

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA EDUCAÇÃO, CULTURA E PRODUÇÃO DE SUJEITOS

Camila Francisca da Rosa

***“ESSA SOU EU DE VERDADE”*: O TENSIONAMENTO DO DISCURSO DO
EMPODERAMENTO PARA A PRODUÇÃO IDENTITÁRIA E EDUCABILIDADES
OUTRAS**

Santa Cruz do Sul

2022

Camila Francisca da Rosa

***“ESSA SOU EU DE VERDADE”*: O TENSIONAMENTO DO DISCURSO DO
EMPODERAMENTO PARA A PRODUÇÃO IDENTITÁRIA E EDUCABILIDADES
OUTRAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação – Doutorado, Área de Concentração em Educação, Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Produção de Sujeitos, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Mozart Linhares da Silva

Santa Cruz do Sul

2022

CIP - Catalogação na Publicação

da Rosa, Camila Francisca

ESSA SOU EU DE VERDADE: O TENSIONAMENTO DO DISCURSO DO
EMPODERAMENTO PARA A PRODUÇÃO IDENTITÁRIA E EDUCABILIDADES OUTRAS
/ Camila Francisca da Rosa. – 2022.

191 f. : il. ; 29 cm.

Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Santa Cruz do
Sul, 2022.

Orientação: Prof. Dr. Mozart Linhares da Silva.

1. educação. 2. relações raciais. 3. discurso. 4.
empoderamento. 5. neoliberalismo. I. da Silva, Mozart Linhares.
II. Título.

Camila Francisca da Rosa

**“ESSA SOU EU DE VERDADE”: O TENSIONAMENTO DO DISCURSO DO
EMPODERAMENTO PARA A PRODUÇÃO IDENTITÁRIA E EDUCABILIDADES
OUTRAS.**

Esta tese foi submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação – Doutorado, Área de Concentração em Educação, Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Produção de Sujeitos, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Dr. Mozart Linhares da Silva
Professor orientador – UNISC

Dra. Betina Hillesheim
Professora examinadora - UNISC

Dr. Willian Fernandes Araujo
Professor examinador - UNISC

Dra. Maura Corcini Lopes
Professora examinadora - UNISINOS

Dra. Rosane Maria Cardoso
Professora examinadora – FURG

Santa Cruz do Sul

2022

Dedico esta tese àqueles que caminham junto.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho de pesquisa não é solitário. Este, em especial, foi feito rodeado de pessoas importantes e afetivas. A cada linha escrita, há a presença e as vivências com pessoas que deram apoio, dicas, conversas, risadas ou mesmo mantiveram-se na torcida. A cada um, sou imensamente grata, mas alguns não poderia deixar de mencionar.

Aos meus pais, por sempre terem acreditado na educação e valorizarem minhas conquistas com muito orgulho. Por serem amor e força. Ao meu irmão, por estar sempre perto e disposto a ajudar.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul, em especial ao Mozart, à Betina, ao Camilo e ao Willian, por terem contribuído para que esta pesquisa esteja concretizada, por serem exemplos. Agradecendo a eles, estendo aos professores que tive e aos colegas, àqueles que acreditam na educação e na sua potência transformadora. Agradeço à Mariele e à Daiane por colaborarem com disposição e carinho com esta trajetória. Agradeço à Universidade de Santa Cruz do Sul por ter me proporcionado tantos momentos e espaços de aprendizagem.

Agradeço aos membros da banca pelo aceite do convite e por terem colaborado, ainda na qualificação, com a tese que se apresenta. Agradeço aos membros da ONG Alphorria, de Venâncio Aires, especialmente à Ana e à Nara, por acreditarem que juntos podemos mais e pela disposição para a luta. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES por ter me proporcionado a dedicação exclusiva para a pesquisa. Ressalto, aqui, a importância da ciência, da pesquisa e da educação para o desenvolvimento de um país.

Agradeço aos membros do Grupo de Pesquisa, em nome deles, cito a Marisa, a Josí e a Luiza – vocês foram fundamentais em cada troca, conversa, evento, formação. Aos amigos Ana, Antônio, Gabrielly, Marília e Vanessa – obrigada por terem agarrado minha mão, pelos cuidados e toda a potência de carinho. À Rita por todas as trocas, desabafos, aprendizado e amizade. Às pessoas queridas que deram apoio e vibraram junto.

Por fim, o agradecimento mais especial ao orientador desta tese, Professor Mozart Linhares da Silva. Mais do que o orientador destes quatro anos de doutorado, foi o orientador de uma vida na pesquisa, incentivador e, com muito orgulho, posso dizer que se tornou um bom amigo. Obrigada por cada momento de ajuda, por me ensinar, por entender, pelo incentivo, pelas trocas, pelo olhar atento para a escrita, pelos trabalhos juntos. Obrigada por ter acreditado!

“Temos que fazer o que é certo. E temos que fazer juntos.”
(Frase proferida no filme *Medida provisória*, dirigido por Lázaro Ramos)

RESUMO

Na presente tese de doutorado, busca-se, a partir de uma abordagem na perspectiva foucaultiana, problematizar o empoderamento negro como um discurso do campo racial-identitário. Um discurso capaz de produzir tensionamentos que reverberam nas práticas performativas individuais e coletivas da negritude e da branquitude, efetivando, inclusive, novos processos de educabilidade. Procuo contribuir, mais particularmente, com outras possibilidades analíticas no campo racial que excedam o discurso da democracia racial e consigam identificar as fissuras que foram provocadas nas últimas décadas. Embora o empoderamento circule por diversos campos, é entendido nesta tese como um discurso e objeto de análise, de modo que exploro os deslocamentos teóricos e dimensiono a ambiguidade entre os enunciados de cunho individualista a serviço de um *ethos* neoliberal e a potência de embate que a performatividade empoderada pode causar à negritude e para a mobilização da branquitude. O estudo da emergência histórica do discurso do empoderamento negro e de suas implicações para os estudos raciais é instrumentalizado, especialmente, por dois conceitos inscritos na perspectiva foucaultiana: “discurso”, do filósofo Michel Foucault, e “performatividade”, de Judith Butler. Através da análise de produções midiáticas com protagonismo negro procuro abordar o tensionamento do discurso de empoderamento para as identidades, a produção de outra educação e as linhas tênues que separam os enunciados do discurso de empoderamento da captura à ordem neoliberal. A emergência do discurso do empoderamento negro não anula a existência concomitante da democracia racial, discursividade basilar na formação da sociedade brasileira. No entanto, configura-se, na dinâmica dos deslocamentos discursivos, como potente modo de alargar as normativas regulatórias de modos de existir, uma educação combativa e sujeitos que, coletivamente, sejam capazes de resistir. Conferindo destaque para suas relações tensionadoras, o estudo do discurso do empoderamento negro a partir da produção de práticas performativas teve por objetivo justamente colocar-se como estratégia analítica das identidades.

Palavras-chave: Relações Raciais. Discurso. Performatividade. Empoderamento Negro. Educação.

ABSTRACT

This doctoral thesis aims to problematize, based on the Foucauldian approach, black empowerment as a discourse on the racial-identity field. A discourse capable of producing tensions that reverberate in the individual and collective performative practices of blackness and whiteness, even effecting new processes of educability. The main contribution of the thesis is particularly related to other analytical possibilities on racial issues, which are beyond the racial democracy discourse, as well as managing to identify the fissures that have been aroused in recent decades. Although the concept of empowerment is present in different study fields, in this thesis it is comprehended as a discourse and object of analysis. By exploring the theoretical displacements and dimension the ambiguity between the individualistic statements at the service of a neoliberal ethos and the power of conflict that the empowered performativity can cause to blackness and to the mobilization of whiteness. The study on the historical emergence of black empowerment discourse and its implications onto racial studies is founded, especially, in two concepts inscribed in the Foucauldian perspective: discourse, by the philosopher Michel Foucault, and performativity, by Judith Butler. Based on the analysis of a set of media productions with black protagonism selected research sources, the thesis addresses the tensioning of empowerment discourse for identities, the production of another education and the fine lines that separate empowerment discourse statements from capturing the neoliberal order. The emergence of black empowerment discourse does not cancel out the coexistence of racial democracy, a discursive foundation in the Brazilian society formation, which however, is constructed over the dynamics of discursive displacements as a powerful way of expanding the regulatory norms of ways of existing, a combative education and subjects that, collectively, are able to resist. Considering its tensioning relationships, studying the black empowerment discourse from the production of performative practices aims at an analytical strategy of identities.

Keywords: race relations, discourse, performativity, black empowerment, education.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Foto do casal Taís Araújo e Lázaro Ramos	16
Figura 2 – Cena do terceiro episódio da primeira temporada da série <i>Mister Brau</i>	32
Figura 3 – Cena do décimo sexto episódio da segunda temporada da série <i>Mister Brau</i>	49
Figura 4 – Cena do nono episódio da segunda temporada da série <i>Mister Brau</i>	62
Figura 5 – Cena do segundo episódio da terceira temporada de <i>Mister Brau</i>	111
Figura 6 – Trecho do livro <i>Sinto o que sinto: e a incrível história de Asta e Jaser</i>	124
Figura 7 – Personagem do livro infantil <i>Sinto o que sinto: e a incrível história de Asta e Jaser</i>	126
Figura 8 – Cena do décimo segundo episódio da primeira temporada da série <i>Mister Brau</i>	131
Figura 9 – Cena do décimo sexto episódio da segunda temporada série <i>Mister Brau</i>	134
Figura 10 – Cena do segundo episódio da primeira temporada da série <i>Mister Brau</i>	138
Figura 11 – Cena do décimo sétimo episódio da segunda temporada da série <i>Mister Brau</i>	149

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Discurso identitário no censo IBGE (de 1980 a 2016)	82
Tabela 2 - Relação de membros em comunidades do Facebook sobre a temática “cabelo” – 2015, 2019 e 2022	150

SUMÁRIO

1 “ESTAMOS APRESENTANDO”: INTRODUÇÃO À TESE	13
2 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DO EMPODERAMENTO	21
2.1 Raça e discurso: raça como inferioridade e raça como potência	22
2.1.1 A raça encontra o racismo	26
2.1.2 O multiculturalismo na estratégia de racialização: diversidade x diferença	30
2.1.3 Uma história única: raça e construções identitárias	34
2.2 Empoderamento – um conceito emergente para a análise	37
2.2.1 Empowerment e empoderamento em Paulo Freire.....	37
2.2.2 O uso do empoderamento nos estudos de gênero e no campo identitário	40
2.2.3 A emergência de um problema de pesquisa	44
2.3 “Estranhou o quê? Preto pode ter o mesmo que você”: o discurso do empoderamento negro	46
2.3.1 Empoderamento como discurso	49
2.3.2 O performativo do empoderamento: discurso e a produção de performatividades – o tornar-se negro - parte I.....	52
2.3.3 Parêntese à literatura	54
2.3.4 <i>Quando me descobri negra</i> : a performatividade e o tornar-se negro – parte II.....	55
3 O DISCURSO DO EMPODERAMENTO COMO TENSIONADOR IDENTITÁRIO: ENREDOS SOBRE NEGRITUDE E BRANQUITUDE	60
3.1 Enredos sobre a negritude	61
3.1.1 Negritude e identidade: o caso do Brasil I.....	63
3.1.2 Parêntese à poesia	66
3.1.3 A formação do Estado-nação e a relação com a raça.....	68
3.1.4 Contextos de negritude: o caso do Brasil II	72
3.1.5 O conceito de verdade em Michel Foucault	76
3.1.6 Um novo enredo sobre a negritude brasileira.....	80
3.2 Os enredos sobre a branquitude	84
3.2.1 Do projeto de branqueamento à branquitude como raça.....	86
3.2.2 Parêntese ao Slam.....	89
3.2.3 O lugar ético do pesquisador branco e o saber negro	91

4 O EMPODERAMENTO NEGRO CONSTRÓI OUTRA EDUCAÇÃO RACIAL	95
4.1 Estrangeiros na própria escola.....	97
4.2 Branqueamento, branquitude e raça no projeto de educação do Brasil	99
4.3 Parêntese ao samba	104
4.4 A educação tensionada pelo discurso do empoderamento negro	105
4.5 Educação e diferença: “ <i>Você vai fazer o feijão da peça?</i> ”	110
4.6 Infâncias e antirracismo: “ <i>toda criança quer ser alguém</i> ”	115
4.7 Parêntese para o bom combate.....	120
4.8 “ <i>Sinto o que sinto</i> ”: a criança e negra que se quer empoderar	121
5 O DISCURSO DO EMPODERAMENTO NAS IMPLICAÇÕES INDIVIDUAIS E COLETIVAS DA RAÇA	130
5.1 “ <i>Todo mundo pode ser o que quer</i> ”? Todo branco, sim; o negro, não	133
5.1.1 Representatividade importa e o mercado sabe disso.....	136
5.1.2 “ <i>História de exceção só confirma a regra</i> ”: a armadilha meritocrática	139
5.2 A estética negra que se empodera: “ <i>essa sou eu de verdade</i> ”	142
5.2.1 Parêntese para um conto.....	146
5.2.2 O cabelo como ato político	147
5.3 <i>Na minha pele</i> e o poder estratégico do corpo negro	152
5.3.1 <i>Neodemocracia racial</i> ou empoderamento negro: o diálogo de Sueli Carneiro	155
5.3.2 O discurso do empoderamento racial como perspectiva analítica.....	159
6 O EPISÓDIO DE ENCERRAMENTO: CONSIDERAÇÕES FINAIS	163
REFERÊNCIAS	168

1 “ESTAMOS APRESENTANDO”: INTRODUÇÃO À TESE

Uma pesquisa, mais especificamente uma tese, se dá, segundo Castro (2012), sobre três pilares, ou seja, precisa ter *importância*, ser *original* e ter *viabilidade*. Assim, usarei esses pilares para apresentar a tese que segue nas próximas páginas. Porém, antes, apresento dois trechos da materialidade que selecionei para a pesquisa, a fim de começarmos nossa escrita/leitura e conversa:

“Eu estar na capa da revista que nunca botou nenhuma negra é uma questão política. É importante!” (Taís Araújo, em entrevista concedida ao *Programa Espelho*, dirigido por seu marido, ator e sujeito desta pesquisa, Lázaro Ramos¹)

“Hoje posso dizer que meu lugar é aquele onde eu sonhei estar. [...] Será que quando eu digo essa frase para um menino negro que mora numa comunidade não estou sendo simplista demais? Claro que eu acho que o lugar dele é onde ele sonha estar, mas me pergunto se não deveria primeiro dizer a ele que é importante que ele busque seu próprio sonho e não o de outra pessoa. Porque o racismo prega peças, nos faz muitas vezes desejar a identidade do outro. Acho que devo lembrá-lo também que o caminho será difícil e que ele não terá as mesmas chances de um menino branco, por exemplo. Mas não me desfaço da frase, ainda acredito que o lugar de cada um é aquele onde deseja estar”. (Lázaro Ramos, no livro *Na minha pele*, de sua autoria²)

Desejo que as palavras iniciais, de Taís Araújo e Lázaro Ramos, atores negros e sujeitos desta pesquisa, continuem ressoando ao longo de todo o trabalho – palavras que, já friso, sempre que aparecerem, estarão destacadas e com espaçamentos diferenciados, a fim de serem identificadas. Logo, lanço o discurso do empoderamento negro e as práticas de performatividade que dele decorrem como tema geral.

A partir daí, volto a Castro e os três pilares que nos apresentou como fundamentais a uma pesquisa. A *importância* se revela quando um tema “está de alguma forma ligado a uma questão

¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=S8IEtMp-CIo>>. Acesso em: 24 jun. 2019.

² RAMOS, 2017, p. 62-63.

crucial, que polariza ou afeta um segmento substancial da sociedade” (CASTRO, 2012, p. 135). Obviamente, quando anuncio o empoderamento negro, este diz respeito a cerca de 54,9% da população brasileira que se autodeclara preta ou parda no Brasil³. No entanto, para além de quantificar, pontuo a importância de analisarmos o discurso do empoderamento como um produtor de sujeitos – de processos de subjetivação que constituem outra identidade de negritude e, certamente, interferem na branquitude e na manutenção de seus privilégios, ou seja, afetam nossos ordenamentos sociais de modo amplo.

O empoderamento de cunho identitário constitui uma expressão construída no campo dos estudos feministas, porém adotada como pauta de muitos movimentos sociais, tal como o Movimento Negro. Em 21 de dezembro de 2016, o *Jornal Zero Hora* lançava a manchete⁴: “Empoderamento é a palavra mais buscada no Aurélio em 2016”. A pesquisa ocorreu através de uma editora que monitorou ferramentas de pesquisa acessíveis a dois milhões de estudantes de escolas públicas e privadas do Brasil. Já em reportagem no *site* do *Jornal Nexo*, houve o levantamento do quanto cresceu, na ferramenta de pesquisa *Google*, a busca pela palavra no período de 2011 a 2017. Nesse sentido, o veículo anuncia que, “de 2011 para cá, o uso do termo tem crescido na internet”⁵. Informação anunciada também na manchete do *site Observatório do Terceiro Setor*: “busca sobre empoderamento é destaque na internet em 2017”⁶.

Assim, primeiro, entendo que a demanda pelo conceito de empoderamento seja um peso a mais no que se refere à necessidade de uma pesquisa como a que proponho. Segundo, acredito que demonstra a importância de analisar os usos a partir do conceito, problematizar seus efeitos na constituição de sujeitos, ou seja, de modo geral, dentro da perspectiva teórica em que me inscrevo, cabe, através desta pesquisa, desnaturalizar; cabe colocar em tensionamento esse conceito, que – já antecipo e mais adiante explicarei – entendo como um discurso produtor de práticas.

O outro pilar, de acordo com Castro, está relacionado ao fato de uma pesquisa ter de ser *original*, quer dizer, deve abordar um tema “cujos resultados têm o potencial para nos surpreender” (CASTRO, 2012, p. 135). Logo, espero e desejo que minha pesquisa tenha

³ Tomo como referência a interpretação do Movimento Negro, que considera a população negra como a soma das categorias censitárias de preto e pardo.

⁴ Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2016/12/empoderamento-e-a-palavra-mais-buscada-no-aurelio-em-2016-8842283.html>>. Acesso em: 24 jun. 2019. Essa pesquisa foi apresentada em vários meios de comunicação, no entanto, seleciono o *Jornal Zero Hora* em função da proximidade local da pesquisa.

⁵ Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/10/06/A-origem-do-conceito-de-empoderamento-a-palavra-da-vez>>. Acesso em: 25 ago. 2018.

⁶ Disponível em: <<https://observatorio3setor.org.br/noticias/busca-sobre-empoderamento-e-destaque-na-internet-em-2017/>>. Acesso em: 25 ago. 2018.

impacto no meio acadêmico, mas também funcione como devolução à sociedade e como uma prática política que nos coloca a pensar e criticar. Quando anuncio como tema geral de pesquisa o empoderamento, parece que muito já se fala sobre, como as próprias reportagens citadas já anunciam. No entanto, a singularidade está no fato de acrescentar a raça como marcador desse empoderamento e inscrever a pesquisa, ao trabalhar o conceito, numa perspectiva pós-estruturalista, mais especificamente foucaultiana, o que considero ser um ponto de originalidade de meu trabalho.

Sandra Corazza (2012) faz essa distinção do “objeto bruto” para o “nosso objeto de pesquisa”. No caso deste estudo, o objeto bruto será o empoderamento negro, mas o meu objeto de pesquisa o entende como um discurso e visa analisar os processos de subjetivação e as práticas performáticas que dele decorrem – tensionando-o sobre minha base teórica. Ou seja, é daí que faço do “objeto bruto uma outra coisa” (CORAZZA, 2012, p. 362).

E, por fim, a *viabilidade*, que se refere aos prazos, recursos, competência do autor, disponibilidade das informações, ou seja, “dá para fazer a pesquisa?” (CASTRO, 2012, p. 136). Respondo: Sim! A pesquisa que apresento é favorecida pelo apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, que me concedeu bolsa integral para o período de doutoramento; além disso, conta com toda a colaboração e orientação do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, e com a disponibilidade da materialidade selecionada para a pesquisa, como produções bibliográficas, internet, redes sociais e ferramentas de *streaming*.

À vista disso, é fazendo o exercício do tensionamento daquilo que temos configurado com graus de naturalidade que esta pesquisa se constrói. É o desafio proposto por Michel Foucault, não pela busca de soluções, mas pelas problematizações. O objetivo desta tese é analisar o discurso do empoderamento negro e sua relação com a produção performática de sujeitos negros, tanto na relação de si consigo mesmo quanto na relação coletiva de raça, bem como o efeito desse discurso nas construções identitárias, incluindo a branquitude.

Para pensar os processos de tensionamento que o discurso do empoderamento negro produz no campo identitário, seleciono como materialidade discursiva personalidades negras, mais especificamente os atores, que também são um casal, Taís Araújo e Lázaro Ramos. Gostaria de tornar essa materialidade um sujeito da pesquisa – ou melhor, sujeitos desta pesquisa. Primeiro, porque são pessoas, suas falas, suas produções artísticas. Claro, sei que o ponto central de minha análise são os discursos que circulam e atravessam tais sujeitos, no entanto, e segundo motivo, entendo como ato político colocar as pessoas negras com que busco diálogo como sujeitos e não como objetos de pesquisa. Aliás, também como ato político, ainda

que simplório, sempre que Taís Araújo e Lázaro Ramos forem mencionados juntos, opto por colocar Taís, mulher, em primeiro lugar. Taís e Lázaro são negros, atores e apresentadores na Rede Globo de Televisão, atuam no teatro, e Lázaro ainda é diretor e escritor. Os dois estão casados desde 2007.

Figura 1 – Foto do casal Taís Araújo e Lázaro Ramos



Fonte: Divulgação/Internet.

Escolho-os como personalidades negras em que o discurso do empoderamento negro produz efeitos. Efeitos que são condicionadores em suas carreiras profissionais e nas posições que assumem diante do público. Outro efeito é o fato de se tornarem exemplos de negros empoderados, o que repercute na construção de outra narrativa identitária de raça – empoderada – ou seja, eles atuam no coletivo e na produção da representatividade negra. Quando concebo que os meios de comunicação são entendidos como espaços privilegiados de informação e de educação, que possibilitam ao telespectador ou internauta se reconhecerem em um conjunto de verdades veiculadas nesses meios (FISCHER, 2001), acredito na potência da escolha de duas personalidades famosas e atuantes nos espaços midiáticos, espaços estes que ocupam para a produção de subjetivação e a construção de verdades.

Taís Araújo, atriz e apresentadora, já se disse cansada do rótulo, mas, vale frisar, foi a primeira protagonista negra da TV, em *Tocaia grande* (1995), e, em seguida, também ocupou o papel principal em *Xica da Silva* (1996). Depois, na Rede Globo, foi protagonista nas novelas “*Da cor do pecado*” (2004), *Cheias de charme* (2012), *Geração Brasil* (2014) e na novela de horário nobre *Viver a vida* (2009).

Em 2016, a pesquisa da Qualibest classificou Taís Araújo como a mulher mais admirada pelos jovens⁷. Ela também foi reconhecida como a quinta personalidade brasileira mais influente na internet e na TV⁸. Em 2017, o casal Taís Araújo e Lázaro Ramos entrou para a lista de personalidades negras mais influentes do mundo, sendo premiado em Nova York⁹.

O baiano Lázaro Ramos é ator, escritor, diretor e apresentador. Em novelas e no cinema, foi protagonista em diversas obras. Atingir pais e crianças é uma de suas frentes de atuação, seja como escritor de livros infantis seja mantendo uma coluna junto à *Revista Crescer*, periódico destinado ao mundo infantil e da maternidade/paternidade. Em julho de 2009, foi nomeado embaixador do Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef). Em 2009, foi considerado, pela *Revista Época*, um dos 100 brasileiros mais influentes do ano.

Dessa forma, Taís e Lázaro são o centro da materialidade discursiva que proponho para a tese e para a análise do discurso do empoderamento negro e os processos de performatividade relacionados – entendendo o espaço midiático em que eles circulam como um “*ethos* pedagógico da mídia” (FISCHER, 2012, p. 113). Nesse *ethos*, pouca é a representatividade negra historicamente. Como bem provoca Wagner Machado da Silva (2018, p. 41), “fosse um estrangeiro, ao ver algum canal, dificilmente imaginaria que a população brasileira é majoritariamente negra. Isso porque o negro ainda não se reconhece nos meios televisivos, e sua representatividade é ínfima, de apenas 4%”.

Ocorre que este é um cenário em mudança nos últimos anos, dado o fato, analisado adiante, de que o mercado captura o discurso de empoderamento e toma como estratégia propor a representatividade negra. Assim, há uma crescente, ainda que não comparada à parcela branca, participação de atores negros, principalmente na teledramaturgia, inclusive, como protagonistas. É fato, porém, que esse círculo de atores negros ainda é restrito e tem em Taís e Lázaro as referências atuais de trabalho. É fato também que minha escolha pelo casal não é neutra – que aos escolhê-los faço um recorte e deixo de olhar para outras possibilidades e sujeitos. Taís e Lázaro são um casal de sucesso, possuem corpos magros, que atendem outras demandas estéticas, constituíram uma família, com filhos, estruturada – daquelas que chamamos de família de “comercial de margarina” só que negra. Essas características compreendem o recorte de que falo, mas, ao mesmo tempo, é através dessas características que

⁷ Disponível em: <<https://www.meioemensagem.com.br/home/marketing/2016/09/08/as-12-brasileiras-mais-notaveis-do-pais.html>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

⁸ Disponível em: <<https://www.meioemensagem.com.br/home/midia/2016/09/30/as-personalidades-mais-influentes-da-internet-e-da-tv.html>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

⁹ Disponível em: <<https://gshow.globo.com/Famosos/noticia/tais-araujo-e-lazaro-ramos-agradecem-premio-da-onu-fortalecimento-da-nossa-identidade.ghtml>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

consigo pontuar o atravessamento do discurso de empoderamento como produtor de sujeitos. Há que se frisar também a gama de produção do casal e a postura de enfrentamento que assumem.

A partir deles, problematizo algumas de suas produções na teledramaturgia, em especial, a série *Mister Brau*, protagonizada por ambos; entrevistas concedidas e postagens em redes sociais que estejam relacionadas ao tema do empoderamento; assim como outras produções que chegam ao campo da literatura, como é o caso da biografia *Na minha pele*, de Lázaro Ramos, e algumas histórias infantis por ele escritas. Estas últimas, vale frisar, são o esforço da produção de uma outra educação, algo que visou discutir na tese quando me proponho a pensar outros processos de educabilidade que emergem com o discurso do empoderamento.

Acredito que, a partir dos pilares mencionados por Castro (2012) e da apresentação dos sujeitos de pesquisa, foi possível fazer uma primeira apresentação das minhas intenções de pesquisa. À vista disso, proponho a tese que segue. Antes, penso ser importante comentar, mesmo que brevemente, que, para além das questões teóricas e metodológicas – tal como o tema de pesquisa, vinculado aos estudos étnico-raciais –, estão os assuntos que me movem como sujeito, professora e pesquisadora e que constituem o caminho que percorri até o doutorado.

Novamente, atento para Corazza (2012), quando usa metaforicamente as “rãzinhas da pesquisa”, ou seja, a teoria em que me enquadro e o objeto bruto, como fundamentais para a construção de uma boa tese. A autora ainda soma uma terceira “rãzinha”:

Por um motivo cristalino: na criação das unidades analíticas, junto com a da teorização e com a que emerge do discurso que estamos estudando, “pula” também, e de modo às vezes decisivo, muito do que é nosso, do que trazemos, ensinamos, vivemos, gostamos, nos apaixonamos. Por isso, esta terceira rãzinha eu a chamei de “rãzinha do gosto”. Atendem para ela, porque é um pedacinho de nós, de nossa prática profissional, de nosso estilo de existência, de nosso modo de pensar, significar e viver a vida, enfim. (CORAZZA, 2012, p. 366)

Quer dizer, a tese que proponho é um ato político. Faz parte também de como eu me constituí como sujeito. E, mesmo problematizando meu lugar de fala, como devidamente farei enquanto pesquisadora branca, faz parte da defesa ética e política que faço de uma sociedade mais justa, menos desigual e por uma educação antirracista. É uma pesquisa que se faz com carinho ou, parafraseando o orientador desta tese, Professor Doutor Mozart Linhares da Silva, *é uma tese que se faz com brilho no olho*. É uma tese que se faz pelas escolas e estudantes em que atuei e atuo, colocando-me no compromisso de uma educação antirracista; que se faz pelos colegas professores com quem posso estabelecer diálogos e pelas pessoas ao lado de quem

ando, negras e brancas, em especial, a ONG Alphorria. Hooks (2019b) atenta que a cultura de dominação distorce – provocando feridas – a psique de todos:

Indivíduos com muitos privilégios, que não são injustiçados de modo algum, são capazes de trabalhar em favor dos oprimidos por meio de suas escolhas políticas. Tal solidariedade não precisa estar embasada na experiência compartilhada. Pode estar enraizada no entendimento ético e político do racismo e da rejeição à dominação de alguém. (HOOKS, 2019b, p. 52-3)

Dessa forma, problematizo como o discurso do empoderamento negro produz performatividades individuais e coletivas e tensiona as produções identitárias de negritude e branquitude, dando-nos novas perspectivas analíticas dos estudos raciais no Brasil. A raça permeou a construção histórica da nacionalidade brasileira e, no entorno dela, os discursos regulatórios foram fundamentais para sustentar a seguridade das relações. Para dar conta dessa problematização, apresento, no segundo capítulo, como os discursos sobre a raça são basilares na construção das identidades negras e brancas – discursos vinculados ao poder e ao desejo.

O discurso não apenas manifesta ou esconde desejo, é objeto de desejo; não apenas descreve ou traduz as lutas e as dominações: é objeto de luta, luta-se para dominar o discurso. A ordem do discurso é um regime ligado ao desejo e ao poder, que seleciona “quais discursos”, que controla a produção, circulação e aplicação do discurso. (LUIZ, 2008, p. 195)

É no segundo capítulo que insiro o empoderamento como este discurso que é disputa, que é luta, traçando os apontamentos e afastamentos teóricos necessários para a construção do objeto de pesquisa. Os caminhos teóricos são colocados ao longo de toda a tese, conforme a escrita vai sendo costurada, mas, em especial, é no segundo capítulo que o objeto de interesse da pesquisa emerge na perspectiva teórica na qual me inscrevo como pesquisadora.

No terceiro capítulo, tensiono a potência do discurso do empoderamento negro em produzir ressonâncias nas construções identitárias da negritude e da branquitude. As condições de emergência para o discurso que esta tese toma para análise não implicam a anulação de outras verdades que circulam sobre a raça e identidades, mas são contextos históricos que se atravessam e conduzem os sujeitos a práticas performativas que reverberam individual e coletivamente.

No campo da educação, nos últimos anos, desde a Lei n. 10.639 de 2003, a questão racial tem sido um dos temas mais abordados e estudados. Com toda a relevância que o tema merece, ele ainda continua sendo desafio às escolas e aos professores. No quarto capítulo, dedico a análise à investigação do discurso do empoderamento como um tensionador de práticas efetivas de educação antirracista, produtor de novas narrativas que são apropriadas pelos sujeitos negros

e lugar da branquitude na condição de fala e no compromisso que se deve assumir para tornar a diferença condição de potência e não marcador das desigualdades.

Por fim, no quinto capítulo, defendo o discurso do empoderamento negro como uma nova perspectiva analítica no campo racial. A partir da perspectiva foucaultiana de não classificar os acontecimentos como bons ou ruins, benéficos ou não, visio tensionar como esse discurso dá potência identitária aos sujeitos para performatizarem outras possibilidades de modos de ser. Ao mesmo tempo, há que se estar atento à probabilidade de captura pelo *ethos* neoliberal, colocando a condição de indivíduo e a coletividade em constante embate.

Pontuo, também, o compromisso de não restringir esta tese apenas ao meio acadêmico. Opto, dessa forma, por uma escrita que considero didática à sociedade. Quando li a intelectual bell hooks pela primeira vez, especificamente o livro *O feminismo é para todo mundo* (2018), ainda no início do processo de doutoramento, me encantei com sua escrita e com a facilidade com que consegui aprender com suas palavras. Obviamente, não almejo tanto quanto hooks conseguiu reverberar em mim, mas tomei seu modelo quase ensaístico, sem perder o rigor teórico que uma tese exige, para escrever as páginas que seguem.

2 A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DO EMPODERAMENTO

A produção de uma tese é também um compromisso social e ocorre no sentido de questionar coisas, ações e práticas que, por vezes, se tornam naturalizadas no nosso cotidiano. No caso, ao longo de uma trajetória de pesquisa, busco problematizar discursos que circulam em torno da construção das relações raciais e que parecem se enraizar, seja para sustentar uma ideia de não racismo, seja para continuar neutralizando a racialidade da branquitude, ou mesmo, para manter a fixidez das identidades. Nesse sentido, aceito, para esta tese, o convite da professora e pesquisadora Rosa Maria Bueno Fischer (2012, p. 103), quando instiga que “o convite que o pensamento foucaultiano nos faz é o de imergir nesses ditos que se cristalizam”.

Assim, dedico minha formação acadêmica e profissional à escrita de uma tese que seja um disparador de problematizações e, também, enquadrado-a numa perspectiva foucaultiana. Não em uma teoria, visto que isso nunca foi proposição do filósofo Michel Foucault, “na medida em que ele jamais quis fazer uma teoria abrangente sobre a humanidade, a Filosofia, as sociedades e a História. Bem ao contrário, ele sempre se interessou em desenvolver apenas ‘determinadas formas de análise muito específicas’, pontuais, limitadas no tempo e no espaço” (VEIGANETO; RECH, 2014, p. 70).

E é a partir dessas análises específicas sobre um determinado tema que proponho, ao longo destas páginas, uma tese realizada no campo dos estudos foucaultianos e com ênfase em um conceito da autora Judith Butler, importante filósofa que também constitui seu trabalho a partir dos modos de fazer pesquisa de Foucault. Dessa forma, nas linhas que seguem, entendo ser importante justificar minhas escolhas e problematizá-las no tensionamento teórico com o qual estabeleço minha prática de pesquisa. Para tal, compreendo que não seja necessário tomar o pensamento de Michel Foucault para tudo e em toda a pesquisa, mas como um fio condutor e, principalmente, tomar dele os modos de fazer pesquisa e de problematizar. Na obra *Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão*, Fischer define as escritas do filósofo como mobilizadoras: “viagens pelos textos de Foucault, a meu ver, mobilizam o pesquisador (...) mobilizam-nos a multiplicar perguntas, a complicar” (FISCHER, 2012, p. 29).

Desse modo, produzir questionamentos sobre o tema do empoderamento negro, entendido como um discurso produtor de efeitos e práticas, ou seja, constituidor de sujeitos, é o mobilizador desta pesquisa. Bem como, pensar a educação nesta trama que (re)ordena a historiografia e os currículos. Perguntar e complicar aquilo que está naturalizado me parece fundamental, no sentido de compreender que somos efeitos de relações, de discursos, de uma

história e de verdades postas em determinados tempos e espaços – enfim, de como somos produzidos e conduzidos enquanto sujeitos.

Portanto, dedico este capítulo para, em um primeiro momento, pensar como a raça foi produzida discursivamente e, em seguida, dedico o olhar à emergência do conceito de empoderamento, principalmente no campo identitário e racial, e como ele se constitui enquanto problema de pesquisa. Em seguida, articulo a pesquisa com algumas ferramentas foucaultianas e conceitos que seleciono como tensionadores da problemática de tese, como é o caso do conceito de performatividade, da filósofa Judith Butler.

2.1 Raça e discurso: raça como inferioridade e raça como potência

Muitos são os discursos e os usos feitos do conceito de raça. Vale esclarecer que, nesta escrita, quando mencionar o conceito de raça como modo de classificar e hierarquizar os sujeitos – entre superiores e inferiores –, faço referência ao campo biológico que, principalmente durante o século XIX, embasou o trabalho de intelectuais e cientistas, conduzindo-nos inegavelmente a barbáries, à justificativa de colonização e ao racismo. Já quando menciono a raça como potência, penso-a no sentido que toma, principalmente nas últimas décadas, dentro da área sociológica e é utilizada como estratégia para marcar determinadas lutas identitárias. De tal modo, o termo raça é, então, compreendido como histórico, discursivo e político.

De um conceito para marcar a inferioridade à adoção no campo social, a raça passa, portanto, por uma trajetória de um saber ao outro – da biologia às ciências sociais. E nisso é perceptível que colocar a raça como objeto de estudo sempre foi uma necessidade dos Estados, dos intelectuais, mas, acima de tudo, sempre foi uma disputa pela verdade. Nessa trajetória, também emergem variados discursos sobre a raça e que são postos para conduzir as relações raciais. No caso do Brasil, vai-se de um discurso do não racismo ao empoderamento negro.

De acordo com Munanga (s/d, <<https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?cat=2>>):

Etimologicamente, o conceito de raça veio do italiano *razza*, que por sua vez veio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. Na história das ciências naturais, o conceito de raça foi primeiramente usado na Zoologia e na Botânica para classificar as espécies animais e vegetais.

É fato que a raça, como definidor biológico e hierárquico e que constitui muito dos discursos presentes até hoje em nossa sociedade, emerge no século XIX. No entanto, segundo

Tzvetan Todorov (1993), os Iluministas (como Rousseau, Buffon, De Pauw), no século XVIII, já desenvolveram as primeiras teorias racialistas, das quais o autor elabora algumas caracterizações, em resumo:

1. A crença na existência de raças: ou seja, a afirmação da existência de grupos humanos com características físicas diferentes.

2. A continuidade entre o físico e o moral: crença de que a raça também define a moral do indivíduo, logo sua cultura.

3. A ação do grupo sobre o indivíduo: o comportamento do indivíduo está vinculado ao grupo a que ele pertence.

4. Uma hierarquia única de valores: a construção de juízos universais para cada raça – superior e inferior. O que resulta, por exemplo, no etnocentrismo (TODOROV, 1993).

O pensamento iluminista voltava suas investigações e atentava para as questões exteriores de formação dos indivíduos, como a questão climática, por exemplo. Não é sem motivo, portanto, que o cientista George Buffon propôs a experiência de migrar um grupo de uma região mais quente para uma mais fria; assim, ele levaria “um grupo de africanos (do Senegal) para a Dinamarca, a fim de estudar quantas gerações demoraria até que a cor da pele do grupo fosse transformada em branco (Buffon estipulou um período de 8 a 12 gerações)” (HOFBAUER, 2004, p. 52).

Mas é no século XIX que a raça ganha, com vigor, o campo da ciência e se torna basilar para a definição das características físicas e hereditárias dos humanos. Quanto a essa mudança, cabe um comparativo: “se, para os iluministas, as desigualdades sociais apoiavam-se na diversidade humana, ressaltando-a, para os evolucionistas e racistas do século XIX, essa desigualdade social, de fato, inexistente, pois o evidente são as diferenças raciais expostas em distintas sociedades” (SANTOS, 2002, p. 48). Ou seja, migra-se de um pensamento humanista para o científico e para a crença no evolucionismo; do debate sobre cidadania e cultura para o discurso racial.

Para Schwarcz (1993, p. 47), ainda no século XVIII, prevalecia um otimismo em relação aos grupos humanos, “próprio da tradição igualitária que advinha da Revolução Francesa e que tendeu a considerar os diversos grupos como ‘povos’, ‘nações’ e jamais como raças diferentes em sua origem e formação”. Mas, ainda conforme a autora, no século XIX, a raça é introduzida a uma literatura mais especializada, através do naturalista Georges Cuvier (1769-1832)¹⁰,

¹⁰ “Cuvier foi o criador da *Anatomia comparada* e suas investigações acerca das funções orgânicas permitiram-lhe estabelecer os critérios de hereditariedade como especialização fisiológica das espécies [...] Para ele, as raças eram três: a branca, a amarela e a negra” (SILVA, 2009, p. 29).

“inaugurando a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos” (SCHWARCZ, 1993, p. 47). No entanto, vale frisar que a cor da pele, desde o século XVIII, é utilizada como definidor de pertencimento racial e havia uma convicção da relação entre as características físicas e os aspectos morais e psicológicos. Outro marco da inserção da raça como saber da ciência é a obra de Charles Darwin, *A origem das espécies* (1859), capaz de unificar monogenistas e poligenistas na ideia de evolução.

Conceitos como “competição”, “seleção do mais forte”, “evolução” e “hereditariedade” passavam a ser aplicados aos mais variados ramos do conhecimento: na psicologia, com H. Magnus e sua teoria sobre as cores, que supunha uma hierarquia natural na organização dos matizes de cor (1877); na linguística, com Franz Bopp e sua procura das raízes comuns da linguagem (1867); na pedagogia, com os estudos do desenvolvimento infantil; na literatura naturalista, com a introdução de personagens e enredos condicionados pelas máximas deterministas da época, para não falar da sociologia evolutiva de Spencer e da história determinista de Buckle. (SCHWARCZ, 1993, p. 56)

As teorias racialistas atestaram, nos mais variados âmbitos e gêneros, a existência de grupos humanos diferentes. Essa crença, no contexto da ciência do século XIX, nos levou ao nazismo e à barbárie do Holocausto, à manutenção do colonialismo Europeu e a um racismo persistente. O que o século XIX estabelece é a guerra em nome da proteção e do fortalecimento biológico da população. A crença na superioridade racial naturaliza-se na construção dos Estados-nação. Segundo Foucault (2010, p. 216), a raça funciona aí como um dispositivo para se pensar os processos de colonização, as guerras, a criminalidade, a loucura, a sociedade e as diferenças de classe, ativando o racismo sempre que houver a necessidade do embate com o outro.

Mas também será com a ciência e os estudos de genética humana que a raça como padrão biológico para a separação dos seres humanos será deslegitimada.

O cruzamento de todos os critérios possíveis (o critério da cor da pele, os critérios morfológicos e químicos) deu origem a dezenas de raças, sub-raças e sub-sub-raças. As pesquisas comparativas levaram também à conclusão de que os patrimônios genéticos de dois indivíduos pertencentes a uma mesma raça podem ser mais distantes que os pertencentes a raças diferentes; um marcador genético característico de uma raça pode, embora com menos incidência, ser encontrado em outra raça. (MUNANGA, s. d., <<https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?cat=2>>)

A afirmação da ciência da inexistência de raças humanas diferentes coloca o termo raça num outro patamar. Passa a ser utilizado como conceito sociológico/político e tomado pelos movimentos sociais como uma estratégia de luta, mas, antes de tudo, como um campo discursivo em disputa para a formação de identidades. Raça é, portanto, uma construção social.

Passamos a compreender, daí em diante, os processos de racialização no campo das Ciências Sociais.

Franz Boas (1858-1942), antropólogo teuto-americano, considerado um dos pioneiros da Antropologia Moderna, foi um dos responsáveis por romper com a relação entre os traços biológicos e a cultura como definidores de raça. Segundo ele,

Se desejamos adotar uma atitude sensata, é necessário separar claramente os aspectos biológicos e psicológicos das implicações sociais e econômicas da questão. Mais ainda, a motivação social daquilo que está acontecendo precisa ser examinada, não do estrito ponto de vista de nossas condições presentes, mas de um ângulo mais amplo. (BOAS, 2010, p. 67)

Esse ângulo mais amplo diz respeito às condições sociais e culturais para configurar grupos semelhantes, muito além de restringir as análises ao campo biológico. Vale frisar que Franz Boas escreve no contexto da luta contra o racismo nos EUA e o nazismo na Europa. Em 1969, o antropólogo norueguês Fredrik Barth (1969, p. 131-132), na obra *Ethnic groups and boundaries*, chama atenção para o que ele nomeia de “traços diacríticos”, ou seja, que as identidades se constituem por conjuntos de signos traduzidos em costumes específicos, modos de vestir, linguagem, e ainda complementa que as pessoas sustentam suas identidades a partir do comportamento público.

Tal ideia, focada na identidade cultural e não na esfera biológica, servirá como pauta das lutas identitárias, do multiculturalismo e de tantos movimentos sociais que utilizam o termo raça atualmente. É na identidade, ou mais especificamente, naquilo que Butler entende como performatividades da identidade – a forma como determinados sujeitos se subjetivam à identificação e ao pertencimento de grupos étnicos – que a raça passará a ser discursivamente construída. Assim, não será sem sentido a retomada, por exemplo, pelo Movimento Negro, de uma caracterização que lembre as “origens” africanas, como modo de fortalecer a identidade racial negra, ou seja, como processo de racialização e da raça como potência.

Para o Movimento Negro, a “raça”, e, por conseguinte, a identidade racial, é utilizada não só como elemento de mobilização, mas também de mediação das reivindicações políticas. Em outras palavras, para o Movimento Negro, a “raça” é o fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação. (DOMINGUES, 2007, p. 101-102)

Destaco, nestes primeiros itens, como o discurso racial sofreu efeito estratégico do racismo, de maneira que, como já frisado antes, levou a barbáries como a escravidão e o Holocausto. Mas, como um discurso não é imóvel, a raça é tomada por movimentos de

resistência e passa a ser constituída como termo potente de luta e tensionador da identidade e da diferença, fazendo emergir o empoderamento.

2.1.1 A raça encontra o racismo

Michel Foucault (2014c, p. 149) resume categoricamente o século XIX quando diz que: “o poder político acabava de assumir a tarefa de gerir a vida”. Foi ao longo desse século que a Europa vivenciou a formação dos Estados-nação e a constituição de uma população, ou seja, o Estado teve de dar conta do governmentamento de uma multiplicidade de indivíduos. Uma das estratégias configurou-se no que Hall (2014, p. 20) diz ser uma percepção “mais *social* do sujeito” que, segundo o sociólogo, se estruturou por dois motivos: a biologização¹¹ do sujeito, através das teorias darwinistas; e o surgimento de novas ciências sociais, em que, por exemplo, a sociologia “localizou o indivíduo em processos de grupo e nas normas coletivas”. Esse entendimento se estende para os “modos como os indivíduos são formados subjetivamente através de sua participação em relações sociais mais amplas; e, inversamente, o modo como os processos e as estruturas são sustentadas pelos papéis que os indivíduos neles desempenham” (HALL, 2014, p. 20).

Quanto a esses dois aspectos, recorro a Michel Foucault, que no primeiro volume da obra *História da sexualidade* (1976) aponta que a emergência de um poder preocupado em regular a vida dos sujeitos poderia ser encarada, pela primeira vez, como o “biológico refletindo no político” (FOUCAULT, 2014c, p. 154), ou ainda, “a entrada da vida na história – isto é, a entrada de fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas” (FOUCAULT, 2014c, p. 153). O que emerge é uma série de estratégias, de saberes autorizados, que tinham como preocupação os modos de regulação e de condução de condutas dos sujeitos.

A emergência de um corpo múltiplo, isto é, a construção de uma população fará emergir um novo poder, não mais concentrado no corpo-indivíduo (ou numa anátomo-política do indivíduo), que é o poder disciplinar de Michel Foucault, mas um poder que se dirige à multiplicidade dos homens, não somente como corpos, mas como uma massa global – como

¹¹ A emergência da biologia como área de saber só é possível a partir do momento em que a vida passa a existir e é tomada pelo poder político. “E que, se a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela *história natural*” (FOUCAULT, 2007, p. 175).

um corpo-espécie, exigindo a investigação e a constituição de saberes sobre esses corpos. Emerge, para Foucault (2010, p. 204), a biopolítica:

afetada por processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante, mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie.

Duarte (2008, p. 48) ainda complementa que a biopolítica¹² trata de:

um poder disciplinador e normalizador que já não se exercia sobre os corpos individualizados, nem se encontrava disseminado no tecido institucional da sociedade, mas se concentrava na figura do Estado e se exercia a título de política estatal com pretensões de administrar a vida e o corpo da população.

Portanto, falamos de um poder estatal responsável por construir a narrativa da nação e por gerir a população desses Estados-nação. Isto é, há uma população que necessita se depurar, selecionar e integrar seus membros em um corpo-espécie. Foucault, na célebre aula de 17 de março de 1976, do curso publicado sob o título *Em defesa da sociedade*, enfatiza que “a biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 206).

As condições de possibilidade de um novo poder preocupado com a regulação da vida e com a formação homogeneizante do Estado e da nação fez emergir, também, um novo discurso histórico – o discurso que Foucault tratou ser das raças. Quanto a esse discurso das raças, cumpre notar que, a partir do século XIX, entende-se o mesmo por uma concepção principalmente biológica do termo.

O tema da guerra-histórica – com suas batalhas, suas invasões, suas pilhagens, suas vitórias e suas derrotas – será substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida. Não mais batalha no sentido guerreiro, mas luta no sentido biológico: diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças mais bem adaptadas, etc. (FOUCAULT, 2010, p. 67-68)

¹² Foucault (2010, p. 203-204) ressalta que a emergência da biopolítica não exclui a existência do poder disciplinar e, também, do poder soberano. “Não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela. [...] Essa nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes”.

Não se pode perder de vista que este não é um discurso de embate, que coloca uma raça contra a outra, mas da concepção da existência de uma raça superior a ser preservada dos perigos biológicos. Perigos internos, acidentais, encontrados no interior da sociedade, como “a ideia de estrangeiros que se infiltraram será o tema dos transviados, que são os subprodutos dessa sociedade” (FOUCAULT, 2010, p. 68).

Michel Paty (1998, p. 163) ainda reforça:

Essa esquematização da preocupação biológica com as raças condensou-se, portanto, ao final do século XIX, ao mesmo tempo que outras radicalizações teóricas fundadas em ideologias nacionalistas e etnocêntricas, por exemplo, na linguística, à época dos imperialismos europeus. As teorias supostamente científicas sobre as raças não faziam mais que refletir as ideologias da época, suscitadas pelas necessidades econômicas e políticas das grandes potências no apogeu do colonialismo.

A raça torna-se, portanto, um dos principais dispositivos para a formação dos Estados-nação, principalmente ao tornar-se uma categoria científica, dispositivo que implica selecionar, classificar e segregar os que têm o direito de se manterem vivos e os que, em prol disso, se pode fazer morrer. Esse contexto vai dar vazão a um poder centrado, centralizado e centralizador na figura do Estado, que se firmará como o principal instrumento de “proteção” dessa pureza, dessa superioridade de uma raça. A raça, portanto, encontra o racismo e, mais especificamente o racismo de Estado. Conforme Bernardes (2013, p. 71-72):

O racismo se desenvolveu na modernidade, justamente nos pontos em que se exigia o direito à morte, como no caso do genocídio colonizador, nas guerras (em que está em questão não somente a morte dos adversários como a exposição dos próprios cidadãos à morte), ou ainda, quando se tratou de criminalidade, loucura e das mais diversas anomalias. A especificidade do racismo moderno reside em sua vinculação “*ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano*”. O racismo se enraíza no funcionamento do “*velho poder soberano do direito de morte*”, não sendo por acaso que os Estados mais racistas são exatamente os mais assassinos.

De acordo com Schwarcz (1993), o discurso racial conviria para estabelecer a linha de cidadania, a partir da nova configuração dos Estados-nação, que se definiria pelas determinações biológicas e não pela escolha livre do indivíduo. Portanto, há uma relação entre as teorias racistas e o discurso do poder (FOUCAULT, 2010), que produziu estratégias de marcação, classificação e separação entre as raças superiores e as tidas como inferiores.

Cabe à raça produzir relações de poder e legitimar verdades, a fim de definir uma linha entre o “nós” e o “eles”. É o que Foucault (2010, p. 214) considera cesura de domínio biológico, a fim de subdividir a espécie, isto é:

no contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros.

Ou, como declara Gadelha (2013, p. 107), o combate não será travado entre duas raças, mas por uma raça privilegiada, “considerada como a única e autêntica raça, que detém o poder e é titular da norma – contra todos os outros segmentos sociais que ameacem biologicamente essa sua pureza e essa sua autenticidade, comprometendo seu futuro e seu patrimônio biológico”. É assim que raça e racismo se constituíram como estratégia fundamental do Estado para gerir e homogeneizar a população.

Em vista disso, de acordo com Mozart Linhares da Silva (2012, p. 196), “a condição da nação se vincula à condição da raça, e toda a impureza e toda a disgenia deverão ser combatidas em nome da nação”. Com o objetivo de preservar a pureza racial é que, segundo Foucault, a modernidade vai inaugurar o racismo de Estado. De acordo com o filósofo, não haverá Estado que se consolidará sem passar pelo racismo, ao mesmo tempo em que o racismo, tal como se configurará a partir de então, só é possível com a emergência da biopolítica. Através desse poder será possível, via racismo, estabelecer a linha de “corte entre o que deve viver e o que deve morrer”, ou a forma de “defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros” (FOUCAULT, 2010, p. 214).

Dessa forma, Foucault (2010) designa duas funções para o racismo: primeiro, este legitima a fragmentação e as cesuras no contínuo biológico, assim, estabelece a marcação entre as raças superiores e inferiores. Segundo, estabelece uma relação positiva para o *deixar morrer para que mais se possa viver*¹³ (FOUCAULT, 2010, p. 214-215). O racismo viabiliza o combate ao inimigo, que pode ser interno ou externo, para garantir a proteção biológica da população. Ou seja, raça e racismo produzem as condições de possibilidade para tirar a vida do outro, de acordo com o autor, em uma sociedade de normalização:

Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (FOUCAULT, 2010, p. 215)

¹³ “É a relação de tipo guerreiro – ‘se você quer viver, é preciso que o outro morra’” (FOUCAULT, 2010, p. 215). Assim, a morte do outro representará a morte da raça ruim, da raça inferior e deixará a vida da raça superior mais sadia e pura.

O discurso de preservação da raça é a forma da modernidade exercer o poder soberano da morte. Para Pelbart (2011, p. 56), “curiosamente, é quando mais se fala em defesa da vida que ocorrem as guerras mais abomináveis e genocidas – o poder de morte se dá como um complemento de um poder que se exerce sobre a vida de maneira positiva”. É desse modo que, quando a raça encontra o poder político, ela também encontra o racismo – quando, também, a morte do “outro” passa a ser autorizada e legitimada.

2.1.2 O multiculturalismo na estratégia de racialização: diversidade x diferença

A partir do momento em que a raça perde seu caráter biológico, ela é assumida como conceito no campo das Ciências Humanas e ganha as discussões na Academia, uma (re)discussão nos Estados, novas teorias e, principalmente, emerge como pauta de luta dos Movimentos Negros. O que cabe neste texto é discutir como a raça passou a ser produzida, quando não mais pelo viés biológico, mas por uma forma de celebração cultural, o que praticamente, e principalmente no contexto brasileiro, anula o discurso do racismo.

Os Estados Unidos são caracterizados pela sua imensa gama de imigrantes. Seja por ser o lugar do famoso “sonho americano”, que recebe um contingente de imigrantes legal e ilegalmente, seja porque também foi palco de um intenso período de escravização, e a população negra, hoje, representa um número expressivo. Ou seja, é uma sociedade que também sempre teve e tem de lidar com uma população múltipla e diferente. E, vale frisar, ao contrário do modelo brasileiro, a tensão criada nessa convivência pouco é resolvida pela ideia de não conflito. Nesse sentido, vale pontuar a política de segregação entre negros e brancos, vigente por décadas, e que reflete até mesmo em declarações recentes, como a do ex-presidente Donald Trump (mandato 2017-2020), sobre o seu desejo de criar um muro na fronteira com o México, principal ponto de entrada de imigrantes ilegais¹⁴. A diversidade que constrói a sociedade estadunidense gera, além da riqueza cultural, disputas e relações de poder.

Dessa forma, como menciona Foucault (2012, p. 227), “a cada instante, vai-se da rebelião à dominação, da dominação à rebelião”, isso implica que, assim como houve imposição cultural e, vale dizer, essa disputa foi travada no campo da educação e por uma pauta curricular, dos EUA sobre seus “estrangeiros”, também houve confronto. Emerge, por exemplo, a política multicultural - “um princípio ético que tem orientado a ação de grupos culturalmente dominados” (GONÇALVES; SILVA, 2001, p. 20). Embaladas pelos movimentos de

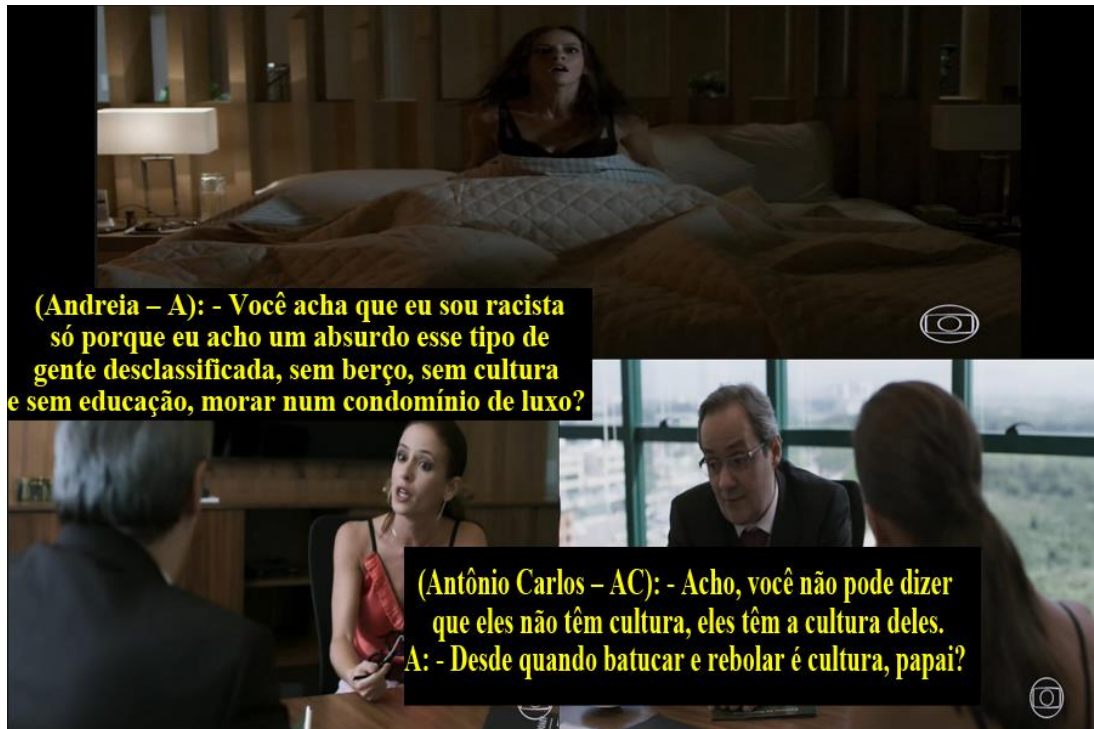
¹⁴ Veja mais: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/15/internacional/1550242039_627838.html>. Acesso em: 20 jan. 2020.

contracultura, nos anos de 1960, as pautas do multiculturalismo estão embasadas: na oposição a toda forma de centrismos culturais; numa estratégia política de integração social; e no objetivo de construir um novo corpo teórico para orientar a produção do conhecimento.

No Brasil, será com as organizações negras que a pauta multicultural se organizará, visto que havia “um número de militantes com certo nível de escolarização, o que os levou a moldar seus projetos políticos, no sentido de reivindicar para os negros, mestiços, oportunidades de se integrarem na sociedade” (GONÇALVES; SILVA, 2001, p. 75). A política multicultural, influenciada pelo modelo estadunidense, ganhará força após os estudos patrocinados pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) na região Sudeste e na Bahia. “O objetivo inicial desses estudos era o de oferecer ao mundo lições de civilização à brasileira em matéria de cooperação entre raças” (MAIO, 2000, p. 116), projeto que envolveu intelectuais, como Roger Bastide, Costa Pinto, Oracy Nogueira, Florestan Fernandes, entre outros. Obviamente, os estudos atestaram o abismo que separava brancos e negros e o tamanho da desigualdade social, o que se tornou justificativa para as lutas sociais/políticas negras e para que se assumisse um discurso multicultural. Um multiculturalismo que se constitui como estratégia para a organização das identidades nacionais no século XX.

No entanto, o que quero chamar atenção aqui é para os perigos de um discurso multiculturalista na construção de outras narrativas sobre a negritude brasileira. Ou, até mesmo, concordando com Livio Sansone (2003, p. 535), o que “parece ser a crescente distância entre a linguagem em torno da etnicidade formulada por alguns setores da sociedade e a realidade cotidiana das relações raciais”. Assim, chamo atenção para dois pontos, o primeiro está relacionado a uma certa essencialização das identidades, e o segundo, principalmente, à divergência dos termos “diversidade” e “diferença”. Quanto ao primeiro, constitui uma construção da imagem e de normas de padrão das ditas “minorias” que serão contempladas pelas políticas multiculturalistas ou, mais especificamente, que serão normalizadas para a aceitação e a tolerância. Narro, por exemplo, um trecho do terceiro episódio da primeira temporada da série *Mister Brau*, em que a vizinha do casal Brau, Andreia, irritada com a agitação, procura um advogado, Antônio Carlos, que também é seu pai, para tentar proibir as festas na mansão dos vizinhos. De imediato, o pai a alerta para que tenha cuidado com as falas, antes que seja acusada de racismo, visto que os Brau são a única família negra do condomínio (ANEXO A).

Figura 2 – Cena do terceiro episódio da primeira temporada da série *Mister Brau*



Fonte: Globoplay

A cena demonstra justamente os discursos que se materializam sobre determinadas identidades. Acontece um processo de exigência de determinadas performatividades para que haja reconhecimento de um grupo – isto é, o indivíduo pertencente a uma “minoría”, no caso narrado, de cunho racial, precisa, por exemplo, carregar sua raça (sua negritude). Sansone (2003, p. 545) alerta que as políticas multiculturalistas “pressupõem uma coesão de classe e uma homogeneidade social e étnica entre os grupos que são problemáticos”. O autor ainda relata o exemplo, que contraria essa ideia, dos meninos turcos que, em Amsterdã ou Berlim, dançam hip-hop. Isto é, contrariam qualquer imagem construída sobre o que é ser turco. Quando os sujeitos, tomados como a identidade não normativa, fogem das performatividades reguladas – implica que deixam de ser apenas o diverso – aquilo que pode ser admirado e celebrado – e tornam-se diferença, aquela que é tensionadora e problematiza as relações estruturadas.

Nesse sentido, o discurso da diferença é facilmente substituído pelo da diversidade. Thoma (2004, p. 1) distingue os termos, de modo que a diversidade “é entendida como uma característica das sociedades modernas a ser aceita e tolerada, ao passo que a diferença é uma construção social, política, histórica e linguística imbrincada em relações de poder que afetam a cada um e a todos nós”.

Logo, a celebração da diversidade¹⁵ continua mantendo as estruturas de poder e os ordenamentos sociais, apenas nos coloca diante da missão da tolerância entre o “nós” e o “outro”. A política multicultural colocou as identidades, e as identidades das “minorias”, em pauta. Criou processos de subjetivação em relação à tolerância cultural, mas poucos, quando tratados como diversidade, colaboraram para mudanças no que tange à situação desses grupos. O que se apresenta são estratégias de regulação da diferença – entre elas a valorização do diverso. Duschatzky e Skliar (2011, p. 124) nos ajudam a entender melhor essa transmutação da diferença em diversidade ao esclarecerem que “a alteridade, para poder fazer parte da diversidade cultural bem entendida e aceitável, deve despir-se, des-racializar-se, dessexualizar-se, despedir-se de suas marcas de identidade; deve, em outras palavras, ser como as demais”¹⁶. Esses processos de “deixar de ser algo” são estratégias de segurança em favor de uma unidade nacional, principalmente no que tange às questões raciais.

Thoma (2004, p. 1) reforça que nas atuais políticas, tanto sociais quanto educacionais, não há distinção entre diversidade e diferença, uma vez que “o primeiro termo tem sido facilmente substituído pelo segundo e apontado para a necessidade de uma sociedade preparada para lidar com a pluralidade”. De acordo com a autora, falar em diversidade é um modo de apagar as diferenças e levar ao “ocultamento dos conflitos sociais, pois entende os chamados excluídos como sujeitos pertencentes a uma categoria homogênea, cujos traços de identidade resumem-se ao pertencimento a um determinado grupo (mulheres, negros, velhos, homossexuais, deficientes)” (THOMA, 2004, p. 1).

Vale referir novamente Duschatzky e Skliar (2011) quando dizem que as políticas educativas e culturais acerca da diferença se enleiam em discursos e práticas ora politicamente corretas ora confusas. Politicamente corretas em razão de atenderem a uma demanda da contemporaneidade em revisitar as construções identitárias. Confusas porque concebem os conceitos de diferença e diversidade como coexistentes, estabelecendo as identidades como essencializadas. Isso se revela ainda mais evidente quando se trata de Brasil e da construção das nossas relações raciais tão miscigenadas e pouco fixas.

Propomo-nos a colocar em suspenso certas retóricas sobre a diversidade e sugerir que se trata, em certas ocasiões, de palavras suaves, de eufemismos que tranquilizam nossas consciências ou produzem a ilusão de que assistimos a profundas transformações sociais e culturais simplesmente porque elas se resguardam em palavras de moda. (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2011, p. 121)

¹⁵ Sobre a celebração da diversidade, Duschatzky e Skliar (2011, p. 130) notam que este é um discurso “que autoriza que os outros continuem sendo esses outros”, contudo, a partir de então “em um espaço de legalidade, de oficialidade”.

¹⁶ Os autores ainda classificam três versões discursivas sobre a alteridade: “o outro como fonte de todo mal”, “o outro como sujeito pleno de um grupo cultural”, “o outro como alguém a tolerar” (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2011, p. 121).

Por fim, utilizo novamente Duschatzky e Skliar para finalizar a discussão deste item e, ao mesmo tempo, continuar a inquietação para as escritas que seguem quanto o uso do empoderamento que se coloca pelo viés da diferença e não da diversidade – ou seja, pode ser pensado como estratégia discursiva para além do multiculturalismo. O empoderamento, justificado como discurso, será concebido não como a aceitação do Outro pela norma, mas como a produção do tensionamento que, no mínimo, problematiza os lugares pré-estabelecidos nas estruturas sociais.

2.1.3 Uma história única: raça e construções identitárias

Início a problematização deste subtítulo com um trecho do texto *O perigo de uma história única*, da escritora feminista Chimamanda Ngozi Adiche, que conta sua vinda da Nigéria para os Estados Unidos:

Minha colega de quarto americana ficou chocada comigo. Ela perguntou onde eu tinha aprendido a falar inglês tão bem e ficou confusa quando respondi que a língua oficial da Nigéria era o inglês. Também perguntou se podia ouvir o que chamou de minha “música tribal”, e ficou muito decepcionada quando mostrei minha fita da Mariah Carey. Ela também presumiu que eu não sabia como usar um fogão.

O que me impressionou foi: ela já sentia pena de mim antes de me conhecer. Sua postura preestabelecida em relação a mim, como africana, era uma espécie de pena condescendente e bem-intencionada. Minha colega de quarto tinha uma história única da África: uma história única de catástrofe. Naquela história única não havia possibilidade de africanos serem parecidos com ela de nenhuma maneira; não havia possibilidade de qualquer sentimento mais complexo que pena; não havia possibilidade de uma conexão entre dois seres humanos iguais. (ADICHIE, 2019, p. 16-17)¹⁷

A história narrada por Chimamanda remete à generalização das identidades e nos demonstra como a diferença é problematizadora das relações raciais. O texto exemplifica como se espera um comportamento corporal, cultural e até primitivo (como não saber usar um fogão) dos sujeitos que constituem uma identidade não normativa, no caso desta pesquisa, não branca.

¹⁷ Assim como opto por destacar as falas de Taís Araújo e Lázaro Ramos, o mesmo acontece quando aparecem obras literárias de autores(as) negros(as). O texto *O perigo de uma história única*, transformado em livro, é resultado de uma fala da escritora que está disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt>.

Não ser a identidade eleita como natural – a identidade de “origem” – não implica não ser constituído por uma outra identidade que, como já vimos, foi ora hierarquizada ora inferiorizada; o que potencializa o tensionamento das relações de poder e coloca estruturas em questionamento, provocando a (re)escrita da história.

Da mesma forma, o “ser” branco, por mais naturalizada que possa parecer sua identidade, também é uma construção atravessada por discursos e da qual os sujeitos estabelecem as normas de performatividade. O filósofo e psiquiatra Frantz Fanon, com a clássica obra *Pele negra, máscaras brancas*, é reconhecido por ser um dos primeiros autores a questionar a identidade branca, e assim como há muito se faz com o negro, pensar o branco como racializado. Reproduzo um trecho da obra citada de Fanon, que exemplifica como tomamos com naturalidade o lugar de privilégio do branco:

O colonizador, se bem que “em minoria”, não se sente inferiorizado. Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul, devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário. (FANON, 2008, p. 90)

Fanon traduz nesta escrita o lugar da identidade branca – o lugar de invisibilidade racial, mas que, ao mesmo tempo, constitui-se como universal. De uma construção discursiva de superioridade que, como bem declara Butler (2019b), de tanto se repetir torna-se verdade. Mais ainda, Bento ressalta que devemos problematizar não o fato da invisibilidade da cor branca, mas a “intensa visibilidade da cor e de outros traços fenóticos aliados a estereótipos sociais e morais para uns, e a neutralidade racial para outros” (BENTO, 2002, p. 52).

O sujeito da modernidade compartilha estruturas que já não são fixas e que fazem a sua identidade também cambiável. Para Hall (2014, p. 12), “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”. O autor argumenta que nós só sentimos ter uma identidade única porque desde o nascimento construímos e buscamos narrativas sobre o ‘eu’, mas que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2014, p. 12). Essa discussão, ainda que rápida, mas que perpassa toda esta tese e a perspectiva na qual ela se inscreve, é uma recusa à essencialidade das identidades.

Concordo com Bauman (2005, p. 16) quando analisa que: “as pessoas em busca de identidade se veem invariavelmente diante da tarefa intimidadora de ‘alcançar o impossível’”. Quer dizer, a identidade pós-moderna está no inatingível, numa busca constante por pertencimento e por regulação de determinadas práticas que a caracterizam.

Assim, surge a demanda de tensionar a negritude em diferentes momentos na formação do Estado-nação brasileiro, desde um projeto de branqueamento até o processo de empoderamento identitário, isto é, da busca por uma identificação unitária e nacional (e branca) até as problematizações raciais pela perspectiva da diferença. É preciso, também, reconhecer os sujeitos brancos como pertencentes a uma identidade não denominada ou, até mesmo, concebida como nacional, mas não racial. Logo, a identidade será entendida como uma questão política, concordando com Ferreira e Pinto (2014, p. 261), segundo os quais, “a categoria identidade é efetivamente importante para compreendermos como o indivíduo se constitui, influencia sua autoestima e sua maneira de existir”.

Esta tese assume o compromisso – juntamente com os autores que toma como referência e com o grupo de pesquisa no qual ela tanto foi debatida – de não assumir uma história única. Afinal, nem cabe mais ao tempo que vivemos um discurso único sobre as questões raciais, ainda que as narrativas coloniais de dominação do Outro e de referência de civilização tenham garantido o lugar de privilégio da identidade branca. Judith Revel (2006) pontua:

Cada época traça limites à sua própria normalidade e designa dessa forma o além desse limite. Mas, para fazer de modo que este além não represente dano e seja governável, é preciso construí-lo como sua própria alteridade, produzir o saber, inventar o lugar físico. Os limites, os saberes, as práticas e os lugares podem, sim, mudar; os espaços simbólicos aos quais eles se aplicam (a loucura, a clínica, a normalidade social, a produção do discurso inteligente, a sexualidade...) podem, sim, variar segundo as periodizações e as culturas, mas o mecanismo é sempre o mesmo. O outro é ao mesmo tempo uma invenção, uma necessidade e um apêndice do poder.

Isso implica que o discurso racial contribui para estabelecer identidades permitidas e autorizadas. Serve, historicamente, para disciplinar os corpos e regular a população. A identidade está condicionada e é produto das redes discursivas da verdade. É atravessada por discursos, como o racial, em que o sujeito se constitui na relação consigo e com os outros, produzindo uma identidade para ter o sentimento de pertença. Por isso é importante “entender a identidade como movimento, transformação e não como descrição” (BERNARDES; HOENISCH, 2003, p. 120). Portanto, ao mesmo tempo em que se constroem normativas identitárias, há – justamente por estas não serem fixas – a possibilidade de resistência e (re)construção dos sujeitos, por exemplo, a partir do empoderamento – permitindo a escrita de outras histórias e não de uma única.

2.2 Empoderamento – um conceito emergente para a análise

Em uma pesquisa simples no dicionário, a palavra empoderamento é definida como:

Ação de se tornar poderoso, de passar a possuir poder, autoridade, domínio sobre: processo de empoderamento das classes desfavorecidas. [Por extensão] Gíria. Passar a ter domínio sobre a sua própria vida; ser capaz de tomar decisões sobre o que lhe diz respeito: empoderamento das mulheres. Ação ou efeito de empoderar, de obter poder. (FERREIRA, 2010, p. 279)

A definição de empoderamento, obviamente, está diretamente vinculada à noção de poder, que, de modo geral, se constitui na possibilidade de deter poder sobre a própria vida, dar conta de fazer as próprias escolhas. Acontece que, de forma mais complexa, o empoderamento assume definições específicas ao longo de décadas e áreas de concentração – em especial, nos campos identitários, algo tão potente que o próprio dicionário os toma como exemplo para a definição.

O termo é tão potente que, como menciono na introdução, tornou-se recentemente uma das palavras mais buscadas na internet. Todavia, a multiplicidade do termo exige um olhar atento para que nesta pesquisa seja possível conhecê-lo e, em seguida, problematizá-lo, a fim de fazer as aproximações e afastamentos necessários a uma pesquisa de cunho foucaultiano e que se inscreve no campo da educação.

Assim, nesta seção, apresento um percurso do termo empoderamento até o momento em que ele passa a se constituir minha problemática de pesquisa. A partir de então, passo a problematizá-lo como um discurso, de modo que o concebo como um produtor de efeitos e atravessamentos – sobretudo no campo racial.

2.2.1 Empowerment e empoderamento em Paulo Freire

A amplitude do conceito de empoderamento é tamanha que, se realizarmos pesquisas sobre o seu uso no meio acadêmico, o encontraremos em áreas diversas do conhecimento; desde o campo da economia, em que integra o vocabulário do Banco Mundial¹⁸ e de uma ordem neoliberal; também compõe o vocabulário da área da saúde, especialmente na psicologia, em

¹⁸ No campo da economia, por exemplo, em 2002, o Banco Mundial (BM) patrocinou a publicação da obra (versão em espanhol) *Empoderamiento y reducción de la pobreza*: libro de consulta, em que salienta as estratégias principais do BM centradas no empoderamento e na segurança. “Es el Marco Estratégico del Banco Mundial, que identifica el empoderamiento de la gente pobre y la inversión en sus prioridades como una de las áreas prioritarias de apoyo del Banco a los países clientes” (NARAYAN, 2002, p. 6), ou seja, o livro é dedicado a apresentar o que o Banco entende por empoderamento no campo econômico.

que o indivíduo é posto como centro das discussões; e chega à apropriação pelo campo dialético e, posteriormente, identitário. No entanto, dadas as suas vastas abordagens, é importante fazer escolhas, observações e ponderações. Por exemplo, Vasconcelos (2013, p. 2827) chama atenção para a expressividade deste termo, a ponto de sua interpelação “ser apropriada tanto para fins conservadores quanto emancipatórios”. Considero, portanto, um pequeno histórico do termo até chegarmos ao empoderamento identitário – o real interesse desta pesquisa.

Na década de 1960, quando emerge, o *empowerment* (na versão inglesa) ganha notoriedade junto aos movimentos de contracultura. É o contexto que Hall (2014, p. 27) chama de “o grande marco da modernidade tardia” e que condiciona a emergência das políticas de identidade:

Cada movimento apelava para a *identidade social* de seus sustentadores. Assim, o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e às lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante. Isso constitui o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a *política de identidade* – uma identidade para cada movimento. (HALL, 2014, p. 27)

Mas nos anos 1970, o uso do empoderamento é capturado pelos movimentos de autoajuda – que para Vasconcelos (2013, p. 2827), exemplificando, é uma das apropriações conservadoras do termo, caracterizada pelo “liberalismo radical, individualização, recalque da dimensão coletiva dos problemas sociais e individuais, pragmatismo e utilitarismo, que visam predominantemente adaptar os indivíduos ao *status quo* e ao bom cumprimento das expectativas sociais práticas”–, divergindo dos movimentos coletivos da década anterior. Em 1980, foi apropriado pelo campo da psicologia comunitária, visando uma mudança social em pessoas e comunidades. Contudo, é na década de 1990 que ele se vincula à busca e à garantia por direitos e cidadania (BAQUERO, 2012), seguindo, então, a direção que Vasconcelos (2013) nomeia como emancipatória, a qual se enquadra na perspectiva freireana.

À vista disso, interessa, no primeiro momento, o conceito de empoderamento construído por Paulo Freire, que se vincula à demanda dos grupos sociais, à educação e às políticas de identidade. Ao longo da produção do educador, o tema aparece principalmente no diálogo com Ira Shor¹⁹, na obra intitulada *Medo e ousadia*. É interessante que, mesmo o conceito de empoderamento estando vinculado ao legado de Freire, este pouco remeteu à palavra em seus

¹⁹ Ira Shor é professor da City University of New York’s Graduate Center (Phd Program in English) e no Departamento de Inglês do College of Staten Island (CSI). O Dr. Shor tem se dedicado ao ensino de alunos da graduação e pós-graduação, na perspectiva da educação crítica. O trabalho de Shor com Freire teve início em 1980 e se estendeu até 1997. Ambos são coautores do primeiro livro falado de Paulo Freire, intitulado, no Brasil, *Medo e ousadia: o cotidiano do professor* (SHOR; SAUL; SAUL, 2016, p. 293).

escritos. Roso e Romanini fizeram uma pesquisa em 15 obras de autoria ou coautoria de Paulo Freire e, destas, a palavra aparece apenas em uma, a já citada neste parágrafo.

Observa-se que, dentre os livros analisados, apenas no “Medo e ousadia” o termo empowerment aparece. Das 29 vezes em que ele é citado, dez advêm de Ira Shor, uma compõe o sumário, outra é mencionada em nota de rodapé e outra aparece no título do capítulo quatro, “O que é “método dialógico” de ensino? O que é uma “pedagogia situada” e empowerment? (Freire; Shor, 1986, p. 64). Ou seja, Paulo Freire emprega 16 vezes o termo neste livro. Em três dessas 16, Freire demonstra preocupação com o uso indiscriminado do conceito. (ROSO; ROMANINI, 2014, p. 87)

Mesmo pouco citado por Freire, o intelectual é considerado precursor do empoderamento, pois é com ele que o termo ganhará uma nova concepção e será tomado como mobilizador das pautas sociais e de grupos historicamente marginalizados. Suas ideias de coletividade, conscientização, emancipação, educação popular, dizem muito sobre as definições que ele elabora para diferenciar o *empowerment* de cunho individual – para a necessidade de empoderamento dos grupos oprimidos a partir de uma coletividade – de um empoderamento de classe social. Aliás, a referida preocupação de Freire, como mencionaram Roso e Romanini na citação acima, está vinculada com a simplicidade com que poderia se tratar o termo, como se estivesse apenas restrito a uma autolibertação do indivíduo, ou seja, apenas como ato individual. Ao contrário, a contribuição de Freire está justamente em conceber o *empowerment*/empoderamento como uma ação que precisa ser coletiva e aí está, também, seu uso pelos movimentos sociais. Freire alertava:

Mesmo quando você se sente, individualmente, mais livre, se esse sentimento não é um sentimento social, se você não é capaz de usar sua liberdade recente para ajudar os outros a se libertarem através da transformação global da sociedade, então você só está exercitando uma atitude individualista no sentido do empowerment ou da liberdade. (FREIRE; SHOR, 2001, p. 135)

Guareschi, responsável por definir o conceito de empoderamento no *Dicionário Paulo Freire*, como conhecedor e estudioso da obra do educador, também atenta que o termo não diz respeito ao sujeito que “recebe” de outro algum recurso (com merecimento dele ou sem), dentro de uma perspectiva individualista, mas no sentido de ativar a potencialidade criativa de alguém, como também de desenvolver e potencializar a capacidade das pessoas” (GUARESCHI, 2018, p. 182). Permito-me frisar, e já antecipar aqui, que este será, inclusive, um enfoque importante das minhas articulações de pesquisa, quando me detiver nos efeitos discursivos do empoderamento negro. Quer dizer, o fato de que o discurso do empoderamento se configura também na sociedade contemporânea como ordem do “investimento de si” neoliberal e

individualista, em contrapartida ao discurso de luta e à resistência identitária, que são de cunho coletivo.

Vale identificar que a principal divergência que Freire propõe do *empowerment* norte-americano²⁰ para o contexto brasileiro é o vínculo que estabelece entre empoderamento e classe social – um dos marcos da abordagem freireana sobre o conceito. “Não individual, nem comunitário, nem meramente social, mas um conceito de *empowerment* ligado à classe social” (FREIRE; SHOR, 2001, p. 137). E é essa relação que é tomada como bandeira dos movimentos sociais, porque ela implica a obtenção de poder por um tensionamento que deve iniciar por estes próprios grupos, denominados “oprimidos” – ou historicamente discriminados – e que deve ocorrer na coletividade. Segundo Paulo Freire, “a questão do *empowerment* de classe social envolve a questão de como a classe trabalhadora, através de suas próprias experiências, sua própria construção de cultura, se empenha na obtenção de poder político” (FREIRE, SHOR, 2001, p. 138). E, principalmente, por que não pode ser um processo somente individual, mas sim, precisa repercutir no coletivo – especificamente, no caso que proponho estudar, na coletividade racial. O empoderamento pessoal, por si só, portanto, não é o suficiente para ser libertador – “não acredito na autolibertação. A libertação é um ato social” (FREIRE, SHOR, 2001, p. 135).

Guareschi (2018, p. 183) ainda segue na definição do termo, referindo que o empoderamento só ocorre com a tomada de consciência de um grupo, “é o resultado de uma *práxis* de reflexão e de inserção crítica das pessoas, provocadas pelos problemas ou pelas perguntas problematizadoras, que as colocam em ação”. É neste sentido que o termo é capturado pelos movimentos sociais e, especialmente, pelos movimentos identitários. É a aproximação com a ideia freireana de conscientização – de pensar criticamente os ordenamentos sociais – e de produzir ações práticas entre seus pares (estes que se identificam na vulnerabilidade).

2.2.2 O uso do empoderamento nos estudos de gênero e no campo identitário

Embasado pelas teorias de Paulo Freire, o conceito de empoderamento será, mais recentemente, tensionado pelos movimentos identitários. E é por onde começo a investigação da minha tese. Início pela perspectiva feminista: Srilatila Batliwala (1997, p. 188), ativista,

²⁰ Freire diferenciava a construção da ideia de classe social na América Latina e nos Estados Unidos. Para ele, “numa sociedade tão complexa como a norte-americana, é difícil fazer uma análise das classes. Isto não quer dizer que a sociedade norte-americana não tenha classes sociais. Existem classes aqui (EUA), mas não com a fronteira quase física, a poderosa realidade que temos das classes sociais da América Latina (FREIRE, SHOR, 2001, p. 137).

intelectual e pesquisadora do termo, destaca que o empoderamento das mulheres inicia com a relação entre o feminismo e a educação popular na América Latina, este último, a partir das problematizações de Freire. Se, nas análises freireanas, as questões de gênero não foram apresentadas, com as educadoras populares feministas o tema ganha ênfase. Segundo a autora, o termo “empoderamento”, de forma mais sobressaliente, está associado à palavra “poder”, mas, amplamente, se define pelo controle sobre os bens materiais, os recursos intelectuais e a ideologia.

Los bienes materiales sobre los cuales puede ejercerse el control pueden ser físicos, humanos o financieros, tales como la tierra, el agua, los bosques, los cuerpos de las personas, el trabajo, el dinero y el acceso a éste. Los recursos intelectuales incluyen los conocimientos, la información y las ideas. El control sobre la ideología significa la habilidad para generar, propagar, sostener e institucionalizar conjuntos específicos de creencias, valores, actitudes y comportamientos, determinando virtualmente la forma en que las personas perciben y funcionan en un entorno socioeconómico y político dado. (BATLIWALA, 1997, p. 192)

Para Batliwala, portanto, o empoderamento é justamente o processo de desafiar as relações de poder existentes e obter um maior controle sobre as fontes de poder. “Las mujeres siempre han procurado, desde sus posiciones tradicionales como trabajadoras, madres y esposas, no solo influenciar sus circunstancias inmediatas, sino también ampliar sus espacios” (BATLIWALA, 1997, p. 193). Assim, o empoderamento é interpretado como um processo que vai incorporando os próprios resultados. Processo que, assim como já indicava Paulo Freire, precisa acontecer no coletivo.

De aquí se desprende que el proceso de empoderamiento tiene que permitir a las mujeres organizarse en colectividades para que, de esta manera, rompan con el aislamiento individual y creen un frente unido por medio del cual puedan desafiar su subordinación. Así, con el apoyo de la colectividad y de los agentes activistas, las mujeres podrán reexaminar sus vidas críticamente, reconocer las estructuras y fuentes de poder de subordinación, descubrir sus fortalezas y, por último, iniciar la acción. (BATLIWALA, 1997, p. 201)

Nesse ponto de vista, Magdalena León (2000) caracteriza o empoderamento que não consegue se conectar com o contexto e não se relaciona com o coletivo de um processo político como apenas uma mera ilusão – “el empoderamiento como auto-confianza y auto-estima, debe integrarse en un sentido de proceso con la comunidad, la cooperación y la solidaridad” (LEÓN, 2000). Uma discussão que caminha nesse mesmo sentido é, por exemplo, a relação entre feminismo e raça. A intelectual bell hooks (2018, p. 49) nos lembra que, “quando o movimento feminista começou, os problemas apresentados como mais relevantes eram aqueles diretamente ligados às experiências de mulheres brancas com alto nível de educação (a maioria

com privilégios materiais)”, ou seja, um feminismo que não abarcava a coletividade das mulheres em seu todo – caso da pauta das mulheres brancas pelo direito de trabalhar fora de casa, algo já comum entre grande parte das mulheres de classe baixa e/ou negras.

Não foi a discriminação de gênero nem a opressão sexista que impediram mulheres privilegiadas de todas as raças de trabalhar fora de casa. Foi o fato de os trabalhos disponíveis para elas terem sido os mesmos trabalhos de mão de obra não qualificada e pouco remunerada disponíveis para todas as mulheres trabalhadoras. (HOOKS, 2018, p. 66)

Não esqueçamos o discurso de Sojourner Truth, negra e ex-escravizada, em 1851, quando questiona se mulheres negras não são vistas como mulheres – “Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher?”²¹, indagava. Acontece que o discurso feminista ganha, como frisa Sueli Carneiro, um caráter universalista que não atenta para a interseccionalidade que atravessa mulheres negras, quer dizer, afetadas tanto pelo marcador de gênero como pelo racial. “O discurso feminista sobre a opressão da mulher oriunda das relações de gênero que estabelece a ideologia patriarcal não dá conta da diferença qualitativa que esse tipo de opressão teve e ainda tem na construção da identidade feminina da mulher negra” (CARNEIRO, 2018, p. 51).

Uma teoria feminista negra emerge na chamada Segunda Onda do feminismo, na década de 80.

O feminismo negro surge, então, como uma alternativa às vozes negras silenciadas, promovendo um debate acerca da situação em que mulheres negras se encontram, a desconstrução de estereótipos, a desnaturalização e o combate à violência, a representatividade e o empoderamento, seja de feministas negras, seja de mulheres negras que nunca ouviram falar a palavra ‘feminismo’, para que enfim nós, mulheres pretas, não tenhamos mais de esbravejar aos quatro cantos e a plenos pulmões o mesmo questionamento de séculos atrás: e não somos nós mulheres? (LOPES, 2020, p. 100)

É nesse contexto que o empoderamento, no campo identitário, passa a ser utilizado pelos movimentos de cunho racial e, também, que passo a problematizá-lo nesta pesquisa. A partir de 2017, no Brasil, a coleção *Feminismos Plurais* lança uma série de obras destinadas a tratar da interseccionalidade raça e gênero. Entre os escritos que ganham notoriedade, como os de Djamila Ribeiro²², aparece também o trabalho de Joice Berth, que trata do conceito de

²¹ O discurso de Sojourner está na íntegra em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 03 fev. 2020.

²² A filósofa Djamila Ribeiro, escritora e colunista, lança as obras *O que é lugar de fala?* e *Quem tem medo do feminismo negro?*, através do projeto e coleção *Feminismos Plurais*; “a coleção visa abordar, em uma série de pequenos livros, diversos aspectos e perspectivas dos feminismos, tendo como pilar principal mulheres negras e indígenas e homens negros como sujeitos políticos” (GELEDÉS, 2017).

empoderamento – chancelando a emergência do mesmo entre os sujeitos e movimentos sociais, ou seja, um empoderamento negro de cunho identitário. A autora, na obra *O que é empoderamento?*, define:

Empoderar dentro das premissas sugeridas é, antes de mais nada, pensar em caminhos de reconstrução das bases sociopolíticas, rompendo concomitantemente com o que está posto, entendendo ser esta a formação de todas as vertentes opressoras que temos visto ao longo da história. (BERTH, 2018, p. 16)

Berth (2018), a partir dessa afirmação, constrói algumas características que também vão ao encontro das proposições freireanas anteriormente apontadas, como a necessidade interna da tomada de consciência para as estratégias de enfrentamento, independente dos estímulos externos da academia, política, entre outros. Atenta também para a necessidade de que as estratégias para “a libertação individual” estejam “a serviço da emancipação coletiva”, a fim de evitar a reprodução de práticas “internalizadas de racismo e sexismo” (BERTH, 2018, p. 18).

Mais ainda, este Feminismo Negro entende que não há avanço social ou rompimento das estruturas desiguais enquanto não se reconhece a exclusão histórica de determinados grupos. Berth (2018, p. 52) encara o empoderamento como uma continuidade da estratégia do *lugar de fala* – “são para além da função enquanto instrumentos de luta pelo direito de existir, a complementação para o hiato que os cânones do pensamento universal deixara”. A pensadora ainda segue:

O empoderamento, assim como o lugar de fala, coloca-se em uma posição estratégica de descortinador da bipolaridade social que ao mesmo tempo anseia pela igualdade em um sintoma confuso de crise ética, mas não se mostra disposta a olhar para seus acúmulos e questioná-los no sentido de promover um recuo em nome de uma transformação social completa e possível. (BERTH, 2018, p. 53)

Assim, o que o empoderamento negro e o lugar de fala fazem é tirar a condição de neutralidade da raça. Colocam negros em espaços antes restritos e apontam para os privilégios sempre garantidos a brancos e naturalizados nas relações sociais. O empoderamento negro como pauta de luta social não só chama a negritude para a participação, mas é um mobilizador também da branquitude, que passa a ser identificada, contestada e chamada para o debate racial. Não sem sentido, passo a ver o empoderamento, encarado como discurso, como um potente objeto de pesquisa e análise.

2.2.3 A emergência de um problema de pesquisa

A partir da possibilidade de pensar o empoderamento como prática é que inicio as aproximações do termo com a pesquisa, obviamente, traçando as afinidades e afastamentos necessários. Para tal, tomo outros autores que pensam *com* e *a partir de* Paulo Freire e que me ajudam a olhar para um conceito e problematizá-lo por outras nuances. No mesmo caminho do já citado Guareschi, a professora Rute Baquero (2012, p. 184) entende o empoderamento freiriano para além de um mero conceito, mas algo que “envolve o agir, implicando processos de reflexão sobre a ação, visando a uma tomada de consciência a respeito de fatores de diferentes ordens – econômica, política e cultural – que conformam a realidade, incidindo sobre o sujeito”.

Em seu livro, *Na minha pele*, Lázaro Ramos escreve sobre o empoderamento:

Então, “empoderar” é uma palavra que, como “sororidade” (aliança entre mulheres com base em empatia e companheirismo) e “representatividade”, ainda vai nos ajudar a encontrar novas regras de convivência, claro que gerando muitos debates, conflitos e buscas de novos significados para relações já estabelecidas. Um grande desafio, mas que nesse momento me instiga e me convida mais uma vez a entender quem somos e como reagimos aos movimentos. (RAMOS, 2018, p. 117)

As palavras do ator dizem muito sobre o empoderamento como prática capaz de produzir novos ordenamentos sociais, mas, principalmente, a sua capacidade de desestabilizar relações historicamente definidas e de chamar os sujeitos, negritude e branquitude, para o debate. Horochovski e Meirelles (2007) não creditam ao empoderamento a possibilidade de uma total emancipação do sujeito, mas vislumbram, através dele, uma diminuição das desigualdades ou dos graus de empoderamento. Os autores entendem que:

Empoderamento é uma variável multidimensional, de escopo variável – indo desde os indivíduos até a esfera global. Não pode, portanto, ser generalizada, como algo que se tem ou não de forma absoluta. Entre esses dois extremos há uma miríade de possibilidades, enfim, de graus de empoderamento, na medida em que o mesmo pode ser dito para categorias que lhe são correlatas, como autonomia e emancipação – nunca se é totalmente autônomo ou emancipado (tampouco empoderado), pois todos os que vivem numa sociedade defrontam-se com coerções maiores ou menores. Tampouco se vive em condições de total heteronomia. A questão que normativamente se coloca é equilibrar o jogo, para que a distância entre os mais e menos empoderados se reduza. (HOROCHOVSKI; MEIRELLES, 2007, p. 494)

E é por essa não generalização do conceito que me proponho realizar esta pesquisa. Como já mencionado, uma das centralidades do empoderamento é a ideia de poder. O mesmo ocorre quando se trata dos estudos foucaultianos e do quanto o poder era uma preocupação do filósofo, sendo um dos temas mais pesquisados e debatidos por ele. Se na perspectiva freireana e, de modo geral, no campo dialético, é possível vislumbrar uma emancipação do sujeito das relações de poder, o mesmo não ocorre nas teorizações foucaultianas. Para Michel Foucault, estamos imersos em relações de poder – poder que todos detemos – e que, mais do que hierárquico, circula, acontece em rede.

É um conjunto de ações sobre ações possíveis: ele opera sobre o campo de possibilidades em que se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente, mas é sempre um modo de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (FOUCAULT, 2013a, p. 288)

Nesse sentido, de um poder que é exercido por todos, com forças variadas, é que Horochovski e Meirelles apontam alguns tipos e definições de “graus de empoderamento” que podem ser atingidos.

- **Poderes identitários:** são os recursos responsáveis pelo aumento da autoestima dos sujeitos e de seu autorreconhecimento de um ponto de vista ético-cultural. Aspectos essenciais desta classe de recursos são a autoestima, a autoconfiança, a proatividade, o sentimento de pertença e de devir, entre outros. A ideia força aqui é a de que não bastam os demais recursos do empoderamento se os indivíduos e grupos não acreditarem que os possuem e têm plenas condições de alocá-los em suas estratégias de ação, sós ou com outros.
- **Poderes econômicos:** relacionam-se ao nível de sustentabilidade material conquistada, considerada a partir da melhoria nos padrões de trabalho, renda e consumo [...]
- **Poderes sociais:** referem-se, a princípio, ao status do ator no contexto em que se encontra. No entanto, seu aspecto mais importante é o acesso a informações necessárias a decisões racionais, que coadunem, enfim, com os objetivos almejados nas ações dos atores [...]
- **Poderes políticos:** traduzem-se na participação ativa, consciente e eficaz nas decisões que afetam os indivíduos e grupos envolvidos. Além de uma cultura política democrática, informação e razoáveis níveis de sofisticação política e capital social, esses recursos são fortalecidos pela existência de um desenho institucional e uma estrutura de oportunidades políticas em que a participação cidadã não se restrinja a processos eleitorais para escolha de representantes, mas que preveja a existência de mecanismos formais de participação mais direta e contínua no controle (accountability), formulação e implementação de políticas. (HOROCHOVSKI; MEIRELLES, 2007, p. 498-499)

No exercício desses poderes, penso que algumas práticas de empoderamento negro podem ser destacadas como mobilizadoras da pesquisa, é o caso da apropriação do corpo negro e de uma estética negra, ascensão desses sujeitos como consumidores, diversas políticas

públicas de promoção racial e a demanda desses grupos por ocuparem espaços diversos – situações explícitas na materialidade que proponho analisar. Essas definições de graus de empoderamento negro e o seu uso em áreas diversas mostram que este não é um conceito estático e que poderia ser mobilizado para uma pesquisa acadêmica. A possibilidade de pensar práticas de empoderamento – ou, para tomar a ideia foucaultiana de poder, de que o empoderamento pode acontecer em rede, pode circular sobre os sujeitos brancos e não brancos, estabelecendo relações de poder não necessariamente hierárquicas – é que me instiga a tomar o empoderamento como objeto de pesquisa.

Aliás, vale esclarecer, que não desejo fazer neste trabalho uma tradução do conceito de Freire para uma perspectiva foucaultiana. Cabe aqui definir os usos que farei do termo: o empoderamento será entendido como discurso que, adotado por determinados grupos sociais – especificamente os movimentos negros –, constitui-se como produtor de práticas e efeitos no âmbito da sociedade. Aproximo-me da obra e teoria de Paulo Freire para contextualizar a emergência do termo e como ele reflete na construção de determinado discurso e enunciados, mas me afasto de suas concepções em outros tantos aspectos, como, por exemplo, o empoderamento como uma prática emancipatória e de uma liberdade alcançável, visto que, para o filósofo francês Michel Foucault, não há esse local de emancipação do poder – estamos sempre envoltos nessa relação e nas amarras do poder.

Logo, apresentada a emergência do termo, entendo que seja possível, como citei na introdução, aproximar o objeto bruto do que pretendo fazer na pesquisa ao analisar o empoderamento negro como um discurso, a partir da perspectiva foucaultiana. Isso significa que conhecer esse objeto bruto nos dá também a dimensão de enunciados que circulam junto com esse discurso, práticas que são constituídas a partir dele e como estão implicados nos dois conceitos que tomo como centrais da pesquisa e apresento ainda neste capítulo: o conceito foucaultiano de *discurso*, e o de *performatividade*, de Judith Butler.

2.3 “Estranhou o quê? Preto pode ter o mesmo que você”: o discurso do empoderamento negro

Os efeitos do empoderamento me interessam. Como esta palavra, em suas várias definições e áreas de apropriação, contribui para a construção de narrativas identitárias que visam assumir suas próprias histórias. Em especial, como o empoderamento negro é um mobilizador de relações raciais que se desacomodam e que passam a um enfrentamento de narrativas. Como negritude e branquitude, enquanto construções identitárias, serão atravessadas

por esta palavra emergente nas últimas décadas. De pronto, entendo que o empoderamento negro passa a ser meu objeto de estudo nesta tese. Não será, portanto, um conceito analítico. Será tomado como um discurso, como a “reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos” (FOUCAULT, 1996, p. 49).

Diante dos nossos olhos, enquanto país moldado pelo mito da democracia racial, nasce uma outra verdade sobre o tensionamento racial brasileiro. A verdade produzida por uma negritude que reverbera autoestima, posicionamento político, atuação midiática, exigência de lugar de fala, ascende como sujeito na pesquisa e não mais como objeto; nasce uma verdade que mobiliza racialmente a branquitude, que clama por uma postura antirracista e que denuncia o racismo, ainda que caracteristicamente velado no nosso país. Para Michel Foucault (1996, p. 9), toda sociedade produz discursos de forma “controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos” capazes de regular o acontecimento discursivo e criar condições de possibilidade para que um discurso seja tomado como verdade enquanto outros são excluídos. Por sua vez, o filósofo nos lembra, então, que os discursos não são os que traduzem as lutas – “mas aquilo por que se luta” (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Logo, o discurso é campo de disputa. Disputa pela autoridade do dizer verdadeiro. No caso desta pesquisa, os tensionamentos discursivos acontecem na produção de novas narrativas identitárias sobre o campo racial brasileiro. O discurso que se constrói a partir de condições de emergência de um espaço e no tempo histórico não está dado e não é único. Não é imobilizante, mas de movências diante “de conflitos próprios à existência de tudo que tem vida social” (FERNANDES, 2012, p. 16).

As relações étnico-raciais no Brasil foram, por exemplo, construídas sobre o discurso da democracia racial, ou seja, de uma ideia de não racismo entre as relações sociais. Discurso que, em dado momento, durante a necessidade da formação de um Estado-nação, da necessidade de constituir o sentimento de pertença nacional, por volta da década de 1930, fez produzir condições para o governo e para a condução de condutas da população (SILVA, 2018; BERNARDES, 2013; MARTINS, 2011). Ocorre que, nas últimas décadas, esse discurso está sendo revisto a partir de dados estatísticos, movimentos sociais, denúncias, fortalecimento identitário e políticas públicas que problematizam a narrativa sobre a democracia racial e apontam para o racismo estrutural no Brasil. Como menciona Foucault, quanto ao discurso, não há que “remetê-lo à longínqua presença da origem, tratá-lo no jogo de sua instância” (FOUCAULT, 2014a, p. 31). Quer dizer, presenciamos no tempo histórico presente as condições de possibilidade para a emergência de um outro discurso para o governo das relações étnico-raciais no Brasil, que entendo ser o discurso do empoderamento negro.

Isso não implica dizer que, a partir de então, ele é o único discurso sobre relações étnico-raciais a atravessar os sujeitos, tampouco que o discurso da democracia racial foi anulado, mas considero um discurso possível e construtor de estratégias sobre o estar no mundo e de modos de performatividade. Foucault (2014a, p. 147-148), quando concebe o discurso, em *Arqueologia do saber*, indica que este:

Aparece como um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas “aplicações práticas”), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política.

A emergência do discurso do empoderamento negro é condicionada por lutas identitário-políticas. Essas regras de aparecimento ou, mais especificamente, as condições de emergência para tal discurso são processos históricos vinculados aos movimentos de contracultura e a uma tomada mundial de pautas das identidades; no Brasil, há relação com a criação do Movimento Negro Unificado - MNU (1978) e a ascensão dos movimentos sociais com a reabertura política do país (1985), e ainda com o fato de que governos democráticos da década de 1990 e, em especial, nos anos 2000, assumiram as demandas identitárias e de combate ao racismo²³. Esses contextos se traduziram em políticas públicas de promoção racial, na ocupação de outros espaços – como os da Academia – e, logo, potencializaram a produção de outras narrativas sobre essas identidades. Além disso, os usos e efeitos do discurso do empoderamento também foram intensificados nos espaços midiáticos e das redes sociais – o que tomaremos como materialidade desta tese para acessarmos Taís e Lázaro.

A captura dessas transformações históricas e espaciais implica a produção de outros saberes e a disputa por outras produções de verdades. Esse discurso se dissemina nas conversas, nas escolas e nas proposições curriculares, nos programas televisivos, no espaço acadêmico, na literatura, nas campanhas publicitárias, entre tantos outros espaços – alguns deles selecionados, inclusive, para a materialidade analítica desta tese, ou seja, materializando-se em práticas²⁴.

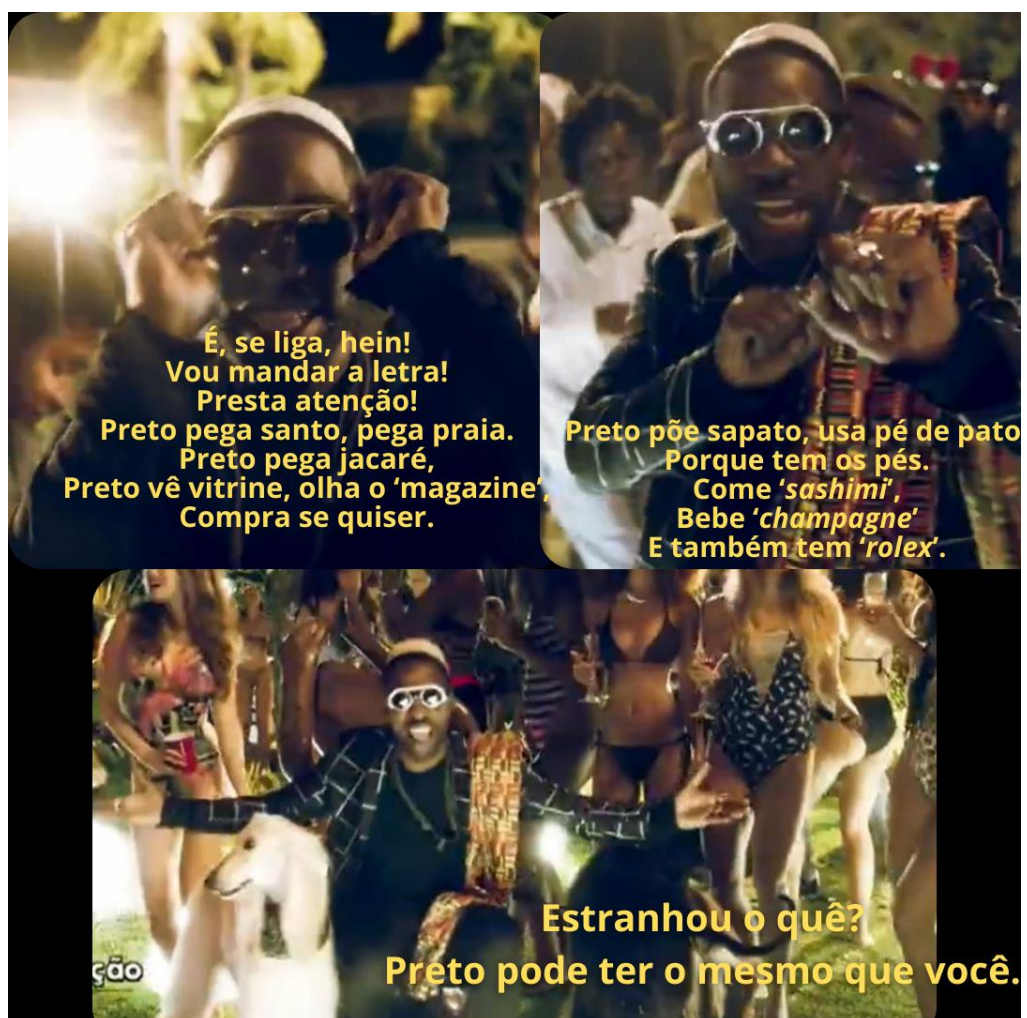
²³ O então presidente Fernando Henrique Cardoso, em 1996, durante discurso no *Seminário Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos*, reconhece oficialmente e internacionalmente que o Brasil é um país racista. Já nos anos 2000, acontece a *III Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata* – conhecida como Conferência de Durban, e o Brasil teve de assumir políticas governamentais de combate ao racismo.

²⁴ Fernandes frisa que “o discurso é exterior à língua, mas depende dela para sua possibilidade de existência material, ou seja, o discurso materializa-se em forma de texto, de imagens, sob determinações históricas” (FERNANDES, 2012, p. 16).

2.3.1 Empoderamento como discurso

A expressão do subtítulo 2.3, “*Estranhou o quê? Preto pode ter o mesmo que você*”, foi retirada do trecho de uma música criada pelo cantor Mister Brau, papel de Lázaro Ramos, depois de vivenciar uma situação de racismo. Os vizinhos, para se redimirem, organizam uma festa em homenagem a ele e à esposa Michele, mas estes percebem ser os únicos negros convidados, além do pessoal que está trabalhando no evento (ANEXO B).

Figura 3 – Cena do décimo sexto episódio da segunda temporada da série *Mister Brau*



Fonte: Globoplay.

O trecho da música que diz “*preto pode ter o mesmo que você*” é também a expressão vinculada à ideia que ampara os discursos dos empoderamentos identitários: pode-se ser aquilo que se quer. É a substituição de uma lei da verdade, em que o ordenamento social colocava a negritude no lugar da marginalidade, da pobreza e da violência, por outra em que a própria

negritude define o lugar que quer assumir. Vale frisar que isso não ocorre a partir de uma autonomia de escolha, mas de uma luta por relações de poder que não são fixas e que se reconstroem conforme a recusa a uma forma de poder que, segundo Foucault, “aplica-se à vida cotidiana imediata, que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm de reconhecer nele” (FOUCAULT, 2013a, p. 278). E que estabelece, agora pensando em Butler, sobre o que já escrevo adiante, as performatividades que caracterizam o que é ser negro.

Essa nova ordem do discurso racial atravessada pelo empoderamento impõe outros jeitos de reconhecimento dos sujeitos negros. Se, como escreve Candiotto (2010, p. 51), “a *ordem do discurso* é o critério normativo para impor significações, identificar, dizer o que é verdadeiro e o que é falso, o que está certo e o que está errado, o que é delirante e o que é racional, nada mais do que um modo de operar separações”, isto é, a nova ordem do discurso do empoderamento desmobiliza o discurso do racismo velado. Agora, ele passa a ser conflitivo. Posturas racistas são denunciadas. O racismo estrutural é identificado e, numa racionalidade contemporânea, parece não haver espaço para posturas que não sejam antirracistas. Se antes os modos de separação e classificação se aplicavam apenas à negritude, agora, a branquitude começa a ser nomeada e ter suas condutas também reguladas.

Pontua-se aqui uma regulação que não se restringe ao viés do politicamente correto, está para além daquilo que somente não pode ser dito ou feito em público, mas que se propaga no privado ou nas estruturas sociais. A branquitude passa a ser questionada não como aliada, através de uma simples declaração sobre não ser racista. Até mesmo porque recusar seu próprio racismo já é a prática comum às nossas relações raciais. Não é mais o discurso da tolerância que se exige, porque esse é “um pensamento que não deixa marcas, desapaixonado, descomprometido” (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2011, p. 136). É a convocação para que a brancura seja racialmente desnaturalizada. Para que os privilégios históricos sejam reconhecidos e pauta das políticas das mais variadas áreas. É tensionar a diferença.

Foucault (2014a) afirma que a noção de tradição é responsável por isolar as novidades sobre um fundo de permanência. Não sem sentido, o avanço no campo racial estar sendo duramente atacado no contexto em que se escreve esta tese. Acontece que a disputa discursiva sobre raça e racismo nunca deixou de ser pauta social e política. É histórica a organização de grupos e movimentos negros de resistência (GOMES, 2017), bem como é histórico o governo biopolítico por parte do Estado sobre as relações raciais brasileiras (SILVA,

2018). Tão logo, se o discurso do empoderamento visa tornar-se o discurso sobre raça, imediatamente, será alvo de disputa sobre aquele discurso já histórico do não racismo.

Nesse sentido, Foucault (2014a) lembra que um discurso não é inesgotável – o que implica não ser permanente, mas campo de luta. Mais ainda, Foucault reflete, em *A ordem do discurso*, quando trata da sexualidade, o quanto o discurso, longe de uma neutralidade, é onde se exercem – e o autor frisa “de modo privilegiado” – os mais temíveis poderes; é disputa pelos jogos de poder:

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (FOUCAULT, 1996, p.10)

Assim, se o empoderamento permite a emergência de estratégias de governo, de saberes, de enunciados, permite, então, ser pensado como um discurso que tensiona o campo de luta sobre raça e racismo no Brasil. E, mais ainda, é o atravessamento pelo qual se pode problematizar as construções identitárias de negritude e branquitude, bem como colabora para pensar as relações de identidade e diferença ou de um governo identitário (GRÄFF; LOPES, 2020), característico das últimas décadas.

Romano e Antunes (2002, p. 11) indicam que “empoderamento implica contágio, não assepsia. É fermento social: está mais para inovação criativa que para evolução controlada”. Logo, tomo a frase para determinar que a ideia de empoderamento está vinculada à potência da mudança, da tomada de novas práticas que são postas em diversos âmbitos sociais, políticos, culturais e econômicos. E, como justificado na escrita anterior, é enquanto discurso que tensiono os usos de empoderamento ao longo do trabalho de pesquisa que proponho.

Assim, cabe analisar os efeitos desse discurso na produção das narrativas identitárias da negritude e da branquitude e tensionar como esse discurso ganha “corpo em conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão, em formas pedagógicas que, ao mesmo tempo, as impõem e as mantêm” (FOUCAULT, 1997, p. 12), ou seja, são processos de atravessamento dos discursos raciais, em especial do empoderamento negro, nos sujeitos que se subjetivam na relação de si consigo mesmo e com os outros, e que, a partir disso, fazem o discurso se materializar. Portanto, seja como vinculado

às premissas de Freire, seja tomado como luta identitária (de acordo com Joice Berth), o empoderamento será assumido nesta pesquisa como discurso e como produtor de sujeitos.

2.3.2 O performativo do empoderamento: discurso e a produção de performatividades – o tornar-se negro - parte I

Em entrevista ao jornal *O Globo* (2017)²⁵, Taís Araújo fala:

— *Eu me tornei negra. A gente nasce neste país para tentar ser outra coisa, o que somos não é aceito. Não vê as meninas alisando o cabelo?*
— *diz Taís, que por muito tempo fez relaxamento nos fios.*

Taís pronuncia esta frase carregada de significados, dita em entrevista no ano de 2017, quando as narrativas identitárias já eram tensionadas com outras perspectivas, como o discurso do empoderamento. Em 1983 era lançada, como livro, a dissertação de mestrado da intelectual e psicanalista Neusa Santos Souza, que analisava a ascensão social de negros, que, para a autora, estava condicionada ao esforço para ser branco ou à tomada de consciência e ao exercício de *tornar-se negro*.

Para a intelectual, “*ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro*”²⁶ (SOUZA, 1983, p.77) o que resume a posição de Taís. O “*tornar-se negro*” é um modo de subjetivação diretamente relacionado ao discurso de racialização que emerge no Brasil a partir dos anos 1980. Antes, ao “*homem de cor*”²⁷, cabia assimilar a cultura branca e se incorporar em determinados padrões. O que experimentamos agora é um discurso identitário e político, mas que implicou, por exemplo, na liberação do cabelo *black power* e não mais alisado – como salientado por Taís. Pensar este *tornar-se* algo pelo viés teórico-metodológico em que esta pesquisa se inscreve remete ao trabalho da filósofa Judith Butler e ao conceito de performatividade tecido pela autora quando aborda os estudos de gênero.

²⁵ Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/ela/gente/tais-araujo-fala-sobre-feminismo-luta-contra-racismo-branco-sai-na-frente-21107400>> Acesso em: 03 dez. 2019.

²⁶ Os grifos na citação são de minha responsabilidade, a fim de ressaltar o uso dos termos *ser* e *tornar-se* pela autora.

²⁷“Para incentivar o negro a assumir sua condição racial, o MNU resolveu não só despojar o termo “negro” de sua conotação pejorativa, mas o adotou oficialmente para designar todos os descendentes de africanos escravizados no país. Assim, ele deixou de ser considerado ofensivo e passou a ser usado com orgulho pelos ativistas, o que não acontecia tempos atrás. O termo “homem de cor”, por sua vez, foi praticamente proscrito” (DOMINGUES, 2007, p. 115).

Para a filósofa, “a ‘identidade’ é um *efeito* de práticas discursivas” (BUTLER, 2019b, p. 45), quer dizer, a identidade é produzida por um conjunto de práticas reguladoras que nomeiam as possibilidades de ações, de atividades, de modos de comportamento, modos de vestir, modos de compor e portar o corpo, a fala, ou seja, que conduzem para um padrão os elementos capazes de produzir uma identidade, no caso, normativa de gênero, como estuda Butler, e também racial, como nos interessa nesta pesquisa e conforme já foi investigado por outros pesquisadores.

São estas ações ou atos, como nomeia Butler (2019b, p. 240), que configuram a ideia de performatividade. Para a autora, “o corpo não é um ‘ser’” mas algo politicamente regulado dentro do campo cultural de hierarquia. Daí, ao falar de gênero, complementa: “consideremos o gênero, por exemplo, como um estilo *corporal*, um ‘ato’, por assim dizer, que tanto é intencional como *performativo*, onde ‘*performativo*’ sugere uma construção dramática e contingente do sentido” (BUTLER, 2019b, p. 240). Assim, direcionando para a questão racial, quando Neusa Santos Souza (1983, p. 17) escreve que “a descoberta de ser negra é mais que a constatação do óbvio”, ela remete aos processos de construção da identidade negra que, historicamente, foram branqueados. Assim, os atos performativos dos sujeitos negros eram regulados dentro da cultura branca, e a possibilidade de *tornar-se* negro acontece com a emergência de outros discursos possíveis sobre raça.

As vivências, como Taís Araújo mencionou, de outra possibilidade estética, são um exemplo destes discursos possíveis. De um discurso do “ser um de nós” (HOFBAUER, 2006)²⁸ ao de racialização; de um discurso até então verdadeiro sobre o não racismo para um discurso de empoderamento e que marca a diferença. Ou seja, há a possibilidade de outras ações – há a possibilidade de deixar de alisar o cabelo para assumir o *black power* como uma experiência empoderada de si. Há tantas outras práticas que estão constituindo novos contextos, inclusive no campo da educação.

Foucault enfatiza o discurso a partir do momento em que ele é tomado como verdadeiro e, daí sim, capaz de nos atravessar, capaz de assujeitar e subjetivar – “não há teoria do sujeito independente da relação com a verdade” (FOUCAULT, 2016, p. 13). Ele frisa a relação desses discursos tidos como verdadeiros e a subjetividade, o que é interessante de conectarmos historicamente com os discursos verdadeiros sobre as questões raciais no Brasil, desde a crença biológica da existência de raças diferentes até o discurso de empoderamento identitário negro.

²⁸ “No contexto da construção das narrativas nacionais, negros e mestiços são inclusos no discurso de pertencimento identitário, ao mesmo tempo em que “anula-se” o discurso racial (um processo de desracialização desses sujeitos) por meio de uma exclusão das diferenças. Hofbauer (2006) traduz tal situação como uma transformação do outro em um de nós” (ROSA, 2016, p. 40).

Foucault questiona: como a experiência “que temos de nós mesmos se vê formada ou transformada pelo fato de haver, em algum lugar de nossa sociedade, discursos que são considerados verdadeiros, que circulam como verdadeiros e que são impostos como verdadeiros, a partir de nós mesmos enquanto sujeitos?” (FOUCAULT, 2016, p. 12).

Assim, quando Taís diz “tornar-se negra”, fala de uma relação de si, ou seja, de um processo de subjetivação, que emerge com um discurso racializado que adota a postura da produção da diferença e que deseja construir novas normas. Um discurso que atravessa os sujeitos e que foi possível em determinado contexto e tempo histórico, sendo capaz de produzir novos ordenamentos.

2.3.3 Parêntese à literatura

Tomo a literatura da jornalista e professora Bianca Santana (2015, p. 13-15), na obra *Quando me descobri negra*, em que narra o processo de construção de sua negritude.

Tenho 30 anos, mas sou negra há apenas dez. Antes, era morena. Minha cor era praticamente travessura do sol. Era morena para as professoras do colégio católico, para os coleguinhas – que talvez não tomassem tanto sol – e para toda família que nunca gostou do assunto. “Mas a vó não é descendente de escravos?”, eu insistia em perguntar. “E de índio e português também”, era o máximo que respondiam. Eu até achava bonito ser tão brasileira. Talvez por isso aceitasse o fim da conversa.

Em agosto de 2004, quando fui fazer uma reportagem na Câmara Municipal, passei pela rua Riachuelo, onde vi a placa “Educafro”. Já tinha ouvido falar sobre o cursinho comunitário, mas não conhecia muito bem a proposta. Entrei. O coordenador pedagógico me explicou a metodologia de ensino com a cumplicidade de quem olha um parente próximo. Quando me ofereci para dar aulas, seus olhos brilharam. Ouvi que, como a maioria dos professores eram brancos, eu seria uma boa referência para os estudantes negros. Eles veriam em mim, estudante da Universidade de São Paulo e da Faculdade Cásper Líbero, que há espaço para o negro em boas faculdades.

Saí sem entender muito bem o que tinha ouvido. Fui até a Câmara dos Vereadores, fiz a entrevista e segui minha rotina. Comecei a reparar que nos lugares que frequento as pessoas também não tomam tanto sol. O professor do Educafro toma. Será por isso que ele me tratou com tanta cumplicidade?

Pensei muito e por muito tempo. Não identifiquei nada de africano nos costumes da minha família. Concluí que a ascensão social tinha clareado nossa identidade. Óbvio que somos negros. Se nossa pele não é tão escura, nossos traços e cabelos revelam nossa etnia. Minha mãe, economista, funcionária de uma grande

empresa, foi branqueada como os mulatos que no século XIX passavam pó de arroz no rosto porque os clubes não aceitavam negros.

Eu fui branqueada em casa, na escola, no cursinho e na universidade. É como disse Francisco Weffort: o branqueamento apaga as glórias dos negros, a memória dos líderes que poderiam sugerir caminhos diferentes daquele da humilhação cotidiana, especialmente para os pobres. Ainda em busca de identidade, afirmo com alegria que sou negra há dez anos. E agradeço ao professor do Educafro que pela primeira vez, em 21 anos, fez o convite para a reflexão profunda sobre minhas origens.²⁹

2.3.4 Quando me descobri negra: a performatividade e o tornar-se negro – parte II

Na narrativa partilhada acima, aparece o processo histórico de branqueamento da população negra que, por anos (e ainda hoje), é tido como discurso verdadeiro em torno das relações étnico-raciais brasileiras. Narra, do mesmo modo, como a representatividade é fator fundamental na construção de outras possibilidades identitárias para os sujeitos negros no processo de subjetivação e, inclusive, para uma branquitude que necessita se (re)constituir.

A narrativa demonstra um processo de relação do sujeito consigo mesmo e que se percebe em outra possibilidade de identidade. Trata-se de pensar sobre outras possibilidades de ação, de atitudes corporais, culturais, intelectuais. São efeitos que se materializam a partir de jogos de verdade, ou seja, de um discurso que se toma como verdadeiro. As práticas possíveis de construção de uma identidade a partir de determinados discursos são o conteúdo de que Judith Butler lança mão nos estudos de gênero para pensar o conceito de performatividade. E, assim, pretendo tensionar esse conceito também no campo racial, ou seja, como a raça também pode produzir práticas performáticas.

Nesse sentido, tomo como referência o trabalho da professora Kassandra da Silva Muniz, que estabelece a relação entre performatividade e raça, ao entender que ser negro no Brasil é um ato performático. Isto é,

Ser negro no Brasil não se trata de uma constatação, mas de uma performance política, seja por uma questão de autoafirmação, seja por busca de direitos sempre negados; e essa performance passa por uma busca de uma cultura que se expressa por meio de danças, de ritos, da alimentação, da ancestralidade, da estética, ou apenas pelos traços morfológicos do corpo que remetem ao povo negro. (SOUZA; MUNIZ, 2017, p. 90)

A filósofa Judith Butler (2019b), que embasa suas obras numa perspectiva pós-estruturalista e foucaultiana, contextualiza sua produção no que define ser uma “genealogia da

²⁹ Assim como opto por destacar as falas de Taís Araújo e Lázaro Ramos, o mesmo acontecerá quando aparecerem obras literárias de autores(as) negros(as).

ontologia do gênero”, que implica entender a identidade de gênero como um construto de práticas discursivas e, também, como a autora frisa, reguladoras. Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Butler (2019b, p. 69) busca compreender a produção discursiva que faz com que determinadas “configurações culturais de gênero assumam o lugar do ‘real’ e consolidem e incrementem sua hegemonia por meio de uma autonaturalização apta e bem-sucedida”. Ou seja, a posição binária de gênero que assumimos logo no nascimento – “é menina ou menino?” – faz parte de um ordenamento discursivo e construído, mas que parece estar desde sempre posto como normal e natural. No entanto, de acordo com a filósofa, essas práticas se configuram como ficções reguladoras “que consolidam e naturalizam regimes de poder convergentes de opressão masculina e heterossexista” (BUTLER, 2019b, p. 69).

É muito comum que também tenhamos, desde o nascimento, de nomear a raça da qual entendemos fazer parte. Mais ainda, no Brasil, temos uma grande dificuldade de marcar um pertencimento racial binário entre branco e negro, a exemplo dos Estados Unidos da América. Não esqueçamos a pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, de 1976, quando os brasileiros puderam atribuir espontaneamente a cor com que julgavam se identificar. O resultado foram 136 cores diferentes. “Queimada, queimada da praia e queimada do sol” (SCHWARCZ, 2012, p. 101), assim como na narrativa anteriormente citada, também apareceram entre os colorismos elencados. Trata-se do efeito de um país que evitou historicamente assumir um debate público sobre as questões raciais, mesmo sem nunca ter deixado de produzir um Estado-nação a partir desse tensionamento. Camuflar os conflitos raciais é também uma estratégia para a narrativa nacional calcada na democracia racial – o que entendi, na dissertação de mestrado, como um dispositivo de segurança (ROSA, 2016).

Mais ainda, transitar por um colorismo que, por vezes, permite uma certa aproximação de um ideal identitário que é branco, e se afastar de uma carga de preconceitos ao não se identificar como negro, faz parte da gama de estratégias constituídas para que os sujeitos possam ter alguma mobilidade social ou, até mesmo, em função de um discurso que visava uma “diluição progressiva do peso relativo da população negra no país” (DAFLON, 2017, p. 35). Para os dados oficiais, seria o caso do pardo no país. Weschenfelder e Silva (2018, p. 211) apontam que “o pardo marca a passagem de um oposto ao outro e, ao mesmo tempo, borra qualquer noção de fronteira”. Desse modo, como frisa Schwarcz (2012, p. 102), “cores por aqui representam uma forma de linguagem privilegiada, que repercute cultural, econômica e socialmente.

No entanto, em termos de classificação oficial no país, temos a grande maioria da população que se identifica nas categorias branco, preto e pardo³⁰, sendo que estes dois últimos são unificados numa categoria política como negros. Inclusive, o contexto, que por vezes já mencionei como sendo de uma racialização, a partir dos anos 1980, passou a apresentar uma mudança em função de outros discursos sobre raça passarem a atravessar os sujeitos. De acordo com Rosa, Koop e Silva (2018, p. 7):

Assim, a contar dos anos 80, 90 e 2000, negros e pardos configuram-se como pauta dos debates. Da desracialização constituída nos anos 30, passamos ao momento de desmonte da democracia racial, de reconhecimento do racismo – como no discurso do Presidente Fernando Henrique Cardoso – e da implementação de políticas públicas de cunho compensatório. O racismo emerge como tensionador para a (re)construção de uma nova narrativa identitária nacional.

O que desejo chamar atenção, e em seguida será aprofundado, é que no Brasil a raça está diretamente vinculada a uma marca física, que é a cor da pele. Marcadores como raça e gênero são o que Butler, pelos estudos de gênero, entende constituir algumas das formas pelas quais os indivíduos assumem suas posições como sujeito – isto é, assumem uma identidade e são reconhecidos socialmente. Trata-se de uma identidade que não é fixa e natural, mas constituída no interior dos discursos.

Justamente em função dessa identidade não estar na origem do indivíduo, Butler desenvolve o conceito de performatividade³¹. Para ela, “atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*”. E explica que “a essência ou a identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (BUTLER, 2019b, p. 235). É, portanto, o desempenho de um papel que não existe em si, mas que é produzido. O que não impede a criação de uma falsa ideia de essência interna do ser, aliás é justamente esta uma das proposições. Entrelaçar os discursos e as práticas performativas a ponto de assumirem uma naturalidade e serem legitimadas, mas que, e é importante frisar, são o tempo todo “efeito e função de um discurso decididamente social e público” (BUTLER, 2019b, p. 235). A autora ainda elucida, referindo-se ao gênero:

Em outras palavras, os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente

³⁰Atualmente, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) oferece seis opções que denomina de cor ou raça, nas quais a população brasileira pode se classificar: branco, pardo, preto, amarelo, indígena e sem declaração.

³¹O termo é cunhado pela primeira vez no ano de 1962, nos Estados Unidos, com a publicação das conferências do filósofo John Langshaw Austin, que problematiza o binarismo verdadeiro-falso. Com Butler, o termo ganha outra significação e é importante diferenciar *performance* de *performatividade*. “É importante frisar que Butler não está sugerindo que a identidade de gênero é uma *performance*, pois pressuporia a existência de um sujeito ou um ator que está *fazendo* tal *performance*” (SALIH, 2018, p. 22).

com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora. (BUTLER, 2019b, p. 235)

Logo, Butler (2019b, p. 236) apresenta uma problematização importante quanto à possibilidade de uma verdade do sujeito:

Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável.

A identidade, no caso de gênero, construída como efeito de uma verdade, se dá a partir de um acordo coletivo de exercer determinadas práticas, portanto performativas, que precisam ser repetidas. Ao ponto que, “uma identidade construída, uma *performatividade* em que a plateia social mundana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar, exercendo-a sob a forma de uma crença” (BUTLER, 2019b, p. 243). Parece-me que com a raça não é diferente, principalmente quando analisamos o discurso do empoderamento negro.

Quando Taís Araújo diz ter se tornado negra e que isso implica, por exemplo, assumir um cabelo diferente do padrão loiro e liso, a atriz está falando de uma prática performativa a partir de um discurso tomado como verdadeiro. Salih (2018, p. 22), ao analisar a obra de Judith Butler, resume que “mulher é algo que fazemos mais do que algo que somos”³², ou seja, são as performatividades constituídas a partir de discursos e da interpretação de normas (ou normativo, que é o termo usado pela filósofa), e não de uma “essência do ser mulher”. Em relação à raça, como podemos pensar a possibilidade de se fazer negro, quando este já é marcado pela cor da pele, no caso do Brasil? Implicaria necessariamente realizar práticas performativas ou apenas se restringir ao simples fato de “ser”?

Para tal discussão, entendo que a própria marcação e classificação a partir da cor da pele já é condição reguladora da raça. Da mesma forma que os órgãos genitais são os definidores basilares das possibilidades de gênero, normalmente, masculino e feminino. Assim, mesmo sendo a cor da pele uma característica física, logo natural e biológica, é pelo fato de ela ser elencada como possibilidade para classificar e hierarquizar os sujeitos que ela é entendida como aquilo que se faz, muito mais do que se é.

E é um fazer histórico, isto é, marcado por uma temporalidade e um espaço. Performatizar, no pós-abolição, estava diretamente vinculado a se fazer brasileiro, a diluir características raciais e se aproximar de um padrão homogeneizador que era branco, que era

³² “Todos os corpos são ‘generificados’ desde o começo de sua existência social (e não há existência que não seja social), o que significa que não há ‘corpo natural’ que preexista à sua inscrição cultural” (SALIH, 2018, p. 89).

não se nomear racialmente. A partir dos anos 1980, é a construção de outra identidade que se racializa; que toma a negritude como norma e a traduz em performatividade pela fala, na estética corporal, na vestimenta, no consumo cultural, por exemplo, naquilo que poderíamos entender como “atos de raça”, para assimilar ao que Butler menciona nos estudos de gênero.

O discurso do empoderamento negro se materializa quando a coletividade racial performatiza e se nomeia como empoderada, constituindo uma verdade, mesmo que dados sociais e econômicos, quando se trata da população negra, ainda os coloquem em lugar de desvantagem em relação à população branca. Todavia, a performatividade de “tornar-se um negro empoderado” vai se potencializando, visto que, como menciona Butler (2019b), essa identidade não é o resultado, mas o exercício do feito a ponto de se tornar crença. O que podemos pensar ter ocorrido com o branco ao ponto de tornar-se a identidade natural, padrão. Trata-se de encarar determinados atos como se fossem a essência do ser e repeti-los ao ponto de se consagrar como verdade.

Rita Quadros da Rosa, em dissertação de mestrado sobre mulheres negras, analisa a relação entre performatividade e raça a partir do contexto de racialização:

A consolidação do discurso da negritude delineou os atributos raciais reconhecíveis, de forma similar com o que acontece com o gênero limitado ao binário feminino/masculino. O pardo, reivindicado pelos Movimentos Negros, enegreceu na medida de suas realizações performativas de acordo com os pressupostos da negritude como matriz identitária. (ROSA, 2018, p. 56-57)

Essa possibilidade de produção de outros discursos e performatividades de raça pode construir a condição de resistência. Somos, de acordo com Michel Foucault e Judith Butler, sujeitos produzidos no âmbito das relações de poder, nos assujeitamos e subjetivamos por discursos tomados como verdadeiros e materializados em práticas performativas. Se no contexto dos séculos XX e XXI vemos funcionar sobre a raça mais de um discurso, que hoje é muito mais potente no âmbito da diferença e das pautas identitárias, significa que a persistência e a repetição de determinados atos de gênero ou, no caso, de raça, “criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade”, o que pode provocar “matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero” (BUTLER, 2019b, p. 44) – e acrescento, para a pesquisa, de raça. Viso, portanto, pensar, ao longo da tese, o discurso do empoderamento, e os efeitos por ele causados, que atravessam os sujeitos, produzindo identidades.

3 O DISCURSO DO EMPODERAMENTO COMO TENSIONADOR IDENTITÁRIO: ENREDOS SOBRE NEGRITUDE E BRANQUITUDE

Um dos legados de Michel Foucault para aqueles que escolhem usar suas ferramentas como possibilidade de pesquisa é o desafio para o pensamento crítico – ou melhor, para uma atitude crítica. Nós nos constituímos enquanto sujeitos a partir de regimes discursivos da verdade – verdade que é produzida, disseminada e estruturada por meio de técnicas e procedimentos que conduzem nossas condutas e nos governam. A crítica, para o filósofo, é o meio para a resistência. É o modo pelo qual se pode desconfiar, limitar e até transformar as artes de governar (FOUCAULT, 1990).

Logo, quando assumimos o compromisso de tensionar os discursos tomados como verdade sobre raça, temos a proposição de tensioná-los de fato, no seu sentido efetivo de tensão – de transformar verdades ditas em problemas que merecem debates, discussões no campo público e da Academia – imbrincado nas relações de poder. Foucault alerta:

Se a governamentalização for realmente o movimento pelo qual se trata, na realidade mesma de uma prática social, de sujeitar os indivíduos pelos mecanismos do poder que invocam para si uma verdade, então, diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; a crítica será a arte da não servidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo que poderia ser denominado, em uma palavra, de política da verdade. (FOUCAULT, 1990, p. 5)

A identidade é o produto dos discursos tomados como verdadeiros, e caberá neste capítulo, como ao longo da tese, uma atitude crítica de tensionamento desses dizeres sobre a raça, interrogar as verdades produzidas sobre as identidades de negritude e branquitude. Isso acontece posicionando os discursos nas suas condições de emergência, como tempo, espaço, contexto histórico, sem a pretensão de classificá-los como certos ou errados, mas no sentido de fazer funcionar a problematização sobre os efeitos de poder que nos atravessam a partir dos discursos de verdade.

Candiotta (2010, p. 115) ressalta que “o estudo da atitude crítica diante dos processos de governamentalização visa apontar que nenhum poder é inevitável quando atua sobre os indivíduos”. Isso implica que, ainda que não haja fuga das relações de poder, há a possibilidade de resistir e a possibilidade de produção de outros discursos – caso do empoderamento – que vai produzir novas verdades, técnicas e procedimentos de governar que vão gerar outros efeitos de poder, onde também cabe o exercício da problematização. Dedico, dessa forma, o espaço

para problematizar como discursos sobre negritude e branquitude foram se reformulando ou mesmo coexistem e articulam relações de poder sobre os sujeitos e o governo da população.

Para me aproveitar do campo midiático, local em que estão inseridos os sujeitos com quem converso na tese, Taís e Lázaro, opto por chamar de enredos esses discursos sobre negritude e branquitude. Assim, no primeiro momento, apresento o conceito de negritude e o contextualizo na relação histórica do Brasil com as questões raciais brasileiras. Na segunda parte do capítulo, é o enredo sobre a branquitude – lugar em que me inscrevo enquanto sujeito – que será pensado na sua emergência e no tensionamento que o conceito identitário trouxe para o campo dos estudos raciais.

3.1 Enredos sobre a negritude

Negritude é, segundo Petrônio Domingues (2005, p. 26), um conceito multifacetado:

- No terreno político, negritude serve de subsídio para a ação do Movimento Negro Organizado.
- No campo ideológico, pode ser entendido como processo de aquisição de uma consciência racial.
- Na esfera cultural, é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana.

Movimentos de negritude foram se construindo sem, por vezes, fazer uso do termo. Assim, foi na França, com um tom “literário a favor da personalidade negra e de denúncia contundente da dominação cultural e da opressão do capitalismo colonialista” (DOMINGUES, 2005, p. 28), que foi fundada a ideologia da negritude.

Foi, também, com forte influência do marxismo que a negritude se configurou para o “despertar da necessidade de uma consciência negra crítica e autônoma” (DOMINGUES, 2005, p. 31). Negritude passa, portanto, a ser consciência racial e uma identidade. Identidade que, vale frisar, não é fixa, mas construída em diferentes contextos históricos e locais, como o caso tão particular do Brasil. É necessário, pois, como destaca Kabengele Munanga (s/d), pensar os “usos e sentidos” desse termo na história das relações raciais brasileiras – principalmente, como tal identidade de negritude foi tensionada ora diante da discursividade da democracia racial ora no discurso do empoderamento negro.

Detalho aqui uma cena da série *Mister Brau*, mais especificamente o nono episódio da segunda temporada, o qual considero colaborar para materializar o que chamo de novo enredo sobre a negritude. Michele e Brau, como famosos, são contratados para se hospedarem e

fazerem uma campanha de *marketing* para um hotel. Ao chegarem no quarto, deparam-se com toda a decoração (roupa de cama, cortinas e almofadas) estampadas com obras do pintor francês Jean-Baptiste Debret retratando a vida dos negros escravizados. O casal fica extremamente desconfortável com a situação (ANEXO C).

Figura 4 – Cena do nono episódio da segunda temporada da série *Mister Brau*



Fonte: Globoplay

O que a cena nos proporciona é pensar que no discurso do empoderamento negro não cabe mais a representatividade única da escravidão ou das mazelas que atacam a parcela negra da população em função do racismo. A negritude projeta e mobiliza uma nova identidade que interpela estética, posicionamento corporal, vestimenta, cultura e mercado consumidor. Essa outra identidade, digo, essa outra negritude, atravessada pelo discurso do empoderamento, exige a revisão da representação nos espaços que ocupa, desde uma decoração ao espaço dos livros didáticos, por exemplo, como aponto quando trato da educação.

Portanto, abordo nestes primeiros subtítulos, a emergência do termo negritude e de que maneira, assim como os discursos sobre raça e racismo, vão se estabelecendo e se modificando em dados contextos e tempo histórico, sendo inclusive discursos capazes de produzir performatividades que constituem identidades negras. Não falamos de uma identidade dada, e sim, trata-se aqui do conjunto de normativas sobre como ser negro e quais as mudanças desses atos performáticos, conforme se modificam também os discursos sobre raça.

3.1.1 Negritude e identidade: o caso do Brasil I

Negritude, em uma definição rápida do dicionário *Aurélio* (2010), é:

substantivo feminino

1. qualidade ou condição de negro.
2. sentimento de orgulho racial e conscientização do valor e da riqueza cultural dos negros.

Já quando se trata do termo identidade, define-se como:

substantivo feminino

1. qualidade do que é idêntico.
2. conjunto de características que distinguem uma pessoa ou uma coisa e por meio das quais é possível individualizá-la.

Porém, ambos os termos são mais complexos e dinâmicos do que as definições apresentadas. São termos historicizados e localizados, duas características que definem muitos de seus usos. São termos de disputa de verdade. Logo, dedico este tópico a apresentar uma breve construção dos termos e de seus usos no campo racial. Mas, principalmente, enfoco a dimensão que eles ganham no contexto das relações étnico-raciais brasileiras. Nesse sentido:

A negritude nasce de um sentimento de frustração dos intelectuais negros por não terem encontrado no humanismo ocidental todas as dimensões de sua personalidade. Nesse sentido, é uma reação, uma defesa do perfil cultural do negro. Representa um protesto contra a atitude do europeu em querer ignorar outra realidade que não a dele, uma recusa da assimilação colonial, uma rejeição política, um conjunto de valores do mundo negro, que devem ser reencontrados, defendidos e mesmo repensados. Resumindo, trata-se primeiro de proclamar a originalidade da organização sociocultural dos negros, para depois defender sua unidade através de uma política de contra-aculturação, ou seja, desalienação autêntica. (MUNANGA, 2019, p. 57)

Com essa vertente, emerge a *Négritude*, um movimento literário surgido na França, nos anos 1930, que contava com produções que valorizavam o patrimônio cultural e a perspectiva negro-africana – contrapondo-se à cultura ocidental.

Em Paris, no período entreguerras, um grupo de estudantes negros oriundos dos países colonizados (Antilhas e África) iniciou um processo de mobilização cultural. Quando esses estudantes começaram a frequentar as universidades europeias - sobretudo as de Paris e Londres - constataram que a civilização ocidental não era um modelo universal e absoluto, tal como era ensinado na colônia. Nesse contexto, despertou-se uma consciência racial, e, por conseguinte, a disposição de lutar a favor do resgate da identidade cultural esvaecida do povo negro. (DOMINGUES, 2005, p. 27)

Com a publicação de algumas revistas (*Légitime Défense* e *L'étudiant Noir*), o movimento era encabeçado pelo martinicano Aimé Césaire, assim como por Léon Damas, da

Guiana Francesa, e Léopold Sédar Senghor, do Senegal. Com toda a organização e movimentação do grupo, a ideia de uma negritude foi sendo reconhecida mundialmente. Domingues, no artigo “Movimento da negritude: uma construção histórica”, traz um trecho da entrevista do poeta Aimé Césaire, oficialmente publicada por René Depestre, em que explica a criação do termo negritude:

Como los antilhanos se avergonzaban de ser negros, buscaban toda classe de perífrasis para designar a un negro. Se hablaba de ‘hombre de piel curtida’ y otras estupideces por el estilo... y entonces adoptamos la palabra *nègre* como *palabra-desafío*. Era éste un nombre de desafío. Era un poco de reacción de joven en cólera. Ya que se avergonzaban de la palabra *nègre*, pues bien, nosotros emplearíamos *nègre*. Debo decir que cuando fundamos *L'Étudiant noir* yo quería en realidad llamarlo *L'Étudiant Nègre*, pero hubo gran resistencia en los medios antilhanos... Algunos consideraban que la palabra *nègre* resultaba demasiado ofensiva: por ello me tomé la libertad de hablar de negritud (négritude). Havía en nosotros una voluntad de desafío, una violenta afirmación en la palabra *nègre* y en la palabra négritude. (CÉSAIRE, 1977 apud DOMINGUES, 2005, p. 28-29)

Assim, emergiu um movimento de cunho cultural que tinha por objetivo construir o orgulho de pertencimento a uma raça. Logo, o movimento ganhou ares políticos e militantes com a luta pela emancipação dos países africanos³³ e teve seus principais escritores candidatando-se e ocupando cargos políticos. Bernd faz a distinção dos termos Negritude e negritude, o primeiro com N maiúsculo (substantivo próprio), para fazer referência ao movimento cultural iniciado na França. E o segundo com n minúsculo (substantivo comum), que é a palavra “utilizada para referir a tomada de consciência de uma situação de dominação e de discriminação, e a conseqüente busca de uma identidade negra” (BERND, 1988, p. 20). Ainda de acordo com a autora, essa negritude já se configurava desde a chegada dos escravizados à América e os primeiros levantes de resistência.

No Brasil, o termo negritude passa a ser utilizado apenas a partir dos anos 1960 por alguns poetas. No entanto, a construção e a valorização de uma identidade negra já começam a ocorrer, por exemplo, com a criação do Teatro Experimental Negro (1944), com a imprensa negra, cito os jornais *Alvorada* (1948), *Clarim* (1924), *A Liberdade* (1919-20), *A Voz da Raça* (1933-37), entre tantos outros. Também vale referir a criação de grupos organizados, como a Frente Negra Brasileira (1937) e, mais tarde, a Associação de Negros Brasileiros (1945) e tantos outros grupos até a efetiva criação do Movimento Negro Organizado, em 1978. É, portanto, também

³³ “Os adeptos do movimento da negritude certificaram-se de que o passado nostálgico e glorioso da África, por si só, não resolveria as mazelas do presente. A necessidade de ação passou a ser um imperativo comum. Alguns ex-estudantes antilhanos tornaram-se administradores nas colônias africanas (como foi o caso de Paul Niger) ou optaram pela vida política, como foi o caso de Aimé Césaire, que se tornou deputado pela Martinica. Outros ex-estudantes africanos em Paris também optaram pelo ativismo político” (DOMINGUES, 2005, p. 34).

pelo espaço cultural e literário que a negritude, enquanto identidade, se constitui no Brasil, ou seja, por um movimento de Negritude. “Em resumo: a Negritude, como tomada de consciência, propiciou a emergência de um discurso literário negro que se transformou no lugar por excelência da manifestação do eu-que-se-quer-negro” (BERND, 1988, p. 53).

Mas, com o tempo, o discurso da negritude se insere em outros contextos sociais:

A partir do final da década de 1970, negritude tornou-se sinônimo do processo mais amplo de tomada de consciência racial do negro brasileiro. No terreno cultural, a negritude se expressava pela valorização dos símbolos culturais de origem negra, destacando-se o samba, a capoeira, os grupos de afoxé. No plano religioso, negritude significava assumir as religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé. Na esfera política, negritude se definia pelo engajamento na luta antirracista, organizada pelas centenas de entidades do Movimento Negro. (DOMINGUES, 2005, p. 37)

Na apresentação da quarta edição da clássica obra de Kabengele Munanga, *Negritude: usos e sentidos*, a também pesquisadora Nilma Lino Gomes define a negritude não a partir da cor da pele, como característica para unificar um grupo, mas, segundo ela, pelo “fato de terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas” (GOMES, 2019a, p. 9). A autora ainda segue afirmando que uma tomada de consciência só pode acontecer a partir do reconhecimento da condição histórica que inferioriza uma raça – “a *negritude* deve ser vista também como afirmação e construção de uma solidariedade entre as vítimas” (GOMES, 2019a, p. 9).

Já efetivamente no corpo da obra *Negritude: usos e sentidos*, o autor Kabengele Munanga (2019), uma das principais referências sobre o tema, realiza a análise do termo, desde suas condições de emergência até críticas e ressalvas que podem ser feitas ao uso do mesmo, principalmente no Brasil, que, com o fenômeno da mestiçagem e um ideário branco, torna mais complexo definir a sociedade em raças binárias – branco/negro. Outro ponto de análise é a relação da negritude com a construção da identidade, relação que, para Munanga, é a que mais mobiliza áreas do conhecimento a fim de, segundo ele, ter orgulho do passado, valorizar a cultura e rejeitar processos de assimilação.

A identidade que se constitui no processo de negritude, entendida nesta pesquisa como em construção e nunca fixa, está relacionada ao se reconhecer como negro e admitir com orgulho o lugar que ocupa – é, como já mencionado por Taís Araújo, um tornar-se negro. É um processo que ocorre com o sujeito que, atravessado por discursos, estabelece uma relação consigo mesmo. Para Munanga (2019, p. 48), “a negritude aparece aqui como uma operação de

desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo”.

Pode, portanto, a negritude, enquanto discursividade formadora de identidade, constituir uma geração de negros que, além de “se tornarem negros”, o fazem performatizando de acordo com as normas do que é ser empoderado. Os elementos do que julgo construir o discurso do empoderamento negro e que desencadeiam processos de subjetivação e performatividade alimentam a construção de uma negritude calcada no passado histórico, no racismo, mas, acima de tudo, na valorização identitária e cultural.

3.1.2 Parêntese à poesia

Aimé Césaire, poeta martinicano que viveu entre 1913 e 2008, foi um dos organizadores do movimento literário e político da *Négritude* e é considerado o primeiro autor a efetivamente usar o termo na obra *Cahier d'un retour au pays natal* (*Caderno de um regresso ao país natal*). Entre os objetivos do movimento estava dar um sentido positivo à palavra negro.

Nascido na Martinica, Césaire ganhou uma bolsa de estudos na *École Normale Supérieure*, em Paris, onde, com outros intelectuais negros, fundou a revista *Légitime Défense* (*Legítima Defesa*), em 1932, e a revista *L'étudiant Noir* (o Estudante Negro), em 1934. Quando retornou à Martinica, Aimé Césaire se envolveu com a política e foi eleito presidente da Câmara Municipal de Fort-de-France, a capital da Martinica, em 1945. No ano seguinte, foi eleito deputado da Martinica na Assembleia Nacional.

Como é na poesia que se traduz a maioria de suas obras, cito, aqui, trecho da poesia de *Cadernos de um regresso ao país natal*.

[...]

Eu digo, hurra! A velha negritude

se cadaveriza progressivamente

o horizonte se desfaz, recua e se dilata

e aqui entre rasgos de nuvens aparece o fulgor de um signo

o navio negreiro range por todas as partes... Seu ventre se convulsiona e ronca... A horrível tênia de seu carregamento rói os intestinos fétidos do estranho menino do mar!

E nem a glória das velas infladas como um avultado bolso de dobrões, nem as manobras perigosas feitas pelo disparo perigoso da polícia marítima o impedem de ouvir a ameaça de seus murmúrios intestinos

*Em vão para esquecer-se disso o capitão pendura em seu grande mastro ao negro mais berrão,
o atira ao mar, ou o entrega ao apetite de seus cães
A negrada que fede a cebola frita volta a encontrar em seu sangue derramado o sabor amargo
da liberdade*

E a negrada está de pé

*a negrada sentada
inesperadamente de pé
de pé no cais
de pé nos camarotes
de pé na ponte
de pé no vento
de pé ao sol
de pé no sangue*

de pé

e

livre

*de pé e não como uma pobre louca em sua liberdade e sua indigência marítima girando à
deriva perfeita e aqui está:
mais inesperadamente de pé
de pé nos cordames
de pé diante do timão
de pé diante da bússola
de pé diante do mapa
de pé sob as estrelas*

de pé

e

livre

(CÉSAIRE, 2001, p. 93-95)

3.1.3 A formação do Estado-nação e a relação com a raça

A construção de uma “comunidade” nacional³⁴ ou “comunidade imaginada”³⁵ implica o governamento da população, ou seja, do seu corpo-espécie, aplicando sobre este um poder positivo³⁶, que seduz e conduz condutas pelo desejo. No caso, desejo de pertencimento a uma nação, de pertencimento identitário. Logo, para o Estado-nação dar conta dessa construção homogênea, apropriar-se do discurso racial é estratégia fundamental.

Ao usar o termo população, entendo-a, de acordo com Foucault, como sujeito e objeto do governo: sujeito “das necessidades e aspirações” e objeto “entre as mãos do governo, consciente diante do governo, do que ela quer, e inconsciente, também, do que lhe fazem fazer” (FOUCAULT, 2012, p. 293). É válido notar que a emergência do que se pode problematizar como uma população no Brasil, que precisava ser constituída e gerida, é evidenciada a partir da abolição da escravatura, em 1888, quando se condicionou um novo espaço ao negro: de escravizado a cidadão; também foi dada uma nova ordem política a partir da Proclamação da República, em 1889, quando houve a necessidade do estabelecimento de uma História brasileira e, mais especificamente, da construção de uma nacionalidade.

O desafio republicano era o de gerenciar estratégias que anulassem os conflitos sociais, ao mesmo tempo criando a ideia de pertencimento identitário. De acordo com Silva (2007), para os intelectuais brasileiros, a raça era o principal tema de debates porque, dadas as postulações deterministas da época, estava diretamente ligada ao desenvolvimento civilizatório do país.

Isso nos permite entender como a raça funcionou enquanto elemento de naturalização da cultura nacional, elemento definidor das qualidades e, também, do devir da nação. Foi no contexto, marcado pelo evolucionismo, positivismo e darwinismo social, que a raça se tornou um problema de fato na construção da nação brasileira ou, conforme Schwarcz (2012, p. 117), “um problema e uma projeção”.

Como problema: desde as objeções do francês Conde de Gobineau à miscigenação no Brasil, as opiniões pouco favoráveis à construção de uma civilização em países mestiços permearam obras e registros de viagens. Cito, também, o caso do naturalista suíço Jean Louis R. Agassiz (1807-1873), ou mesmo as análises hierarquizadoras entre mestiços inferiores e

³⁴ Para usar o termo empregado por Zygmunt Bauman (2005).

³⁵ Para usar outro termo empregado por Benedict Anderson (2008, p. 32), na obra *Comunidades imaginadas*, em que o conceito, empregado no próprio título da obra, é posto como “qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada”.

³⁶ Sobre as noções de poder em Foucault, Jardim (2006, p. 104) apresenta uma importante definição da ideia de poder positivo: “o poder é tão produtivo que, através do seu exercício e das configurações que são subjacentes a tal movimento, faz surgir novas configurações, novas visibilidades, novos indivíduos-sujeitos enquanto efeitos de uma maquinaria social.”

superiores, como no caso do médico e antropólogo Nina Rodrigues (1862-1906) e do historiador Oliveira Viana (1883-1951), que construíram uma imagem do país como condenado pela degeneração racial, visão predominante entre muitos intelectuais.

Gobineau (1816-1882) esteve no Brasil, em 1869, durante uma missão diplomática, em que constatou que “já não existe nenhuma família brasileira que não tenha sangue negro e índio nas veias; o resultado são compleições raquíticas que, se nem sempre repugnantes, são sempre desagradáveis aos olhos” (GOBINEAU apud SOUSA, 2013, p. 22). O Conde chegou a prever a extinção dos brasileiros em menos de dois séculos, dado o fato de que o mulato, fruto da miscigenação, não se reproduziria em gerações posteriores por sua suposta degenerescência racial³⁷.

Já o suíço Louis Agassiz (1807-1873), após uma expedição empreendida ao Brasil, nos anos de 1865 a 1866, publicou *Viagem ao Brasil*, em que deixou perceptíveis suas impressões sobre clima, fauna e flora, no mesmo espaço em que registrou comentários sobre a existência do negro e do indígena e, por consequência, da mestiçagem que se instalava nos trópicos. O zoólogo dissertou sobre o resultado entre as misturas raciais:

O resultado de ininterruptas alianças entre mestiços é uma classe de pessoas em que o tipo puro desapareceu, e com ele todas as boas qualidades físicas e morais das raças primitivas, deixando em seu lugar bastardos tão repulsivos quanto os cães amastinados, que causam horror aos animais de sua própria espécie, entre os quais não se descobre um único que haja conservado a inteligência, a nobreza, a efetividade natural que fazem do cão de pura raça o companheiro e o animal predileto do homem civilizado. (AGASSIZ; AGASSIZ, 1975, p. 184)

Para além das características físicas, a inferioridade do negro, ou mesmo do indígena, são marcadas pela incapacidade intelectual de se igualar aos brancos, tidos como raça superior. O argumento dava condições para o estabelecimento de relações de poder sustentadas em teses que ignoravam uma possível assimilação do negro diante das condições sociais postas numa construção identitária. Para tanto, Nina Rodrigues, por exemplo, que recebeu influências do médico e criminologista italiano Cesare Lombroso, em crítica ao direito natural e à premissa da igualdade jurídica, questionava, na obra *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894): “por ventura pode-se conceder que a consciencia do direito e do dever que teem essas raças inferiores seja a mesma que possui a raça branca civilisada?” (RODRIGUES, 1894, p. 112). Para Rodrigues, brancos e negros não poderiam usufruir dos mesmos direitos, já que os últimos eram biologicamente inferiores, de modo que chegou a propor a construção de códigos

³⁷ Para saber mais, consultar os artigos de Ricardo Alexandre de Sousa, intitulados: “A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau” (2013) e “Agassiz e Gobienau – as ciências contra o Brasil mestiço” (2008).

penais com tratamentos diferenciados para julgar indivíduos superiores e indivíduos biologicamente tachados como inferiores.

Agora, seguindo Schwarcz, quando se refere à miscigenação como projeção, essa era entendida como a possibilidade de salvação civilizatória do país, pois se aspirava que pela miscigenação a população seria branqueada. Com as relações interracialis já instituídas, não houve a possibilidade de ações eugênicas serem implementadas a partir de uma ideia de “eugenia negativa”³⁸, baseada na exclusão do ser considerado inferior (mesmo com alguns homens da ciência em favor disto, caso de Renato Kehl, considerado pai da eugenia brasileira). A miscigenação passa, portanto, a ser vislumbrada como benéfica, e o marco dessa mudança é o discurso do cientista João Baptista de Lacerda, em 1911, como representante brasileiro junto ao Primeiro Congresso Universal das Raças.

Essa questão dos mestiços, considerada do ponto de vista antropológico e social, tem no Brasil uma importância extraordinária, sobretudo porque na população misturada desse país a proporção de mestiços é muito elevada e os descendentes do cruzamento do negro e do branco têm igualmente uma representação social e política considerável. (LACERDA, 1911 apud SCHWARCZ, 2011, p. 234)

Se as características não positivas da raça negra atentavam contra o processo civilizatório brasileiro, coube ao cientista contrariar e dar novas interpretações às teorias raciais provenientes da Europa, calcadas no aniquilamento dos sujeitos inferiores, e afirmar que o Brasil seria um dos centros civilizatórios do mundo. O otimismo perante a miscigenação é evidente, e apresentado ao mundo na fala de Lacerda:

É comum, com efeito, ver nascer de um branco, dotado de uma inteligência medíocre, cruzado com uma negra das mais incultas, um rebento que goza das altas qualidades intelectuais; como se um dos efeitos da mestiçagem no homem fosse precisamente afinar a inteligência, sem elevar entretanto o sentimento ou as qualidades morais e afetivas próprias aos indivíduos das duas raças cruzadas. (LACERDA, 1911 apud SCHWARCZ, 2011, p. 237)

O discurso de Lacerda está condicionado a áreas do saber como a medicina, a antropologia, a sociologia e a biologia, e, por conseguinte, torna-se um produtor de verdades. Verdades que, de acordo com Foucault (2012, p. 224), não podem ser dissociadas do poder e de mecanismos de poder, “porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam”.

³⁸ A “eugenia negativa” se dava pelo extermínio de grupos tidos como ameaças à existência de populações consideradas superiores. Um dos exemplos radicais da eugenia foi o nazismo – em prol de uma limpeza racial, estabeleceu-se uma linha tênue entre o biopoder e o direito soberano de matar (FOUCAULT, 2010).

Entre essas verdades, o mestiço emerge como um melhoramento não só físico, mas, especialmente, um melhoramento intelectual, quando comparado ao negro em sua “essência” racial. Emerge também o imperativo das relações étnico-raciais pacíficas, de convívio harmonioso, contrariando exemplos de vizinhos da América, como os Estados Unidos. Mais tarde, no contexto da construção das narrativas nacionais, a partir dos anos 1930, negros e mestiços são inclusos no discurso de pertencimento identitário, ao mesmo tempo em que “se anula” o discurso racial (um processo de desracialização desses sujeitos) por meio de uma exclusão das diferenças – a ideia do mito da democracia racial.

A raça, portanto, é uma preocupação constante da agenda estadista. Não é possível pensar a formação das narrativas nacionais brasileiras sem, juntamente, tomar como análise as questões étnico-raciais. Mais ainda, é relevante perceber que, ao mesmo tempo que se positivava a miscigenação, isso ocorria com um fim único: branquear a população. A missão quase salvacionista que se tinha na perspectiva do branqueamento, também pensada no processo de colonização africano, é posta na análise de Fanon em diversos momentos em que a máscara branca é inserida sobre o negro pelo colonizador:

Para ele (o negro) só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco. [...] Como dizíamos há pouco, é pelo seu interior que o negro vai tentar alcançar o santuário branco. A atitude revela a intenção. [...] Do negro ao branco tal é a linha de mutação. Ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente. (FANON, 2008, p. 60)

Se a miscigenação só era aceita dada a relação direta com o resultado do branqueamento, para o negro coube apenas o marcador da inferioridade e o lugar da marginalidade – ainda calcados pela ordem do não racismo. Souza e Muniz (2017, p. 88) percebem uma questão existencial nisso: “como socialmente e culturalmente lidamos com o fato de que, embora sejamos todos humanos, alguns só alcançaram o direito de ser considerados como tal pela ciência há pouco tempo?”. Por consequência, quando, nas últimas décadas, esse discurso de não racismo sofreu enfrentamento, coube ao Estado organizar novas formas de captura e governo dos sujeitos.

3.1.4 Contextos de negritude: o caso do Brasil II

Taís Araújo nasceu no Méier, zona norte do Rio de Janeiro, mas ainda criança mudou-se com a família para a Barra da Tijuca, considerado um bairro nobre e ocupado por uma população de classe média-alta. A atriz teve a oportunidade de estudar em escolas particulares,

mas, em diversos momentos e reportagens, reconheceu que despertou tarde para o assunto do racismo. Despertar que ocorreu, segundo ela, muito por influência do marido, o também ator Lázaro Ramos. Em entrevista à *Revista Trip*, em 2016, Taís conta sobre a relação que a família estabeleceu com ela sobre o tema racial:

A relação dos meus pais quanto à questão do negro é tudo o que todo branco dominante gostaria que fosse. Uma relação que é a da ignorância. Eu fui cozida nesse caldo, e demorei para atingir um novo estágio de consciência. Talvez se tivesse tido uma educação diferente pudesse ter feito mais pela causa. Estou falando dessa reconciliação com a história, com minha origem. Não é que meus pais renegassem sua origem, não é isso. Mas deixar para lá é tudo o que a sociedade branca quer: fingir que nada aconteceu e que está tudo bem. Minha mãe falava assim: “Quando a pessoa faz alguma coisa com você relacionada a racismo, você ignora porque ninguém gosta de ser ignorado”. Não, não é assim que funciona. Como passar isso para os meus filhos com leveza e com doçura? Como enchê-los de autoestima e consciência? É um trabalho difícil.”³⁹

O relato de Taís é representativo da condição histórica do ser negro no Brasil. É significativo em relação às formas de subjetivação que por tanto tempo atravessaram e constituíram não só a parcela negra da população, mas todas as relações étnico-raciais no Brasil – a escolha de não falar do racismo.

Já mencionei ao longo do texto a possibilidade de tensionar dois contextos históricos que produziram modos de subjetivação diversos e, tão logo, práticas performativas diferentes sobre o que era/é ser negro. Penso ser possível delimitar dois momentos – o do imperativo da democracia racial e o da afirmação da diferença, este último em que entendo se potencializar o discurso do empoderamento negro. Também vale frisar que um contexto não implica a ruptura do outro, mas em dados momentos um pode se sobressair.

O que também temos de ter claro é que, em ambos os contextos analisados – seja da democracia racial como basilar da construção da identidade nacional, principalmente a partir dos anos 1930, seja da marcação da diferença e da problematização que ela permite, que ocorre

³⁹ Disponível em: <<https://revistatrip.uol.com.br/tpm/entrevista-com-tais-araujo-na-tpm-carreira-casamento-racismo-e-feminismo>>. Acesso em: 29 jan. 2020.

com mais efervescência a partir dos anos 1980 – estamos falando de uma disputa pela verdade. Verdade que implica a produção de saberes, o estabelecimento de normas, de relações de poder, de ordenamentos sociais, de subjetivações e de performatividades.

Foucault entende a verdade como uma construção, de acordo com determinadas condições de possibilidade, espaço e tempo. Para o filósofo, “a verdade é concebida essencialmente como um sistema de obrigações” (FOUCAULT, 2016, p. 13) que conduzem as relações dos sujeitos, seja para os processos de assujeitamento seja para os de subjetivação.

O importante nessa questão da verdade é que certas coisas passam efetivamente por verdadeiras, e que o sujeito deve ou produzi-las pessoalmente, ou aceitá-las, ou submeter-se a elas. Portanto, o que esteve e estará em questão é a verdade como vínculo, a verdade como obrigação, a verdade também como política, e não a verdade como conteúdo de conhecimento nem como estrutura formal do conhecimento. (FOUCAULT, 2016, p. 13-14)

Assim, cabe analisar como o discurso verdadeiro da democracia racial fez potencializar a ideia de não racismo e de um ideário identitário branco. Silva (2018, p. 17) nos leva à reflexão quando questiona: “como a democracia racial incitou processos de subjetivação e aderência dos sujeitos às verdades que apontam para a inexistência do racismo entre nós ao ponto de não nos percebermos como educados numa sociedade profundamente racista?”. Com a miscigenação já como um fenômeno incontornável na formação da população, o Brasil adota a política de posituação da miscigenação⁴⁰, vale lembrar, crendo num futuro branqueamento do país. Ocorre então, com o governo Vargas, a construção de um corpo-espécie da nação preocupado com o controle e a normalização dos sujeitos. Isso implica dizer que houve uma proliferação das tecnologias políticas que, “a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida e todo o espaço da existência” (FOUCAULT, 2014c, p. 155).

Reparemos na formação das cidades e das periferias no pós-abolição; a relação do trabalho e a construção do malandro; a parcela da população que merecia ter intervenções na área da saúde – friso a Revolta da Vacina (1904) –; e o currículo escolar que se constrói a fim de anular qualquer possibilidade de conflito. A História do Brasil é, a partir de então, revisitada e reorganizada sobre uma ideia de paraíso racial, em que a miscigenação é positivada, valoriza-

⁴⁰ Haja vista a participação do Brasil no *First Universal Races Congress* (Congresso Universal das Raças), em 1911, em que o cientista João Baptista de Lacerda (1846-1915) defende como positiva a miscigenação no país, condição, segundo ele, transitória; a ideia era de que, com a superioridade da raça branca ao longo de processos de miscigenação, esta prevaleceria e teríamos um país branqueado (Ver mais em: LACERDA, 1911 apud SCHWARCZ, 2011).

se a herança portuguesa e um modelo escravocrata mais brando (SCHWARCZ, 2012)⁴¹. A antropóloga Lilia Moritz Schwarcz (2012, p. 28) ainda afirma:

Se nos finais do XIX e inícios do XX, o ambiente nacional encontrava-se carregado de teorias pessimistas com relação à miscigenação – que por vezes previam a falência da nação, por vezes o (necessário) branqueamento –, foi nos anos 1930 que o mestiço transformou-se definitivamente em ícone nacional, em um símbolo de nossa identidade cruzada no sangue, sincrética na cultura, isto é, no samba, na capoeira, no candomblé, na comida e no futebol.

A negritude, ou seja, a identidade negra constituída junto da formação de uma identidade nacional, deu-se por inclusão cultural, antes de qualquer outro setor da sociedade, como bem citou Schwarcz. Na tentativa de integração social, há a desracialização – todos tornam-se brasileiros. Todos, para efetivar a construção de um Estado-nação, precisam estar dentro. Bauman faz uma interessante distinção sobre essas posições de “dentro” e “fora”. O primeiro, para o sociólogo, define-se como a sensação de “estar em casa”:

Caminhar num terreno que se domina, conhecido até a evidência ou mesmo a invisibilidade. “Dentro” envolve seres humanos e coisas que são vistos, encontrados e tratados, ou com os quais se interage diariamente, interligados à rotina habitual e às atividades do dia a dia. “Dentro” é um espaço em que raras vezes, se é que alguma vez, alguém se sente prejudicado, em que lhe faltam palavras ou no qual se fica inseguro sobre como agir. (BAUMAN, 2012, p. 33)

O “dentro” não tem espaço para o racismo e o conflito que ele pode gerar. Para estar “dentro”, não é possível apontar a prática racista de outros que também estão “dentro”. Para estar “dentro”, no caso das relações étnico-raciais, é preciso anular a raça e o racismo. Já o “fora”, este pode ser problemático:

“Fora” – “lá fora” –, por outro lado, é um espaço onde se vai apenas ocasionalmente, ou nunca se vai, em que tendem a acontecer coisas que não se podem prever nem compreender, diante das quais não saberia como reagir, caso elas acontecessem – um espaço onde estão coisas das quais pouco se sabe, de que não se espera muito e do qual ninguém se sente obrigado a cuidar. (BAUMAN, 2012, p. 33)

Desse modo, estar “fora” não é desejo de ninguém, nem dos sujeitos nem do Estado. O discurso da democracia racial serve, portanto, como um interessante dispositivo de segurança para fazer com que todos, de forma positiva, pelo desejo, queiram estar “dentro”. Pelo desejo

⁴¹ “Em 14 de dezembro de 1890, Rui Barbosa – então ministro das Finanças – ordenou que todos os registros sobre a escravidão existentes em arquivos nacionais fossem queimados. A empreitada não teve sucesso absoluto – não foram eliminados todos os documentos –, mas o certo é que se procurava apagar um determinado passado e o presente significava um outro começo a partir do zero” (SCHWARCZ, 2012, p. 42).

da verdade é que os sujeitos negros passaram a performatizar uma identidade que não se via na diferença, que era brasileira, só mais um “homem de cor”, que alisava o cabelo, que incorporava outros traços e costumes culturais. Afinal, como bem avalia Woodward (2014, p. 56), o discurso, para ser eficaz, precisa nos recrutar como sujeitos. No prefácio da obra *Tornar-se negro*, o professor Jurandir Freire Costa remete a este processo de performatividade visando o branqueamento:

A combinação de certas regras de higiene com certas manifestações intelectuais unem-se às condições de moradia e à miscigenação de traços físicos, para definirem um contorno de condutas e posturas físico-morais, tidas como índices de brancura. O pensamento entrega-se a uma verdadeira garimpagem, tentando colher na “ganga” do corpo negro, o “ouro puro” dos traços brancos. Os supostos predicados brancos são catados à lupa. Selecionados, catalogados e armazenados de tal sorte que o corpo e a identidade do sujeito são divididos em uma parte branca e outra negra. (COSTA, 1983, p. 11-12)

Pela forma aparentemente exemplar de incluir todos no “dentro”, o Brasil vai despertar o interesse de organizações como as Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), que irá patrocinar uma série de estudos, na década de 1950, na Bahia e na região Sudeste do Brasil para, como já mencionado, mostrar ao mundo a receita para a convivência pacífica entre raças – visto que a Europa recém havia passado pela Segunda Guerra Mundial e o Holocausto. Os estudos obviamente atestaram que o Brasil tinha, mesmo na crença de estar “dentro”, um abismo separando brancos e negros. Estar “dentro” não significava, naquele contexto, ocupar o mesmo lugar “dentro da casa”.

É a partir desses estudos e da desigualdade social e racial que se criam as condições de possibilidade para que um outro discurso passe a ser constituído. Uma nova verdade implica a constituição de outros sujeitos e a possibilidade de uma identidade de negritude que não mais deseja estar “dentro” e “fora” ou in/excluída ao mesmo tempo (Ver: LOPES, 2009; VEIGANETO; LOPES, 2007, 2011).

3.1.5 O conceito de verdade em Michel Foucault

Acredito ser válido esclarecer, ainda que brevemente, a ideia de verdade que referencio ao longo dos textos quando menciono que os discursos que emergem sobre as questões étnico-raciais brasileiras são disputas pela verdade. Mais especificamente, o que implica o conceito de verdade na pesquisa foucaultiana.

Verdade que, assim como a identidade, não é única e universal, mas construída em determinado tempo, circunstância, necessidade, lugar e, principalmente, entender que “a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (FOUCAULT, 2013b, p. 51). E, mais ainda, não entendo verdade como o que é correto, mas como construção “do jogo de regras entre saberes, ou do jogo entre práticas coercitivas, ou ainda, do jogo constituído a partir de práticas de si de uma cultura” (CANDIOTTO, 2010, p. 17-18). Portanto, cabe neste item fazer alguns apontamentos sobre a ideia de verdade na perspectiva foucaultina, que é onde enquadro teórico-metodologicamente esta pesquisa.

De acordo com Almeida, Foucault coloca a verdade em um outro lugar que não o de centralidade e privilégio, “que lhe é concedida na cultura ocidental, e também em relação ao modo como a história da filosofia tradicionalmente a encara, seja como representação da experiência originária, seja como essência, ou ainda enquanto paradigma universal de adequação aos diversos campos de saber” (ALMEIDA, 2012, p. 183). Ele a define como “um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados” (FOUCAULT, 2013b, p. 54). De tal forma que Foucault, durante entrevista, em 1984, dimensiona a importância da verdade na constituição do sujeito e para seus estudos, declarando ser a relação entre sujeito e verdade o seu problema de pesquisa, mais especificamente, como o sujeito entra em jogos de verdade.

Meu primeiro problema foi: o que ocorreu, por exemplo, para que a loucura tenha sido problematizada a partir de um certo momento e após um certo número de processos, como uma doença decorrente de uma certa medicina? Como o sujeito louco foi situado nesse jogo de verdade definido por um saber ou por um modelo médico? E fazendo essa análise me dei conta que, contrariamente ao que era um tanto habitual naquela época – por volta do início dos anos 1960 –, não se podia certamente dar conta daquele fenômeno simplesmente falando da ideologia. Havia, de fato, práticas – basicamente essa grande prática da internação desenvolvida desde o início do século XVII e que foi a condição para a inserção do sujeito louco nesse tipo de jogo de verdade – que me remetiam ao problema das instituições de poder, muito mais do que ao problema da ideologia. Assim, fui levado a colocar o problema saber/poder, que é para mim não o problema fundamental, mas um instrumento que permite analisar, da maneira que me parece mais exata, o problema das relações entre sujeito e jogos de verdade.

[...]

Procurei mostrar como o próprio sujeito se constituía, nessa ou naquela forma determinada, como sujeito louco ou não, como sujeito delinquente ou não, através de

um certo número de práticas, que eram os jogos de verdade, práticas de poder etc. (FOUCAULT, 2017, p. 268)

Quer dizer, Foucault entende que o sujeito é diretamente constituído pela relação com a verdade. E para ele é a verdade, ou melhor, a vontade da verdade que faz com que determinados discursos sejam qualificados como verdadeiros ou falsos. É a vontade de verdade que faz com que determinados discursos sejam excluídos. Candiotta (2010, p. 51) explica que “o discurso qualificado como verdadeiro é aquele que se impôs sobre outros discursos relegando-os ao terreno do falso e do ilusório, instaurando assim uma ordem”; à vista disso, quando refiro que o discurso da democracia racial está sendo enfrentado pelo discurso do empoderamento negro é porque há condições de emergência, em função das pautas identitárias, para a possibilidade da reestruturação de uma nova ordem. A verdade foucaultiana é mais um mecanismo para conduzir condutas – e, como já mencionado no texto anterior, um conjunto de obrigações (FOUCAULT, 2016).

A verdade foucaultiana – que, vale frisar, muito se aproxima da ideia de verdade de Nietzsche (2007) – é constituída nos processos sociais, por meio das relações de poder. Quando entendemos que há a vontade da verdade, ou seja, quando se quer pronunciar o discurso verdadeiro, isto se dá pelo desejo e pelo poder que estão em jogo. Sobre essa relação entre poder e verdade, Foucault (2010, p. 22) ainda dimensiona que “somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la”. O poder para Foucault (2010, p. 22) é o que nos leva à busca pela verdade e a produzi-la, mas também é o que nos submete à verdade, “no sentido de que a verdade é a norma”.

É o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder. (FOUCAULT, 2010, p. 22)

Assim, portanto, é a sociedade que, por meio de um conjunto de saberes, práticas, estratégias, momento histórico, produz discursos tomados como verdadeiros. No caso da análise desta pesquisa, ora o da democracia racial ora o de empoderamento negro. Foucault ressalta que a verdade é deste mundo – é produzida nele e nele produz efeitos de poder. É, de tal forma, produzida por processos econômicos, políticos, culturais e, acrescenta-se na contemporaneidade, pelos processos identitários.

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 2013b, p. 52)

O autor ainda segue esclarecendo que a “economia política” da verdade possui cinco características importantes: 1) “a ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem”; 2) “está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político)”; 3) “é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas)”; 4) “é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); e 5) “é objeto de debate político e de confronto social (as lutas "ideológicas")” (FOUCAULT, 2013b, p. 52).

Vejamos como a verdade, vinculada ao discurso do empoderamento negro, dá conta dessas características, visto que emerge pelos movimentos sociais e se fortalece na Academia, vale frisar, em função de uma maior ascensão de negros na pesquisa e no ensino superior. Ela circula pelos variados espaços de mídia, educação, mercado de consumo e é objeto de debate político e confronto social. Ao mesmo tempo, circula e enfrenta a discursividade sobre a inexistência do racismo, principalmente por parte de uma branquitude calcada em privilégios sociais e que não se vê marcada racialmente.

No entanto, chamo atenção que, assim como a obra de Foucault, a partir dos anos 1980, passa a ganhar outros investimentos de pesquisa, conforme mencionamos no capítulo teórico-metodológico, com o conceito de verdade não é diferente. Naquilo que se costuma denominar a terceira fase foucaultiana, o filósofo desvincula a produção da verdade apenas da ordem do poder-saber e introduz o fato de o sujeito estabelecer relações consigo mesmo, ou seja, ultrapassando a ideia de um ser sujeito apenas. Como menciona Candiotta (2010, p. 121):

O campo da política ou da governamentalidade permanece como pano de fundo. Enquanto a verdade deixa de ser considerada unicamente como efeito de mecanismos constringentes de poder, a constituição do sujeito desloca-se para um conjunto de domínios que ultrapassam os limites de seu ser sujeito nos discursos de verdade das ciências do homem.

E segue explicando,

A história da verdade deixa de enfatizar o jogo de regras entre saberes de uma época e de sublinhar as lutas em torno do poder nas práticas disciplinares e biopolíticas para endereçar-se aos jogos de verdade que vinculam governo de si mesmo e governo dos outros. (CANDIOTTO, 2010, p. 121)

No curso de 1980-81, intitulado *Subjetividade e verdade*, Foucault (2016, p. 11) questiona a tradição filosófica, de Platão e Kant, que parte da pergunta “como e em quais condições posso conhecer a verdade?” Já para o filósofo, a oposição a isso consiste em questionar se “do sujeito, é possível ter um conhecimento verdadeiro” (FOUCAULT, 2016, p. 11). Isto é, o questionamento é relacionado ao fato de que não pode haver verdade *do* sujeito quando a verdade é *para* o sujeito. Para que esse sujeito possa se constituir sobre determinadas normas e estabelecer uma relação que Foucault chama de ascética consigo mesmo – ou seja, interessa muito mais a experiência que o sujeito faz de si a partir de determinadas verdades sobre ele próprio. De acordo com o autor, temos em nossa sociedade discursos que, institucionalmente ou por consenso, são reconhecidos, a partir do sujeito, como verdadeiros. A questão para Foucault é o que fazemos com nós mesmos quando atravessados por discursos verdadeiros. Para ele, aí está um problema histórico:

tendo em vista o que são esses discursos, em seu conteúdo e em sua forma, tendo em vista o que são os vínculos de obrigação que nos ligam a esses discursos de verdade, qual experiência fazemos de nós mesmos, a partir do momento em que esses discursos existem? E em que a experiência que temos de nós mesmos se vê formada ou transformada pelo fato de haver, em algum lugar de nossa sociedade, discursos que são considerados verdadeiros, que circulam como verdadeiros e que são impostos como verdadeiros, a partir de nós mesmos enquanto sujeitos? (FOUCAULT, 2016, p. 12)

Quer dizer, em toda cultura há discursos sobre o sujeito que, independentemente de estarem corretos ou não, de bons ou ruins, funcionam e circulam como verdade e potencializam, na relação do sujeito consigo mesmo, o que Candiotta (2010) nomeia como “efeitos da subjetivação”. A subjetivação acontece, desse modo, na relação que ela tem com a verdade. Assim, Foucault (2016, p. 13) é categórico: “não há teoria do sujeito independente da relação com a verdade”.

Isso posto, entendo que, quando menciono que o discurso do empoderamento negro está condicionado à produção de outra verdade sobre as relações étnico-raciais no Brasil, quero dizer que o mesmo condiciona a possibilidade de os sujeitos fazerem outras experiências de si em relação ao que é ser negro. São esses modos de subjetivação que implicam, também, novas performatividades que interessam a esta pesquisa.

3.1.6 Um novo enredo sobre a negritude brasileira

Retorno à ideia do sociólogo Zygmunt Bauman (2012, p. 33) sobre “dentro” e “fora”; o autor alerta sobre a condição de estar “fora” como o modo de “atrair confusão”. Quando os sujeitos fogem da ideia de pertença a algo *uno*, podem gerar conflitos que desestabilizam o processo de governamento da população. Gera confusão para um discurso tão enraizado como o da democracia racial quando os dados estatísticos revelam o tamanho da desigualdade social em função do marcador raça. Quão confuso é nomear como racismo práticas que anteriormente eram camufladas com outros nomes. Que confusão se criou para o campo da Educação, que teve de rever toda a estrutura curricular e, por força da Lei n. 10.639/2003, abordar as relações étnico-raciais dentro da sala de aula. Que confusão é estar “fora” e querer falar de raça. Parece-me que confusão seria uma boa característica para o segundo momento histórico que entendo produzir outro discurso de verdade calcado na diferença e nas marcações identitárias e que no campo racial faz emergir o empoderamento negro. No entanto, vou me permitir trocar a palavra confusão por problematização. O que vamos ver emergir, com clareza, a partir dos anos 1980, é um conjunto de problematizações das bases sobre as quais construímos a identidade do país – e a raça é uma delas.

Sigo com Bauman (2012, p. 33-34) sobre a ideia do “fora”: “Estar ‘fora’ significa atrair e temer problemas – e exige esperteza, destreza, engenhosidade ou coragem, aprender regras estranhas sem as quais se passa muito bem em outros lugares, e dominá-las por meio de tentativas arriscadas e erros muitas vezes dispendiosos”.

A organização de movimentos sociais de cunho identitário que ganham força, inclusive política, a partir dos anos 1980, revela uma quebra de regras, ou melhor, de normas, sobre o que era ser negro no Brasil. Uma nova verdade passa a ser constituída sobre a negritude e, logo, a constituição de uma identidade que performatiza outras práticas do “ser negro”. Em seu livro *Na minha pele*, Lázaro Ramos conta sua trajetória de vida. O jovem baiano, morador de uma pequena ilha com cerca de 200 habitantes, ingressa no grupo de teatro *Bando* no início dos anos 1990. Segundo Ramos, até sair da ilha, majoritariamente negra, ser negro não era motivo de reflexão:

Na ilha o conceito de beleza era o nosso. Cresci com minha mãe e minhas tias dizendo que eu era lindo. Não tinha ideia se seria discriminado ou se minhas escolhas ficariam mais difíceis por causa da cor da minha pele. (RAMOS, 2017, p. 27)

O contato com a arte do teatro e o enfrentamento direto das questões raciais, após mudar-se para outra região baiana para participar do *Bando*, fez Lázaro passar a problematizar as questões raciais que o envolviam. Para o ator, a mudança dele proporcionou a mudança de muitos à sua volta.

Minha mudança de comportamento passou a influenciar também a minha família. Minha mãe e minhas primas deixaram o alisamento para trás e aderiram aos penteados afros depois que comecei a aparecer em casa com trancinhas e dreadlocks. Dindinha também parou com seus muxoxos à frente da televisão e abandonou o pó de arroz, trocando a maquiagem por uma base Elke que dei pra ela. Ela me via no palco com frequência e passou a admirar os atores negros. Aqui e ali, eu fazia minhas intervenções. Um primo, certa vez, me disse que era marrom.

– Você é o quê, menino? Você não é marrom, não, é negro! Não tenha vergonha! (RAMOS, 2017, p. 50-51)

Lázaro nos ajuda a perceber o processo de constituição de uma nova narrativa sobre o ser negro. Principalmente, mostra-nos como a verdade sobre as relações étnico-raciais que passa a ser constituída está calcada em assumir e marcar as diferenças. Se antes o ideal de identidade – a identidade tida como normal, que é “‘natural’, desejável, única” (SILVA, 2014, p. 83) – era branca e para tal víamos a imposição disso, seja sobre os meios de comunicação com seus poucos atores negros, seja no mercado de consumo (desde as maquiagens até uma imposição cultural de referências brancas), seja ainda no simples fato de as pessoas não se nomearem como negras, o que passa a ocorrer é o reconhecimento e a valorização do dizer-se negro e da cultura. Há a necessidade de lembrar ao país que mais de metade da sua população se reconhece como preta ou parda, ou seja, seguindo o MNU, como negra. Aliás, é interessante notar o crescimento dessa autodeclaração a partir dos anos 1980 e a cada década em que o tema se fortalece, seja nas políticas públicas, na mídia, na Academia, no campo cultural e nos discursos identitários. Vale observar (na Tabela 1) a linha do tempo dos Censos Demográficos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE):

Tabela 1 – Discurso identitário no censo IBGE (de 1980 a 2016)

Cores	1980	1991	2000	2010	2016
Branca	54,2%	51,6%	53,7%	48,7%	44,2%
Parda	38,9%	42,6%	38,9%	41,6%	46,7%
Preta	5,9%	5,0%	6,2%	8,2%	8,2%

Fonte: IBGE.

Woodward (2014, p. 56) disserta que a “subjetividade envolve nossos sentimentos mais pessoais” e é no contexto social que vamos, por meio de discursos que nos atravessam, dando significado às “experiências que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade”, ou seja, o aumento na porcentagem das pessoas que se autodeclaram pretas e pardas no Brasil cresce conforme também crescem os enunciados de valorização, de beleza e de reconhecimento da negritude.

É notória, efetivamente, após a formação do MNU, em 1978, a afirmação de um processo de racialização. Se antes a busca era por estar “dentro”, na nova ordem, o lugar do “fora” é o da problematização, o lugar pelo qual se vislumbra a possibilidade de produção de outra verdade e o lugar estratégico para a resistência identitária. Assumir a postura racializada implica reivindicar a adoção da identidade negra e de origem africana e problematizar o discurso do mestiço, que compunha as narrativas nacionais (SILVA, 2007). O discurso assimilacionista é combatido pelo MNU e substituído pelo da diferença, do mesmo modo que o discurso homogêneo é transferido para a produção do contraste.

Frantz Fanon (2008, p. 55) resume, de forma sensível e quase poética, essa relação.

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida.

Não há luta aberta entre o branco e o negro.

Um dia o senhor branco reconheceu *sem luta* o preto escravo.

Mas o antigo escravo quer *fazer-se reconhecer*.

Parece ser esta a grande mudança, o desejo por reconhecimento a partir do que o negro tende a produzir, dele como sujeito e protagonista de sua história – assumindo um lugar de fala. Novamente chamo Woodward para a escrita, pois a autora considera que este é, inclusive, um

desafio dos “novos movimentos sociais”: “o direito de construir e assumir a responsabilidade de suas próprias identidades” (WOODWARD, 2014, p. 36).

O jurista negro, Adilson José Moreira, autor da obra *Pensando como um negro: ensaio sobre a hermenêutica jurídica*, reflete sobre a importância de negros ocuparem espaços diversos, ou seja, reestruturarem os ordenamentos sociais. O autor disserta que “as tremendas disparidades de *status* cultural e material presentes na nossa sociedade criam dificuldades significativas para a construção de uma percepção positiva de si mesmo porque suas identidades não são construídas, mas atribuídas por outras pessoas” (MOREIRA, 2019, e-book). A racialização da sociedade que ocorre por meio da marcação da diferença e produz, portanto, outro discurso e, logo, novas verdades sobre o campo racial, tensiona a formação de uma identidade positiva sobre o ser negro.

Aí entendo estar articulado o discurso do empoderamento negro. Um discurso que parte dos seus sujeitos, que efetivam um modo de subjetivação de si consigo mesmo, para afirmarem-se racialmente. Para se reconhecerem na sua negritude. Para Moreira (2019, e-book),

a imposição externa precisa ser contraposta a uma afirmação interna que permita ao sujeito identificar aqueles valores culturais e oportunidades materiais que permitem uma construção pessoal ativa. Mais do que um processo individual, o empoderamento permite o fortalecimento da comunidade como um todo porque todos os seus membros podem passar por esse mesmo processo.

O que esse discurso do empoderamento negro, calcado na racialização dos sujeitos, produz são também atos de resistência identitária. CandiOTTO (2010, p. 85) questiona, a partir das questões de verdade em Foucault: “até que ponto o sujeito sujeitado pode desfazer-se de estratégias de poder que se apresentam como *efeitos de verdade*, como se seu exercício fosse a própria verdade”, isto é, como sujeitos negros abandonam as práticas de não conflito e de recusa do racismo para impor outra narrativa; ou ainda, “em que aspectos ele pode desprender-se de verdades identitárias que não passam de *efeitos de poder*, autorizando distribuições e repartições entre indivíduos normais e desviados?” (CANDIOTTO, 2010, p. 86). Logo, como os negros deixam de tomar o ideal de branqueamento como norma de performatividade para afirmar uma identidade que se traduz como efetivamente negra e de resistência?

Parece-me que o discurso do empoderamento que atravessa Lázaro Ramos, mas que, segundo o próprio ator, em trecho narrado anteriormente, reflete ao seu redor, é um interessante eixo de análise para conduzir e caracterizar esse segundo contexto histórico. É um discurso que se tornou pauta política e embasou políticas públicas de promoção racial; é um discurso que circula nos meios de comunicação, exigindo que negros ocupem novos espaços, por exemplo,

nas teledramaturgias, não apenas como empregados; é o discurso que foi capturado pelo mercado; e é, portanto, o discurso que atravessa e se fortalece em processos de subjetivação dos sujeitos negros, mas também de uma branquitude que se vê questionada.

3.2 Os enredos sobre a branquitude

Branquitude é um conceito que emerge recentemente, principalmente quando se trata de Brasil, como possibilidade de investigação e pesquisas. Mas, ainda que novo, possui autores dedicados a pensar e formular o conceito com o devido recorte contextual e com as características tão peculiares com as quais tratamos as questões raciais no Brasil. Vale aqui um esclarecimento sobre o seu uso: por ser uma abordagem recente, há, principalmente, uma duplicidade de nomeações do conceito entre branquitude e branquidade, que derivaram da tradução em inglês. Segundo Cardoso (2021), a tradução mais usada é a de branquitude, até mesmo porque os primeiros estudos não apresentavam distinção entre ambos os termos.

Esta tese irá optar pelo uso do termo branquitude, também por uma escolha dentro do Grupo de Pesquisa do qual faço parte. No entanto, quando necessário e respeitando seus autores, o termo branquidade poderá aparecer sem distinção de branquitude. É o caso das escritas da socióloga Ruth Frankenberg (2004) que, no texto *A miragem de uma branquidade não marcada*, elabora algumas definições para o conceito, que ela opta por denominar de branquidade, e que mobiliza para uma apresentação rápida, a fim de pontuar alguns itens que serão abordados com maior densidade ao longo da pesquisa e outros que podem ser gatilhos para futuras problematizações. Desse modo, permito-me reproduzir aqui que:

1. A branquidade é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2. A branquidade é um “ponto de vista”, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.
3. A branquidade é um *locus* de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas, ou denominadas como nacionais ou “normativas”, em vez de especificamente raciais.
4. A branquidade é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.

5. Muitas vezes, a inclusão na categoria “branco” é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquidade são marcadores de fronteira da própria categoria.
6. Como lugar de privilégio, a branquidade não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam.
7. A branquidade é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos.
8. O caráter relacional e socialmente construído da branquidade não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos. (FRANKENBERG, 2004, p. 312-313)

A autora nos possibilita uma gama de gatilhos para análise, como será feito ainda neste capítulo. No entanto, antes disso, também é importante mencionar que esta tese pensa a branquitude como uma identidade – como as performatividades necessárias para ser um sujeito branco. Com isso, não quero dizer que negritude e branquitude são apenas o antônimo uma da outra. O conceito de negritude como identidade carrega uma construção histórica de luta e resistência. Branquitude emerge como um conceito muito mais analítico e dentro do meio acadêmico, mas entendo transpô-lo como uma identidade a partir do reconhecimento do branco como uma construção identitária que necessita da repetição de atos, gestos, modos de comportamento, que reforçam a imagem de um corpo branco, de um lugar de privilégios e posições de poder.

A branquitude é justamente caracterizada por essa identidade que não é marcada, denominada, em função do lugar de norma e naturalidade que se constitui. No entanto, esta também é a principal problematização: como a branquitude se aproxima da invisibilidade? Frankenberg (2004, p. 313) ainda amplia a pergunta: “para quem a branquidade é invisível?” Essa capacidade de invisibilidade é associada à normatividade e à própria ideia de nacionalidade, da qual já apresentei a construção histórica neste trabalho. No Brasil, em particular, uma nacionalidade que, de tão preocupada com a raça, se desracializa discursivamente. No entanto, o efeito desse não discurso pareceu afetar mais os brancos – que se neutralizam e se confundem com as características normativas nacionais, que são cultural e socialmente europeias/coloniais – do que os não brancos, que assumiram o lugar de *outside*. Ao mesmo tempo, os não brancos constituem-se como o campo de investimentos de governo

político, de condução de condutas, ou seja, é sobre os não brancos que a vigilância das relações raciais se mantém. É sobre os negros que o discurso racial recai.

O compromisso acadêmico e intelectual recente em produzir estudos sobre a branquitude é mobilizado por movimentos de cor, por equidade, por reconhecimento histórico, é o tensionador dos discursos pela busca de representatividade, de empoderamento – esse empoderamento que é uma luta contínua e não uma emancipação das relações de poder. Essa luta ocorre porque o branco não foi invisível para os sujeitos negros, por exemplo. A posição do ser branco – e não refiro a biologia da cor da pele, mas da performatividade de práticas que caracterizam a brancura –, não era invisível para os sujeitos negros, que projetavam, imergiam na cultura, remodelavam o corpo para se aproximarem de um ideal identitário.

Se a identidade da branquitude é constituída neste lugar do privilégio de um não reconhecimento pelo lugar protetor da naturalidade que ocupa, ao contrário, a identidade negra é constituída na condição do “outro” e (re)produzida no campo da luta. Ao mesmo tempo que a branquitude se individualiza, a negritude é coletiva. Não há necessidade de união coletiva ou de se carregar determinadas características quando não se nasce sob marcações identitárias, pois não se é a diferença, mas aquilo tomado como natural. Por mais performativa que seja a relação do sujeito com sua própria brancura, parece cair em um discurso da normalidade que não requer o exercício de pensar sobre os lugares que ocupa. O branco não precisa carregar a condição da raça, já que foi historicamente tangenciado na produção das relações étnico-raciais. Condição que não retira seu papel estruturante no racismo.

3.2.1 Do projeto de branqueamento à branquitude como raça

Maria Aparecida Silva Bento, importante intelectual nos estudos de branquitude no Brasil, reflete a comum associação do branqueamento como um desejo do negro. A discursividade é tão bem estruturada que, no entanto, pouco se problematiza que este foi um projeto branco para a Nação.

Na verdade, quando se estuda o branqueamento, constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial, que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. (BENTO, 2014, p. 25)

Quando Bento usa o termo elite, é preciso pensar que temos, no contexto em questão, intelectuais, estadistas e cientistas brasileiros, responsáveis por construir uma imagem de nação no início do século XX, e estes são homens brancos. O que a autora problematiza é o lugar de invisibilidade que os sujeitos brancos ocupam nesse processo, ainda que estruturado por eles mesmos. O projeto de branqueamento brasileiro diz respeito a uma desracialização do negro, mas pouco se refere à raça branca, que era o ideal a alcançar.

Como já mencionamos neste capítulo, o projeto de branqueamento visava branquear a população física e culturalmente: o incentivo à vinda de migrantes europeus a partir da crença da superioridade racial; o apagamento da história da escravidão⁴²; até a assimilação cultural e religiosa. A esses processos, Abdias do Nascimento (2017) chamou de *genocídio do negro brasileiro*. A caracterização feita pelo autor é também título do seu livro e reproduzo um trecho, que acredito ser ilustrativo de tal processo.

Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”; da operatividade do “sincretismo” religioso à abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária – manipulando todos esses métodos e recursos, a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada “democracia racial” que só concede aos negros um único “privilégio”: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora. (NASCIMENTO, 2017, p. 111)

O autor ainda remete a enunciados que são justamente o contrário daqueles que atravessam o discurso do empoderamento. Para Nascimento (2017, p. 111), “*assimilação, aculturação, miscigenação*” são apelidos para manter a crença na inferioridade racial dos negros. O discurso do empoderamento negro está envolto nos enunciados de *representatividade, origem, ancestralidade, identidade*. A efervescência dos movimentos identitários nas últimas décadas é responsável por este câmbio de noções raciais. Trocas que mobilizam a branquitude. Mobilizam sujeitos negros a compreender o processo de branqueamento ao qual foram submetidos. E mobilizam sujeitos brancos a se reconhecerem enquanto grupo racial que sustenta uma estrutura de privilégios. Privilégios que, como reforça Abdias do Nascimento (2017, p. 112), perpassam

Além dos órgãos de poder – o governo, as leis, o capital, as forças armadas, a polícia – as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de

⁴² Um dos acontecimentos marcantes da tentativa de amenizar os resquícios da escravidão no Brasil foi a queima de arquivos como registros estatísticos, financeiros, do tráfico negreiro e sobre os africanos escravizados, a qual foi ordenada, em 1890, pelo então Ministro da Fazenda Rui Barbosa (LACOMBE; SILVA, BARBOSA, 1988, p. 118).

massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária. Todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa e como condutor de uma cultura própria.

As pessoas brancas se tornam padrão de beleza, de educação, de civilização, de família – um processo de naturalização que torna incapaz ou muito difícil o reconhecimento de outros modos de existir. E ao negro cabe a condição de falta de alguma coisa, a brancura (Carone; Bento, 2014; Souza, 1983). O projeto de branqueamento é constituído por conjuntos de regras produzidas e continuamente repetidas por meio de dispositivos como a educação, que controlam os modos de ser dos sujeitos e que são repetidas e reiteradas para ganhar o efeito de natural e inquestionável – isso é o processo de construção da performatividade funcionando e reiterando normas sobre os padrões de comportamento, beleza e cultura.

Assim, quando Lázaro Ramos declara, em entrevista ao *Roda Viva* (2022), que, quando morador da Ilha do Paty (Bahia), não se permitia sonhar – menciona esse lugar do outro, daquele que está fora.

“Eu, durante muito tempo na minha vida, eu não sabia que eu podia sonhar. Eu não sabia que tinha uma perspectiva pra além da Ilha. Eu não sabia que...eu comecei a fazer teatro e nunca tinha visto uma peça de teatro, Edu. Eu comecei a fazer aquilo, eu pisei no palco a primeira vez e eu senti aquilo uma coisa tão poderosa e eu queria tanto aquilo, mas não sabia como seguir. Eu não tinha essa referência, eu não sabia que eu podia ter objetivos e eu falo isso com pesar porque eu sei que, ainda hoje, vários jovens não se sabem possíveis. Não sabem que podem sonhar, que podem ter uma perspectiva pra além daquilo que eles vivenciam dentro de sua casa ou do seu bairro e aí a gente vai perdendo nossa juventude pra várias coisas que não são lugares pra juventude ‘tá’ presente”. (RAMOS, 2022)⁴³

Lázaro se refere a este Brasil em que não se enxergava, seu lugar de habitação, majoritariamente negro, não era representado na mídia, na cultura, nas notícias. Mas, quando,

⁴³ A entrevista com Lázaro Ramos foi ao ar em 11 de abril de 2022, pelo Canal Cultura, em função do lançamento do filme *Medida Provisória*, que marca sua estreia como diretor de cinema. A entrevista completa está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oca5C6bwXOY&ab_channel=RodaViva>. Acesso em 14 abr. 2022.

ao mesmo tempo, incentiva que jovens negros de hoje sonhem – fala a partir desse discurso de empoderamento que revisa os ordenamentos sociais e os lugares de privilégio.

Quando os sujeitos negros performatizam um lugar de empoderamento identitário, isso implica que produzem novos corpos, ocupam novos espaços e reivindicam outras relações de poder. Butler (2019a, p. 95) destaca:

Trata-se de atores subjugados e empoderados que buscam tirar a legitimidade de um aparato estatal existente que depende da regulação do espaço público de aparecimento para a sua autoconstituição teatral. Ao tirar esse poder, um novo espaço existente por meio da ação de uma nova aliança, e esses corpos são tomados e animados por esses espaços existentes nos próprios atos por meio dos quais reivindicam e reconstituem seus significados.

Substitui-se o branqueamento, idealizado e estruturado por brancos, por uma narrativa identitária performativa de poder, que exige retomar seu corpo, sua beleza e sua história, e transforma a branquitude em conceito racial. O branqueamento imposto à população negra é invertido para a branquitude, destinada a brancos, que precisam se compreender sujeitos também, racializados e parte estruturante das desigualdades sociais estabelecidas pelas questões de cor.

3.2.2 Parêntese ao Slam

Slams são poesias faladas e, normalmente, acontecem em competições de declamação que tratam de questões sociais, raciais, vivências da periferia, narram e questionam a sociedade. A autora do Slam que partilho neste parêntese é Luz Ribeiro, mulher, poeta, slammer e produtora cultural.

MENIMELÍMETROS

(Luz Ribeiro)

*os meninos passam liso pelos becos e vielas
os meninos passam liso pelos becos e vielas
os meninos passam liso pelos becos e vielas*

*você que fala becos e vielas
sabe quantos centímetros cabem em um menino?
sabe de quantos metros ele despenca
quando uma bala perdida o encontra?
sabe quantos nãos ele já perdeu a conta?*

quando “ceis” citam quebrada nos seus TCCs e teses
 “ceis” citam as cores das paredes natural tijolo baiano?
 “ceis” citam os seis filhos que dormem juntos?
 “ceis” citam que geladinho é bom só porque custa R\$ 1,00?
 “ceis” citam que quando vocês chegam pra fazer suas pesquisas
 seus vidros não se abaixam?

num citam, num escutam, só falam, falácia!
 é que “ceis” gostam mesmo do gourmet da quebradinha
 um sarau, um sambinha, uma coxinha
 mas entrar na casa dos menino que sofreram abuso de dia
 não cabe nas suas linhas

suas laudas não comportam
 os batuques dos peitos laje vista pro córrego
 seu corretor corrige a estrutura de madeirite

quando eu me estreito no beco feito pros meninos “p” de (in)próprio
 eu me perco e peco
 por não saber nada
 por não ser geógrafa
 invejo tanto esses menino mapa

percebe, esses menino desfilam moda
 havaiana número 35/40 e todos
 que é tamanho exato pro seu pé número 38

esses menino tudo sem educação
 que dão bom dia, abrem até portão
 tão tudo fora das grades escolares
 nunca tiveram reforço ---- de ninguém
 mas reforçam a força e a tática
 do tráfico mais um refém

esses menino num sabem nem escrever
 mas marcam os beco tudo com caquinhos de tijolo:
 pcc! prucê vê, vê ... vê? num vê!
 que esses meninos sem nem carinho
 não tem carrinho no barbante
 pensa que bonito se fosse peixinho fora d’água
 a desbicar no céu
 mas é réu na favela
 lhe fizeram pensar voos altos
 voa, voa, voa ... aviãozinho

e os menino corre, corre, corre
 faz seus corres, corres, corres...

*podia ser até adaga, flecha e lança
mas é lançado fora
vive sempre pelas margens*

*na quebrada do menino
num tem nem ônibus pro centro da capital
isso me parece um sinal
é tipo uma demarcação
de até onde ele pode chegar*

*e os menino malandrão faz toda a lição
acorda cedo e dorme tarde
é chamado de função
queria casa mas é fundação*

*tem prestígio, não tem respeito
é sempre o suspeito de qualquer situação*

*“ceis” já pararam pra ouvir alguma vez os sonhos dos meninos?
é tudo coisa de centímetros:
um pirulito, um picolé
um pai, uma mãe
um chinelo que lhe caiba nos pés*

*um aviso: quanto mais retinto o menino
mais fácil de ser extinto
seus centímetros não suportam 9 milímetros
porque esses meninos
esses meninos sentem metros*

(RIBEIRO, 2019, p. 10-13)

3.2.3 O lugar ético do pesquisador branco e o saber negro

Este trabalho é escrito por uma pesquisadora branca, que se reconhece no seu lugar de privilégios por, inclusive, estar inserida em um programa de pós-graduação, quando determinados sujeitos são restringidos de sequer completarem o processo educacional do ensino básico. Esta pesquisa é escrita por uma pesquisadora branca que é, também, uma professora branca. Esta pesquisa é escrita por uma pesquisadora branca que mora em uma cidade interiorana do Estado do Rio Grande do Sul. Esta pesquisa é escrita por uma pesquisadora branca que se percebe enquanto sujeito racial de sua branquitude e posta num lugar de fala.

Talvez, algumas décadas antes da produção desta pesquisa, não fosse necessário fazer essa identificação na produção de um trabalho acadêmico, e a pesquisa aconteceria da mesma forma. No entanto, a partir da mobilização dos grupos identitários, da ascensão, ainda que insuficiente, de sujeitos negros à Academia, das organizações, dos intelectuais negros que

produzem e precisam ser referenciados, tornou-se necessário e, principalmente, ético que eu me reconheça a partir do meu lugar de fala e de pesquisa.

Enquanto professora, vi meu trabalho ser atravessado por novos ordenamentos discursivos: o *imperativo da inclusão* (LOPES, 2009), a *produção da diferença* (SILVA, 2014) e, igualmente, uma série de políticas educacionais calcadas na pauta antirracista, caso da Lei n. 10.639, de 2003, que tornou obrigatório o ensino da história e da cultura afro-brasileira. A educação, dispositivo alinhado historicamente com o projeto de branqueamento e a concretização discursiva da democracia racial, é atravessada por uma outra demanda que tensiona um lugar, até então, cômodo e não problematizado.

Quando me refiro, neste texto, ao lugar de fala, não referencio o lugar da interdição do espaço da fala, do debate, do diálogo. Referencio o reconhecimento de que falo de um lugar objetivo e não subjetivo das vivências racistas. Como branca, não sofro situações racistas que ofendem minha existência. Como sujeito, sou atravessada por um racismo que é estrutural e presente nas instituições que me constituem. Mas como pesquisadora assumo o lugar de dedicar compromisso, responsabilidade e luta por outros modos de pensar e re(existir). Tomando o compromisso que bell hooks (2019b, p. 50) frisa ser fundamental: “a desconstrução da categoria ‘branquitude’ é central para esse processo de desaprender atitudes e valores supremacistas brancos”.

É com a escuta e leituras atentas de sujeitos e intelectuais negros que me subjetivo e me proponho à tentativa de desconstrução. A produção acadêmica do saber negro se expandiu, com o suporte de políticas de ação afirmativa, promovendo vozes, perspectivas e olhares da diferença. Nilma Lino Gomes (2017, p. 114) destaca que “nunca a universidade, os órgãos governamentais, sobretudo o Ministério da Educação, produziram, debateram e aprenderam tanto sobre as desigualdades como no atual momento da luta pelas ações afirmativas”. Vale frisar que a autora escreve em um contexto, ainda que recente, de um governo progressista e democrático. A produção de saber do negro em espaços de *status* de verdade, como as universidades, constitui outras relações de poder; soma e potencializa os estudos sobre raça no Brasil; traz uma subjetividade que pesquisadores brancos não conseguem dar aos trabalhos.

Foucault (2014b, p. 82) ressalva que

as práticas discursivas não são pura e simplesmente modos de fabricação de discursos. Elas tomam corpo em conjuntos técnicos, em instituições, em esquema de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão, em formas pedagógicas que, ao mesmo tempo, as impõem e as mantêm.

O corpo negro presente na universidade, o saber negro provocando a universidade, dão condições de possibilidade para a constituição de um novo discurso que empodera negros a exigir espaço de fala e que questiona a branquitude sobre o lugar de privilégio que sempre deteve. Djamila Ribeiro (2017, p. 64) provoca: “falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir”; por outro lado, “não poder acessar certos espaços acarreta não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional”, o que implica a manutenção do outro como *outsider*.

As formas pedagógicas, como veremos no capítulo seguinte, são estruturadas nas relações de saber-poder e, por conseguinte, atravessadas pelo projeto de branqueamento. O tensionamento provocado pelas ações afirmativas potencializa a produção de novas narrativas sobre a história do negro e tensiona os lugares de poder que sujeitos brancos ocupam na produção da verdade. A colonização do poder, para tomar uma expressão de Quijano (2005), se estende à produção dos saberes que regularam a produção da verdade sobre as sociedades, raça, estado e modos de governo, a partir de um poder colonial e eurocêntrico que justificava a inferioridade de alguns em prol de uma universalidade europeia e branca. Quijano (2005, p. 227), inclusive, dá à raça papel fundamental na constituição dos ordenamentos sociais:

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica: o eurocentrismo.

Este lugar de superioridade, naturalidade e universalidade construído também é a crítica da filósofa turca, Seyla Benhabib (2006), que destaca a noção importante de que os sujeitos da razão são finitos, corporizados e frágeis, não sendo capazes de se tornarem uma unidade que transcende e dá conta de um saber universal. “Parto del supuesto de que el sujeto de la razón es un infante humano, cuyo cuerpo sólo puede ser mantenido con vida, cuyas necesidades sólo pueden ser satisfechas y cuyo ser sólo puede desarrollarse dentro de la comunidad humana en la que nace” (BENHABIB, 2006, p. 18).

A autora questiona o discurso da moral pensado e aplicado por um juízo de valores de grupos linguisticamente socializados e que se coloca como atemporal, ignorando modos de existência, governos e saberes. Benhabib (2006, p. 18) reforça o sujeito que é constituído por relações de poder, de objetivação e subjetivação, em que “la identidad del ser está constituida

por una unidad narrativa que integra lo que «yo» puedo hacer, he hecho y lograré, con lo que tú esperas de «mí», interpretas de mis actos e intenciones, deseas para mí en el futuro, etcétera”.

A produção de saberes, de pedagogias negras, posiciona os discursos em suas condições de emergência e em todo o aparato que produzem. Quando constatarem o uso estratégico da raça para conduzir populações e estabelecer ordenamentos de superioridade, reverterem o termo para uma produção potente da condição de existência do Outro.

O tensionamento dos saberes produzidos a partir da não hegemonia da branquitude me coloca na posição de pesquisadora em constante processo de escuta, diálogo e desconstrução. O olhar de pesquisadora que dedico ao discurso do empoderamento negro ocorre em função deste como um mobilizador das relações raciais. Inclusive do meu espaço de fala. E aqui, reforço, não o espaço de interdição. Se a negritude se viu potencializada com a emergência desse discurso de empoderamento, com a branquitude houve o processo de desacomodação e de posicionamento racial, inclusive nas pesquisas acadêmicas.

4 O EMPODERAMENTO NEGRO CONSTRÓI OUTRA EDUCAÇÃO RACIAL

O discurso pedagógico é espaço de constante disputa, dada a sua importância para a produção de verdades e a constituição de sujeitos. Como um lugar de fácil captura, visto que todos necessitamos passar pelo ambiente escolar, a educação é uma estratégia fundamental para a construção de narrativas, sejam elas identitárias ou nacionais, em que as questões étnico-raciais perpassam com potência.

Os currículos escolares, por onde o discurso se materializa, são estratégias de normalização⁴⁴ dos sujeitos e das relações identitárias. A educação produz e exerce um governo biopolítico⁴⁵ sobre os sujeitos – regulando-os a fins convenientes. Portanto, temos de pensar a educação como produtora de identidades – o lugar de mirada, da veracidade sobre os corpos, dos desejos e das prioridades políticas curriculares (CAETANO, 2016). A educação é atravessada por uma série de discursos, pelos quais os sujeitos são ordenados no espaço e sobre os quais determinadas narrativas são constituídas, ora enquanto identidade de pertença ora enquanto diferença (ou, como diz Bauman (1998, 2005), aqueles que estão “fora”).

Marlucy Paraíso (2009, p. 278) frisa que o currículo “está cheio de ordenamentos, de linhas fixas, de corpos organizados, de identidades majoritárias”. Mas ela também pontua que este é um espaço para resistência, “um currículo também está sempre cheio de possibilidades de rompimento das linhas do ser; de contágios que podem nascer e se mover por caminhos insuspeitados; de construção de modos de vida” (PARAÍSO, 2009, p. 278).

Não é sem sentido que a educação tenha sido espaço privilegiado para a formação de uma identidade calcada no silenciamento do racismo e sobre o imperativo da democracia racial. Mas, assim como em outros espaços, a demanda das lutas identitárias, em especial, da negritude, seguem exigindo reformulações nessa área. Silva (2018, p. 25) observa que, se a democracia racial “pode ser considerada a mais bem-acabada narrativa sobre a nação brasileira, com desdobramentos efetivamente perceptíveis ainda hoje, não podemos nos furtar de apontar também para as (contra)narrativas que tensionaram o “mito” ou a “ideologia”. Assim, na educação reflete também o discurso do empoderamento negro como um potencializador da formação de um outro currículo quando se trata das relações étnico-raciais e da produção de

⁴⁴ Quanto a isso, Silva (2014, p. 83) propõe que “fixar uma identidade como norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. [...] Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas”.

⁴⁵ Por governo biopolítico se entende o poder positivo que Foucault articula em suas pesquisas. A biopolítica, para o filósofo, emerge no final do século XIX com a intenção de governar a vida dos sujeitos e de regular a população de forma positiva e calculada. Ver mais: FOUCAULT, 2010.

uma identidade que se quer relacionada a imagens positivas e fortalecidas. O discurso do empoderamento negro tensiona, dessa forma, uma nova produção de narrativas identitárias. Taís Araújo⁴⁶ comenta sobre a educação como meio potente para tornar seus filhos, ainda que num lugar de privilégio, sujeitos empoderados e críticos.

É claro que eles vão crescer, essa galera toda, dessa escola, muito diferentes do que a maioria da população brasileira ainda, mas a gente ‘tá’ preparando eles para que eles tenham um olhar ampliado e pra que levistem essas pessoas também (TAÍS ARAÚJO em RODA VIVA, 2021)

Dessa forma, neste capítulo, problematizo os tensionamentos que o discurso do empoderamento negro fizeram atravessar e estremecer este campo privilegiado das relações de saber-poder. Tendo na educação, talvez de forma ingênua, a esperança. Entendendo que se este dispositivo exerceu papel fundamental para enraizar discursividades tão presentes nas estruturas sociais, é também dispositivo eficiente, se alinhado com um projeto comprometido, de mudança. Permaneço com as palavras de Kabengele Munanga (2005, p. 17):

Não existem leis no mundo que sejam capazes de erradicar as atitudes preconceituosas existentes nas cabeças das pessoas, atitudes essas provenientes dos sistemas culturais de todas as sociedades humanas. No entanto, cremos que a educação é capaz de oferecer tanto aos jovens como aos adultos a possibilidade de questionar e desconstruir os mitos de superioridade e inferioridade entre grupos humanos que foram introjetados neles pela cultura racista na qual foram socializados.

Mesmo que a educação escolar não seja o foco desta tese, não poderia, vindo dela, deixar de abordá-la. No entanto, para evitar um esvaziamento, farei recortes ao longo do texto para a educação infantil e os primeiros anos do ensino fundamental⁴⁷, a fim de dialogar com a minha atuação docente e os sujeitos desta pesquisa, visto que Lázaro escreve livros infantis e que, na primeira infância, são a família e a escola os espaços privilegiados para os sujeitos acessarem os discursos que produzem suas performatividades.

⁴⁶ Entrevista de Taís Araújo ao programa *Roda Viva*, da TV Cultura, exibido em 08 de março de 2021.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xsKvmDCXn2U&ab_channel=RodaViva>. Acesso em: 10 maio 2022.

⁴⁷ Carmo constata que, após a Lei n. 10.639/03, somente em Programas de Pós-graduação (mestrado e doutorado), foram realizadas 598 teses e dissertações envoltas pelo tema racial. “Outro ponto observado foi a existência de número reduzido de produções tendo como centro as crianças negras e seu protagonismo” (CARMO, 2020, p. 25).

4.1 Estrangeiros na própria escola

No livro *Quem tem medo de feminismo negro?*, a filósofa Djamila Ribeiro traz um texto, intitulado “Estrangeira no próprio país”, em que narra uma situação que lhe causou grandes reflexões quando fazia uma viagem a trabalho para a Noruega. Durante uma fala na embaixada brasileira, foi questionada por uma mulher que a assistia:

Ela contou que era filha da mistura entre negro e branco, mas que, por ter a pele clara, era considerada branca no Brasil. Por conta disso, nunca refletia sobre o racismo. Na Noruega, percebeu que não era branca — os noruegueses não a viam como tal e se confundiam com sua origem. Ela notou que era identificada como o “outro”, alguém que não é branca e que ainda é estrangeira.

A partir daquele choque de realidade, ela passou a questionar seu papel. Ao sentir na pele como era ser olhada como alguém que não se encaixava, atinou para a necessidade de se posicionar. “Só fui perceber isso na vida adulta. Quando volto para o Brasil, sou tratada com respeito, deixo de ser estrangeira ou estranha”, ela comentou. “Você, como mulher negra, sabe bem o que é sofrer com essa dupla violência, inclusive em seu próprio país. Como é para você ser estrangeira em seu próprio país?”, a mulher perguntou então. (RIBEIRO, 2018, p. 137-138)

A pergunta da brasileira moradora da Noruega provocou inquietações em Djamila, pois ela se deu conta de como, realmente, não se percebe no próprio país.

A cada seguida de segurança na loja, a cada olhar de estranhamento quando estou em lugares que julgam não ser para mim, a cada “Você deveria ser passista, e não estudar filosofia”, a cada reportagem mostrando os números absurdos de assassinatos de jovens negros, de mulheres negras assassinadas, sei bem o que essa moça quis dizer.

Quando ligo a TV e vejo pouquíssimos negros, é como se morasse na Escandinávia. Ser negra brasileira é se sentir estrangeira no próprio país. (RIBEIRO, 2018, p. 138)

Quando tenho a oportunidade de conversar com professores sobre o tema das relações étnico-raciais, gosto de apresentar esse texto e de provocá-los: “Será que alunos negros estão sendo estrangeiros em suas próprias escolas?”. A pergunta deriva de outras tantas indagações, como: Onde estão suas referências negras nos profissionais da escola? Onde estão suas referências negras nas histórias infantis contadas no ambiente escolar? Onde estão suas referências negras nos espaços da escola, cartazes, propagandas? Onde estão suas referências

negras na História do Brasil? Onde estão suas referências negras na História do Rio Grande do Sul? Onde estão suas referências negras nos livros didáticos? Enfim, como está representada nas escolas cerca da 55% da população que se autodeclara preta ou parda no nosso país?

Dessa provocação podemos desencadear uma análise de como as narrativas sobre a participação da população negra na história brasileira são construídas dentro do discurso pedagógico. E, mais ainda, como este, ao longo de décadas, fomentou a discursividade sobre o não racismo no Brasil. Mozart Linhares da Silva, orientador desta tese, e tantos outros membros do grupo de pesquisa Identidade e Diferença na Educação, no qual me incluo, abordamos a educação como um dispositivo de segurança (SILVA, 2014, 2018; ROSA, 2016), isto é, a educação, principalmente no que diz respeito às relações étnico-raciais, como espaço para gerenciar a possibilidade de conflitos.

Segundo Tucheran (2007, p. 110),

um dispositivo é um regime, para começar, e não um equipamento; um regime de fazer ver e fazer dizer, que distribui o visível do invisível, fazendo nascer ou desaparecer o objeto que não existiria fora desta luz. É o que aparece nas lógicas do saber-poder como a elaboração foucaultiana de uma teoria produtiva do poder.

Assim, o dispositivo de segurança é constituído nos detalhes, por processos necessários, naturais e, principalmente, de regulação, a fim de obter efeitos em nível de população (FOUCAULT, 2008), colocando sobre a luz apenas o objeto do não racismo. De certo modo, a democracia racial produziu uma forma de seguridade ao construir uma narrativa identitária baseada no equilíbrio de antagonismos, “fazendo os elementos da realidade atuarem uns em relação aos outros” (FOUCAULT, 2008, p. 62), fazendo, ainda, com que as diferenças raciais fossem anuladas em prol da celebração da diversidade e da regulação de uma suposta “paz” social.

Quando Djamila diz não se ver nos espaços e da sensação de não pertencimento na sociedade, é o mesmo que professores que não conseguem identificar onde estão as referências negras de seus alunos no currículo que lecionam. Isso tudo é resultado da anulação da diferença e do apaziguamento de conflitos em que a educação acaba sendo estratégica, uma vez que, de acordo com Veiga-Neto e Lopes (2007, p. 957), a escola é o “lugar privilegiado para a invenção e experimentação dos novos saberes e para a intervenção do Estado e de suas políticas que visam à segurança da população”.

Durante a formação do Estado-nação, mais efetivamente no governo Vargasista, a educação ganha, juntamente com a saúde, um *status* para articular a condução da população

que se visava constituir. Rech (2017, p. 83), que analisa a gestão de Gustavo Capanema frente ao Ministério da Educação e Saúde (1934-1945), identifica, por exemplo, um “estímulo à educação eugênica” que repercutia na formação cultural, na estrutura curricular, com uma especial atenção à Educação Física, e na construção moral e cívica dos alunos.

A educação necessitava formar o cidadão brasileiro e, para tal, teve de anular qualquer possibilidade de heterogeneidade. O negro que, paralelamente, se subsumia em nome de um projeto nacional e de branqueamento também foi in/excluído nas narrativas que passaram a constituir o currículo brasileiro, e as questões raciais ficaram restritas à contribuição de cada raça para a formação do país à moda Von Martius⁴⁸.

Mas, como bem ressalta Silva:

Os debates contemporâneos sobre o racismo no Brasil, sobretudo a partir da Lei 10.639/03 e das Diretrizes Curriculares de 2004 (incluam-se as discussões sobre política de cotas, em que pese não ser o objeto deste artigo), apontam para uma rasura no “mito” da democracia racial, indicam que os dispositivos de segurança que no passado foram eficazes já não dão conta das contranarrativas a cada dia mais efetivas que denunciam que o racismo não somente precisa ser reconhecido, mas reconhecido como condição para a construção de efetivas estratégias políticas antirracistas. (SILVA, 2018, p. 26)

Isso implica que a educação não está alheia às demandas sociais e identitárias contemporâneas. O Estado necessita, após uma desconstrução da democracia racial, encontrar outros formatos de captura dos sujeitos, de condução das condutas e de gerenciar, novamente, a possibilidade de conflitos a partir de um discurso étnico-racial que passa a ser atravessado pela diferença (ou ora confundido com a diversidade, como já vimos). O lugar de estrangeiro na sala de aula passa a ser tensionado.

4.2 Branqueamento, branquitude e raça no projeto de educação do Brasil

A instituição da República no Brasil que, como já mencionado, ocorre próximo ao fim da escravidão, terá de governar uma população de cor recém liberta, analfabeta, em contrapartida a “uma elite na qual predominavam os bacharéis e a oligarquia rural” (THEODORO, 2022, p. 179). Nessa perspectiva, no projeto de branqueamento estruturado para o país no início do século XX, a educação teve papel basilar na prospecção de um país branco física e, acima de

⁴⁸ Karl Friedrich Philipp Von Martius escreve, em 1844, após ganhar um concurso do IHGB, uma dissertação intitulada *Como se deve escrever a História do Brasil*, com orientações ao campo da História de como escrever uma história do Brasil e, obviamente, sua preocupação era o papel de cada raça na formação nacional. Colocando o português (branco) como o responsável pela formação moral, e atribuindo ao indígena e ao negro principalmente as características físicas.

tudo, culturalmente. A educação nesse período é atravessada pelo saber médico e a preocupação com a crença na degeneração racial de um país não branco e cada vez mais miscigenado.

Uma obra primordial para a análise desse período e que embasará este subtítulo é o livro *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil*, escrito pelo historiador Jerry Dávila. A obra visa mostrar como o pensamento científico embasou as políticas eugenistas no período e regulou, em especial, as áreas da saúde e da educação, acarretando um projeto de país branco e calcado no imaginário da pureza racial, isso sem perder de vista a discursividade do não racismo.

Nesse sentido, como bem destaca Dávila (2006), os responsáveis pela educação pública no Brasil do início do século XX não excluíram alunos de cor das escolas. Ao contrário, houve uma expansão do sistema escolar para torná-lo acessível aos brasileiros pobres e não brancos que, até então, eram amplamente excluídos da escola.

Esses educadores buscavam “aperfeiçoar a raça” – criar uma “raça brasileira” saudável, culturalmente europeia, em boa forma física e nacionalista. As elites brasileiras da primeira metade do século XX tendiam a acreditar que os pobres e não-brancos eram, em sua grande maioria, degenerados. Definindo esse estado de degeneração em termos médicos, científicos e científicos-sociais, eles clamaram para si próprios o poder de remediá-los e assumiram para si a questão da educação pública. (DÁVILA, 2006, p. 21-22)

É nesse contexto histórico que se afastar da identificação do “ser negro” para virar, em seguida, o pardo, será condição de ascensão (DAFLON, 2017; WESCHENFELDER; SILVA, 2018). De um “entre-lugar” que afasta o sujeito de cor de toda uma identidade marcada, neste período, por características depreciativas e aproxima de uma idealização da brancura. E, para o Estado, é a possibilidade de governo biopolítico da população sobre a égide do aperfeiçoamento racial a partir da segura discursividade da mistura pacífica entre as raças⁴⁹.

Dessa forma, estabelece-se o projeto de branqueamento em que, se a “negritude ainda conservava todas as suas conotações pejorativas”, podia o indivíduo negro “escapar à categoria social da negritude por meio da melhoria de sua saúde, nível de educação e cultura, ou classe

⁴⁹ “A miscigenação torna-se o nexa que articula o não racismo, pois inscreve-se na narrativa da nação como a “prova material” de que o racismo não existe, posto que um povo que se miscigena não pode ser racista. Nesse sentido, a miscigenação atua como antídoto ao racismo, ao mesmo tempo que funciona como estratégia de branqueamento, atendendo ao propósito eugenista. A democracia racial faz da miscigenação o dispositivo que organiza a narrativa do não racismo simultaneamente ao branqueamento do corpo espécie da população.” (WESCHENFELDER; SILVA, 2018, p. 319)

social” (DÁVILA, 2006, p. 26). Aos brancos, havia o estado de alerta, pois, eles “podiam degenerar por meio da exposição à pobreza, vícios e doenças” (DÁVILA, 2006, p. 26).

E, na dimensão de poder do dispositivo pedagógico, a educação se firma como estratégia fundamental para a construção de uma “nação social e culturalmente branca” (DÁVILA, 2006, p. 36). Não é sem sentido que Alexandre Filordi de Carvalho coloca a educação como essencial à história ocidental, capaz de nos constituir para o que somos e como chegamos em determinados modos de ser: “da formação geral de tipos de subjetividades por onde se passaram e ainda se passam as relações entre sujeitos e verdades, sujeitos e finalidades, sujeitos e ações corretivas, sujeitos e implicações de jogos de forças” (CARVALHO, 2014, p. 41).

Dessa maneira, a necessidade da construção de uma identidade para a nação terá apoio na construção de uma política educacional de captura dos sujeitos brancos e não brancos e a estruturação de um currículo eugênico, visando ao branqueamento físico e cultural da população que se constituía. Mais ainda, para além do projeto de branqueamento, é a identidade de uma branquitude calcada no padrão de ideal e privilégio que se tomará como verdade do que é bom e necessário para o desenvolvimento do país. Bhabha (2013, p. 80) assinala que “os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro”. Estruturam-se, nesse contexto, relações raciais desiguais e jogos performativos que exigem dos sujeitos não brancos comportamentos, corpos e mentes associados com a crença da superioridade branca. Assim, seja “pela via hereditária ou pelo ambiente moral e sanitário, a defesa da necessidade do aprimoramento humano expandiu-se no período” (THEODORO, 2022, p. 185). O autor aponta algumas das medidas de cunho eugenista que foram legisladas na Constituição de 1934:

A educação eugenista é instituída, bem como medidas eugênicas visando à higiene social e mental (artigo 138). São previstos a organização de um serviço nacional de combate a endemias (artigo 140) e o amparo à maternidade e à infância, considerado obrigatório e contando com a previsão orçamentária de 1% das rendas tributárias de cada ente federado (artigo 141). A influência eugênica se faz sentir ainda no artigo 145, que obriga à apresentação, pelos nubentes, de prova de sanidade física e mental. (THEODORO, 2022, p. 185)

A pauta eugenista com poder de lei é materializada nas políticas educacionais, como, por exemplo, na formação de professores, na inserção de disciplinas como a sociologia, higiene e educação física, meio para alocar recursos financeiros, alimentação balanceada, – programas de rádio para levar a educação eugênica a regiões remotas do interior: “a rádio apresentava diversos programas educativos, como palestras semanais sobre higiene mental, instruções sobre como aplicar testes psicológicos e a *Hora do Professor*, que tratava de questões curriculares e profissionais” (DÁVILA, 2006, p. 69).

O Instituto de Pesquisas Educacionais (IPE) efetuava pesquisas com dados levantados a partir da análise de quase cem mil estudantes da cidade do Rio de Janeiro (DÁVILA, 2006). Para além das aptidões físicas como condição para o branqueamento e melhoramento das degenerações pela inferioridade racial, no Ministério da Educação e Saúde, em especial no IPE, o antropólogo e médico Arthur Ramos – entusiasta do pensamento de Nina Rodrigues – relaciona a inferioridade racial com o desenvolvimento cultural. Nesse contexto, podemos dar conta da performatividade funcionando para além dos aspectos biológicos da cor da pele, mas como uma identidade construída no movimento do corpo, nas características comportamentais, religiosas, de vestimenta, entre outros aspectos que eram preocupação e geravam estratégias de condução das condutas. Arthur Ramos (1934, p. 7) se pronuncia sobre a relação entre as aptidões mentais, a cultura e o papel da escola em governar as crianças para “evitar a influência insidiosa do logro e da superstição. Combater essa ação lenta e invisível da macumba e do feitiço que se infiltra em todos os atos da nossa vida”. Olhar para a própria obra da sua formação espiritual, orientando-a aos influxos da verdadeira moral científica.

A educação desempenhou, nesse sentido, seu papel de dispositivo de governo das condutas. Para evitar desvios comportamentais e culturais, estes eram tratados por políticas públicas, conjuntos de saberes aplicados em crianças e jovens com a expectativa de que estes também estariam educando a sociedade, seus pais e famílias – aprimorando, através do cálculo biopolítico, a população.

E, assim como o gênero e o sexo, segundo Butler, a raça, pensando nesta pesquisa, é resultado do discurso e da lei – “uma lei que *produz* identidades de gênero e de sexo que são apresentadas como inatas e ‘naturais’ antes de serem submetidas à proibição” (SALIH, 2018, p. 84). Ou seja, é a partir de um padrão normativo sobre a identidade do brasileiro sadio, civilizado, mentalmente desenvolvido e culturalmente polido que, no início do século XX, a eugenia tomará força de lei e se tornará base de governo do Estado. Por sua vez, aos sujeitos, cabia o esforço da performatividade de identidade atravessada pelo discurso de pertencimento ao nacional, ao que é produtivo e bom – isto é, um conjunto de áreas do saber (medicina, pedagogia, direito), estratégias de governo, cálculos, jogos de verdade, atravessando os sujeitos, em especial, os não brancos e pobres.

A eugenia refletia-se em toda a comunidade educativa. Os formuladores de políticas se concentravam na “situação racial” do Brasil e eram versados nos aspectos científicos de sua abordagem. Soluções eugenistas surgiam em todas as políticas e práticas educativas. Os administradores e professores de escolas no Rio de Janeiro recebiam a educação contínua sobre as teorias culturais e comportamentais que

explicavam as deficiências raciais, e eram treinados nas técnicas que as revertiam. (DÁVILA, 2006, p. 91-92)

A saúde eugênica e higienista e o empenho em construir regras morais e culturais para o comportamento dos jovens brasileiros (o futuro da nação) são as duas principais vertentes que atravessam e ajudam a construir o dispositivo pedagógico. Acontece que as normativas que se constroem em torno do homem brasileiro ideal estão acomodadas no imaginário da pureza racial, da qual o homem branco e europeu é a norma.

E se a identidade é efeito do discurso (BUTLER, 2019b) – constituída por ele, ainda que o conjunto de práticas performativas seja estrategicamente moldado para uma naturalidade que lhe confere o grau de anterior ao discurso – será, fundamentalmente, sobre o discurso nacionalista que a população fará operar modos de objetivação e subjetivação para se colocar na posição do brasileiro idealmente imaginado.

E posicionar-se nesse lugar ideal vai requerer práticas performativas que envolvem, para além do corpo físico, principalmente, o abandono das características culturais e a produção de uma nova narrativa histórica e identitária⁵⁰. Para finalizar, Dávila (2006, p. 92) salienta o quanto o ideal branco repercute na formação de um projeto de branqueamento que teve na educação um dos principais pilares, sem perder de vista o *status* de cientificidade do projeto dos eugenistas que “colocaram suas ideias em prática pela primeira vez, aprendendo e executando os programas para aperfeiçoar a raça. Suas pesquisas mostravam aquilo em que queriam acreditar: que alunos brancos, ricos, eram mais qualificados e isso podia ser mensurado”.

O autor ainda segue dimensionando a posição dos negros e pobres nos estudos nutridos pelo Ministério da Educação e Saúde e que afirmavam ter na raça a condição de decadência ou salvação do processo civilizatório da nação em formação – o dilema brasileiro:

Em outras palavras, crianças mais pobres ou mais negras eram deficientes porque os testes mostravam. Em consequência, a subclasse permanecia deficiente mesmo que os testes não o mostrassem. As pesquisas quantificavam e qualificavam indutivamente impressões sobre raça e classe em vez de observações registradas sobre condições sociais reveladas nas escolas. (DÁVILA, 2006, p. 92)

Para além das demandas de melhoramento físico e cultural promovidas nas escolas, a estrutura curricular será atravessada pelos discursos nacionalista e da democracia racial que tiveram de construir narrativas identitárias sobre um Brasil em formação e uma população emergente. E, nesse sentido, concordando com Miskolci (2013), “na interpretação de nossa elite

⁵⁰ Dávila (2006, p. 93) ressalva que “a ciência da eugenia forneceu uma ponte entre a ideologia racial e a cultura popular, definindo uma cultura de pobreza”.

econômica, nossos políticos e intelectuais, nação era sinônimo de homogeneidade racial e de harmonia política, ou melhor dizendo, de branquitude e civilização”.

4.3 Parêntese para o samba

Em 2019, a Estação Primeira de Mangueira ganha o Carnaval do Rio de Janeiro com o samba-enredo “História pra ninar gente grande” que, justamente, questiona as narrativas não contadas sobre a História do Brasil.

Enredo: História pra ninar gente grande

*Mangueira, tira a poeira dos porões
Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
São verde e rosa, as multidões*

*Mangueira, tira a poeira dos porões
Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
São verde e rosa, as multidões*

*Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra*

*Brasil, meu denço
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato*

*Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no mar de Aracati*

*Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo
Brasil, chegou a vez*

De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês

*Mangueira, tira a poeira dos porões
 Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
 Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
 São verde e rosa, as multidões*

*Mangueira, tira a poeira dos porões
 Ô, abre alas pros teus heróis de barracões
 Dos Brasis que se faz um país de Lecis, jamelões
 São verde e rosa, as multidões*

*Brasil, meu nego
 Deixa eu te contar
 A história que a história não conta
 O avesso do mesmo lugar
 Na luta é que a gente se encontra*

*Brasil, meu denço
 A Mangueira chegou
 Com versos que o livro apagou
 Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
 Tem sangue retinto pisado
 Atrás do herói emoldurado
 Mulheres, tamoios, mulatos
 Eu quero um país que não está no retrato*

*Brasil, o teu nome é Dandara
 E a tua cara é de cariri
 Não veio do céu
 Nem das mãos de Isabel
 A liberdade é um dragão no mar de Aracati*

*Salve os caboclos de julho
 Quem foi de aço nos anos de chumbo
 Brasil, chegou a vez
 De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês.*

4.4 A educação tensionada pelo discurso do empoderamento negro

O discurso do empoderamento negro, suscitado pelas políticas identitárias, emerge como condicionador das políticas públicas no campo da educação, mais especificamente voltadas aos estudos étnico-raciais. E, para além de condicionador, também como um discurso que se

potencializa a partir dessas políticas, ou seja, um discurso que funciona em rede, que atravessa e é atravessado. Essa demanda identitária pela (re)construção de contranarrativas repercute na implementação de políticas públicas, a fim de gerenciar, novamente, as relações étnico-raciais e as possibilidades de conflito no contato entre identidade e diferença. O Estado atua a partir de novas proposições, mas que não deixam de regular os sujeitos e de calcular ações possíveis (FOUCAULT, 2008), principalmente no campo racial. Bueno alerta que,

Nessa mesma lógica, a legislação tem uma dupla face: se, por um lado, efetiva a luta do movimento negro e impõe um quadro de mudança em lugares marcados pela exclusão e pelas diferenças sociais e raciais (como eram as instituições públicas de ensino superior antes da Lei de Cotas), por outro, constitui-se um dispositivo de governamentalidade para organizar a população, a qual tem a sensação de ter as suas demandas atendidas, enquanto os problemas relacionados ao racismo seguem impedindo sua participação igualitária nas possibilidades estatais, bem como o desenvolvimento das suas potencialidades de forma plena. (BUENO, 2020, p. 98)

O dispositivo educacional é compreendido como uma importante fonte de constituição de sujeitos, principalmente quando se trata de gerir as relações identitárias como potencializadoras de regimes de verdade. Ao longo de anos, desde a preocupação com a construção de um Estado-nação, nos anos 1930, até o final do século XX, as narrativas identitárias do país estiveram vinculadas a um processo de in/exclusão (ROSA, 2016), ou seja, uma inclusão cultural do negro na narrativa nacional, calcada pelo ideário do não racismo, mas, ao mesmo tempo, uma exclusão via projeto de branqueamento e inserção do negro no lugar da marginalidade social, econômica e política. No entanto, interessa aqui como a educação sempre foi espaço privilegiado de fazer funcionar as narrativas tidas como verdades sobre a nação. Esse espaço do discurso pedagógico é tanto o espaço da verdade como do exercício do poder: “nesse lugar – a escola – alguém exerce o papel de portador de uma verdade (o saber), e também usa de instrumentos para que a verdade seja extraída (o poder), sendo assim, ele é um espaço do dizível e do visível” (JARDIM, 2006, p. 104).

Acontece que as demandas identitárias emergentes no Brasil, nos anos 1980, vão exigir que esse espaço produza outra verdade – tão logo produza-se também outra possibilidade de narrativa nacional. Essa mudança de narrativa está articulada ao discurso do empoderamento que não permite que a este grupo social seja fixado um único ordenamento social. Esse discurso do empoderamento negro produz alternativas para o currículo. Esse currículo, por sua vez, condiciona mais potencialidades ao discurso do empoderamento negro. Silva e Rosa (2016, p. 38) ressaltam:

O currículo precisa ser entendido, desta forma, como estratégico na construção das narrativas identitárias étnico-raciais, como estruturante dos espaços, das linhas de normalidade, da relação Nós x Outro e, principalmente, na lógica da in/exclusão. Seja na escolha dos conteúdos e abordagens, ou seja, e principalmente, pela posição em que estes sujeitos serão postos nestas relações – que vale dizer, são relações de poder-saber – que os tensionamentos sobre incluídos e excluídos serão condicionados.

Assim, desde os anos 1980, mas sobretudo a partir dos anos 2000, as questões identitárias e raciais vão se efetivando como pauta do governo. Aí que elenco algumas legislações destinadas à educação para a análise nesta seção, como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), de 1996; os Parâmetros Curriculares Nacionais, em especial o da Pluralidade Cultural, Lei n. 10.639, de 2003; as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, de 2004; a Lei n. 12.711, de 2012, e, por fim, a mais recente Base Nacional Comum Curricular (2018).

Vale partir da própria Constituição Brasileira de 1988, que estabeleceu o racismo como crime, o que já é considerado um avanço para um país que ainda se entendia como não racista e amenizava seus atos discriminatórios. A premissa de que “todos são iguais perante a lei” (Art. 5º, CFB, 1988) já pode ser marcada, de modo geral, como um tensionamento do discurso do empoderamento, mesmo com todas as ressalvas e interpretações que possam ser feitas a este artigo, haja vista que, em Constituições anteriores, alguns contornos como renda e escolaridade tratavam de, por meio de lei, excluir o negro de uma efetiva participação cidadã.

Quando analiso os documentos já citados, a palavra empoderamento não é encontrada. O que não implica que os efeitos produzidos por tal discurso, em especial do empoderamento negro, não estejam implícitos nas proposições de tais legislações. E é nesse sentido que me detenho a algumas análises. Por ordem cronológica, após a Constituição de 1988, o documento seguinte a legislar sobre a Educação foi a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, a LDB 9394, de 1996. Em sintonia com a Constituição Federal, a LDB prevê como princípio da Educação que esta é “dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (Art. 2º, LDB, 1996), ou seja, assemelham-se aqui os princípios de igualdade e liberdade para todos. A questão racial aparece timidamente no Artigo Terceiro, quando trata dos princípios do ensino. No Parágrafo XII consta que entre esses princípios deve haver a “consideração com a diversidade étnico-racial” (Art 3º, LDB, 1996).

Se o tema aparece pouco na Lei de Diretrizes e Bases da Educação, vale notar que o ideário de igualdade a todos é tema geral da legislação – o que, friso novamente, está

diretamente vinculado ao discurso do empoderamento negro, que condiz com a garantia de acesso aos bens comuns. É válido notar também que o ano da homologação da LDB é bastante emblemático quando se trata das questões raciais, já que foi nesse mesmo ano que o então Presidente do país, Fernando Henrique Cardoso (FHC), reconheceu pela primeira vez que o racismo é um construto da sociedade e assumiu uma agenda de combate ao mesmo, rompendo com o ciclo discursivo que fixava a democracia racial como característica da narrativa brasileira.

Não é por acaso que, no mesmo ano, foram instituídos os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), a fim de tomar o dispositivo pedagógico como base para a construção de um currículo comum ao país e na formação de uma narrativa homogênea. Os PCNs orientaram para alguns temas transversais, ou seja, que deveriam estar presentes em várias áreas curriculares, entre eles, o PCN intitulado “Pluralidade Cultural”. Nesse documento, ainda muito vinculado a uma celebração da diversidade, o verbo “valorizar” aparece com frequência, como modo de gerenciar os espaços de cada grupo étnico no ordenamento social, mas garantindo um respeito e algo que é da ordem do diverso e do campo da cultura.

Mantendo a ordem cronológica, o início do século XXI marca no Brasil a efetivação de várias políticas públicas em diferentes âmbitos, a partir do imperativo da inclusão⁵¹. No campo da educação, em 2003, foi instituída a Lei n. 10.639, que prevê o ensino da História e Cultura Afro-brasileira nas instituições de ensino do país e em todos os níveis: educação infantil, educação básica e no ensino superior. A Lei altera o Artigo 26 da LDB (de 1996), instituindo que:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. (BRASIL, 2003)⁵²

Ao instituir a Lei, novos saberes se constituíram sobre a presença do negro na construção social do país. A demanda e articulação do Movimento Negro exigiu do Estado uma (re)escrita da narrativa nacional brasileira. E o negro passou a formular um outro lugar que não se restrinja somente ao período da escravidão, mas calcado na resistência e no protagonismo negro nos

⁵¹ No que tange ao campo das relações étnico-raciais, as conquistas foram amplas, em políticas específicas de raça, mas também em políticas com critério de renda, haja vista que boa parte da população negra do país ocupa a parte inferior da pirâmide social – o Estatuto da Igualdade Racial, a lei de cotas em concursos públicos, o Bolsa Família, o FIES e o PROUNI, entre outros.

⁵² Lei alterada em 2008, acrescentando o ensino da história e cultura indígena, através da Lei n. 11.645/2008.

setores da sociedade. No ano seguinte, através da Lei n. 10.639, o Ministério da Educação lançou novas diretrizes para um currículo comum ao país, substituindo os PCNs. São as chamadas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs), em especial as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, em circulação nas escolas a partir de 2004.

As DCNs que orientam para os estudos raciais ampliam e propõem outra estrutura para a possibilidade de currículo comum. Se, nos Parâmetros Curriculares de 1996, a lógica da diversidade era o discurso presente, o que se identifica nas Diretrizes é a emergência da diferença como condutora das relações. Para além do respeito e da valorização, as DCNs estruturam um currículo que fortalece o sujeito em si e a coletividade de sua identidade racial. As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana produzem, segundo Siqueira (2015, p. 45-46), novos discursos que:

reordenam as dinâmicas dos grupos culturais, sociais e étnicos de modo intangível e estratégico, uma vez que a lógica a partir da qual esse processo de agenciamento se opera pressupõe a releitura a respeito das ancestralidades e/ou identidades étnicas que carrega em si, novos discursos naturalizados e imunes à própria historicização sobre o pertencimento identitário.

Marcar uma identidade e depois fortalecê-la me parece a proposição das Diretrizes, diferentemente de apenas promover uma valorização de todos os grupos étnicos, sem problematizar os lugares que cada um ocupa nos espaços sociais e na história brasileira. Nesse sentido, destaco o trabalho de Marisa da Silva Bueno (2020), que analisa a emergência do discurso da branquitude nas legislações antirracistas publicadas a partir da Constituição Federal de 1988. A pesquisadora conclui que, mesmo não sendo um termo que apareça nomeado nas legislações que dão conta do tema racial, o discurso da branquitude atravessa o “reconhecimento do racismo, bem como dos privilégios para a população branca” (BUENO, 2020, p. 9).

Oferecer a possibilidade de construção de uma sociedade mais inclusiva e dar ao negro a oportunidade de ocupar o mercado de trabalho em profissões que quebrem um ciclo de marginalização profissional dessa população (e atinjam lugares que brancos já dominam faz muito tempo), também estruturou na educação o modo potencializador. Nesse sentido, a Lei nº 12.711, de 2011, estipula cotas sociais nas universidades públicas e, dessas cotas sociais, uma porcentagem para pessoas que se autodeclaram pretas, pardas ou indígenas.

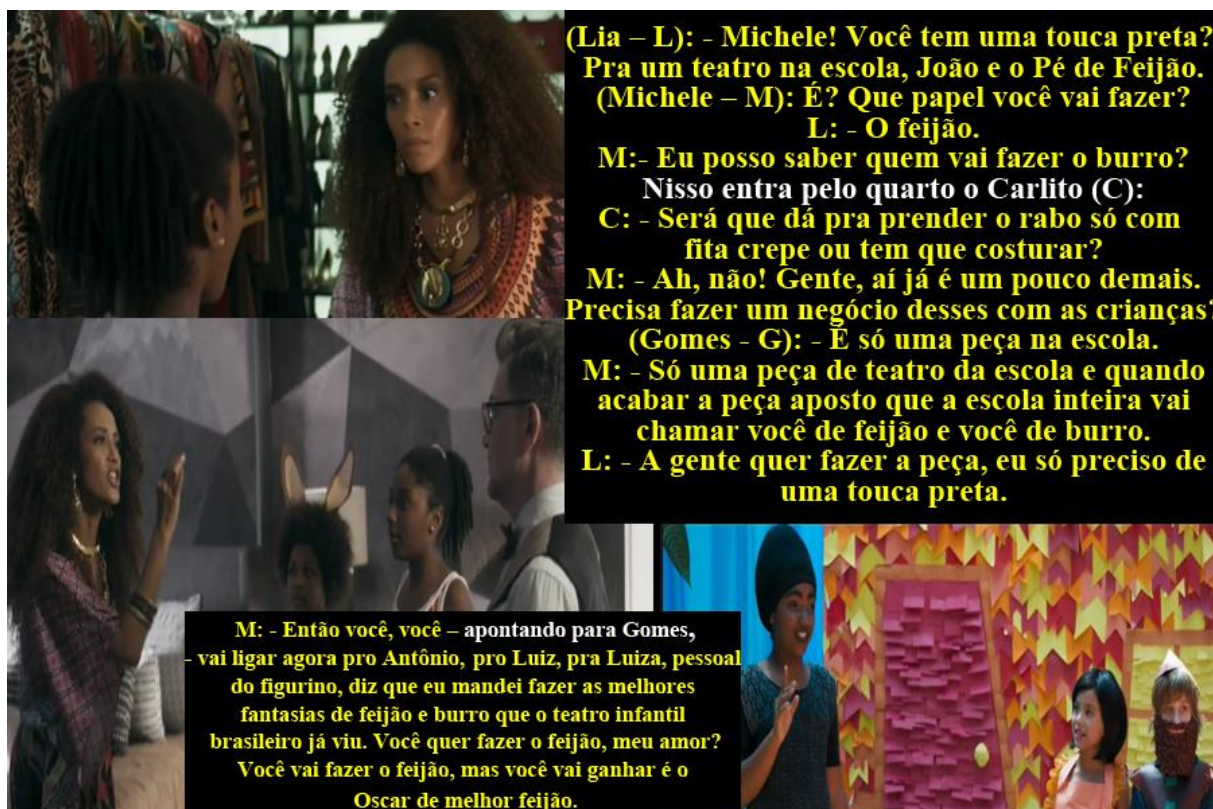
Tanto a Lei de Cotas nas universidades quanto as DCNs e a Lei n. 10.639/03 exigiram das instituições de educação que reestruturassem os saberes produzidos com a reorganização dos currículos. Investimento em formação de professores e na produção de outros materiais didáticos, desde os livros didáticos até as literaturas que chegam às escolas. Várias articulações foram realizadas entre Ministério da Educação e instituições de ensino, como, por exemplo, a criação do projeto “A cor da cultura”, reestruturação dos livros didáticos e fomento ao tema na aquisição de livros de literatura para as escolas, são algumas das proposições.

Por fim, o documento mais recente a estabelecer uma formação comum é a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), aprovada após o *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff. O documento, que está em período de implantação nas escolas, diferentemente dos PCNs e das DCNs, não apresenta um capítulo especial e dedicado ao tema das relações étnico-raciais. O assunto aparece nos “objetos de conhecimento”, como conteúdo cronológico e em anos/séries específicos – a mudança marca a ascensão de governos conservadores.

4.5 Educação e diferença: “*Você vai fazer o feijão da peça?*”

No segundo episódio da terceira temporada de *Mister Brau*, os filhos adotivos dos Brau passam a enfrentar uma série de problemas na nova escola. Michele conversa com Gomes, quando Lia entra e informa que ela fará o papel de um feijão na peça da escola e Carlito o de burro. Após discutir, Michele resolve incentivá-los (ANEXO D).

Figura 5 – Cena do segundo episódio da terceira temporada de *Mister Brau*



Fonte: Globoplay

A cena, que parece ser engraçada, faz uso do tom cômico para problematizar o quanto a escola, por vezes, é espaço para moldar lugares de ordenamento social. O currículo como condição para estabelecer modos de existência é tensionado pela diferença, que o desacomoda e o questiona. Estruturalmente, pois, é a tentativa de anular determinadas discussões em sala de aula e manter um currículo estabilizado dentro de uma narrativa histórica sobre o homem nacional e a contribuição de cada raça para o desenvolvimento do país. A escola foi, por algum tempo, espaço de negação do “outro” e da diferença, como menciona Skliar (2003, p. 201):

E nega o tempo da negação do outro: é, por exemplo, a África, que nunca existiu ou que permanece sempre fixa entre o século XVIII e o XIX; é a mulher que nunca existiu ou que sempre está detida um pouco antes da década de 1960; é o anormal que nunca existiu ou que está exposto somente no circo; é o imigrante que nunca existiu ou que sempre está condenado a seu ser-documentado/indocumentado, a seu ser-monolíngue, a seu ser-fora, a seu ser-maleficamente-nada.

O currículo não é simples transmissão descomprometida de conhecimento. Marcio Caetano (2016, p. 236) reforça que os “inúmeros conteúdos curriculares são todos os dias transmitidos/construídos nas escolas que, entre outras coisas, demarcam a supremacia masculina e/ou a heteronormatividade” e, para qual amplo, a supremacia branca. Ocorre que

esse processo, como já vimos, passou a ser tensionado, e o embate entre identidade e diferença precisou ser posto no ambiente escolar. Woodward (2014) discute, inclusive, se estamos vivendo uma “crise das identidades”, visto que, com a globalização, as velhas e estáveis identidades nacionais estão sendo enfrentadas – “as identidades em conflito estão localizadas no interior de mudanças sociais, políticas e econômicas, mudanças para as quais elas contribuem” (WOODWARD, 2014, p. 25). A autora, que denomina o mundo contemporâneo como pós-colonial e o caracteriza pelo colapso de velhas certezas e pela produção de novas formas de posicionamento, ainda acrescenta,

O que é importante para nossos propósitos aqui é reconhecer que a luta e a contestação estão concentradas na construção cultural de identidades, tratando-se de um fenômeno que está ocorrendo em uma variedade de diferentes contextos. Enquanto, nos anos 70 e 80, a luta política era descrita e teorizada em termos de ideologias em conflito, ela se caracteriza agora, mais provavelmente, pela competição e pelo conflito entre as diferentes identidades, o que tende a reforçar o argumento de que existe uma crise de identidade no mundo contemporâneo. (WOODWARD, 2014, p. 25)

Com as identidades em pauta e estabelecendo um governo sobre os sujeitos, a educação não pode se manter alheia. Isto é,

Produzir diferenças torna-se, portanto, um desafio para as práticas educacionais, uma vez que delas se exige um posicionamento teórico diferente, talvez um desmantelamento do que se produziu como referenciais em educação referendados pela cultura, pela ideia de povo e pelas áreas que a formam, entre elas a psicologia, com forte influência na educação. (ABRAMOWICZ; LEVCOVITZ, 2005, e-book)

Assim, os alunos não demandam mais explicações totalizadoras. A escola necessita se reinventar. Assuntos de gênero e sexualidade, de migrações e de raça passaram a atravessar o currículo escolar. Mas como professores, em sua maioria formados a partir das velhas certezas, dão conta de abordar tais temas em sala de aula? Se a escola precisa se reinventar, aos professores o trabalho é de (re)construção de si mesmos. Claro, poderíamos dedicar tempo aqui a falar sobre a qualidade, ou não, da abordagem desses assuntos no trabalho pedagógico. No entanto, mais do que classificar, interessa-me problematizar os dilemas que o tema raça causa ao dispositivo educacional que, entre tantas tarefas, visa manter a seguridade das relações.

As últimas décadas, já caracterizadas nesta escrita, trouxeram o “outro” para a sala de aula como sujeito potente de sua própria história. Skliar (2003, p. 197) afirma que, se em algum momento de nossa pergunta sobre a educação esquecemos do outro, agora estamos diante dele – “corremos desesperados para aumentar o número de carteiras das salas de aula, mudamos as capas dos livros que publicamos já há muito tempo, reunificamos o outro sob a sombra de

novas terminologias sem sujeitos”. Esse outro quer, agora, deixar de ser estrangeiro dentro da escola.

Silvério (2005, e-book) analisa que, “para além de uma questão meramente de disputa teórica, adotar uma ou outra concepção de diversidade ou diferença tem impactos práticos muito distintos para os diferentes grupos da sociedade” e, vale acrescentar, em diversos setores da sociedade, como a educação. A branquitude não pode manter-se inalterada em seu lugar de identidade normativa, privilégio e de histórico racial civilizado. Para os tantos “outros” da sala de aula, a reformulação do currículo implica sujeitos que podem se reconhecer identitariamente e na diferença, implica conhecimento da sua história, autoestima, posicionamento social, potencializando as discursividades do empoderamento.

Mas, aqui também, é válido frisar a diferenciação das abordagens que costumam ser uma linha tênue entre diversidade e diferença. Thoma, já apresentado no capítulo dois, frisou que enquanto diversidade pode continuar implicando acomodação, a diferença é problematizadora e tensiona os jogos de verdade. Nesse sentido, Bhabha (2013) também reflete a partir dos termos “diversidade cultural” e “diferença cultural”. O autor considera o primeiro como o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais dados da origem a um multiculturalismo sem comprometimento, é a “retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intersexualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva (BHABHA, 2013, p. 69). A diversidade, como já mencionado, é uma estratégia pacífica para tratar da relação “nós/eles” – inscreve-se na celebração e na comemoração da existência quase intocável do outro, sua história e cultura. Bhabha (2013) reflete que a cultura não é tensionada fora da moral contra o racismo individual ou institucional, o que descreve o efeito e não a estrutura do problema.

O processo enunciativo introduz uma quebra no presente performativo da identificação cultural, uma quebra entre a exigência culturalista tradicional de um modelo, uma tradição, uma comunidade, um sistema estável de referência, e a negação necessária da certeza na articulação de novas exigências, significados e estratégias culturais no presente político como prática de dominação ou resistência. (BHABHA, 2013, p. 70)

Cintia Cardoso (2021) também ressalva que a conquista dos movimentos sociais colocou na pauta da educação crianças e jovens negros, indígenas, quilombolas, sem terras, ribeirinhos e imigrantes, no entanto a abordagem racial acaba por ser diluída na diversidade celebrativa. Mas é nesse tensionamento que, quando os sujeitos deixam de se perceber numa identidade *una*, isso repercute nos processos de luta e resistência pelo direito de (re)existir de outros modos. Outros modos que, temos de ter a compreensão, são também produtos de outros jogos

de verdade formulados no campo dos movimentos sociais, de arte, acadêmicos e até de mercado – demanda performatividades diferentes, mas não fora das relações de poder e conjuntos de verdade elaborados com suporte em discursividades como o empoderamento.

A enunciação da diferença cultural problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima. Trata-se do problema de como, ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma estratégia de representação da autoridade em termos de artifício arcaico. (BHABHA, 2013, p. 71)

O dispositivo da educação é capaz de potencializar narrativas para a negritude e, acima de tudo, positivar imagens que foram constantemente reservadas à produção estereotipada do negro escravizado, jogador de futebol, malandro, a imagem da pobreza e da marginalidade. O feijão da peça teatral não cabe mais. Mas o indicativo de Bhabha é para uma postura atenta que, mesmo que dentro de novas relações de poder, não se permita uma nova captura das relações raciais que reproduzam velhas dinâmicas de representatividade que não interpelem o problema estrutural do racismo. Bhabha ainda segue, ressaltando que o Eu e o Você (identidade e diferença) são dois lugares que precisam ser mobilizados para um Terceiro Espaço:

É o Terceiro Espaço que, embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até mesmo possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo. (BHABHA, 2013, p. 74)

Aqui, talvez se possa colocar em questão como branquitude e negritude podem encontrar um ponto de colisão identitário que não recaia no discurso de governmentação e segurança da miscigenação e democracia racial, ao mesmo tempo, nem o ponto de interdição do lugar de fala. Um Terceiro Espaço, que não me cabe nesta tese delimitar nem mesmo caracterizar, mas que seja modo de potencializar lutas coletivas por uma vida boa (BUTLER, 2019a) ou do bem-comum (MBEMBE, 2021). Nesse sentido, é somente uma educação para as relações étnico-raciais comprometida que será capaz de colaborar para a diluição do racismo⁵³ e potencializar “novas formas de subjetividade” (SILVA, 2018, p. 27).

⁵³ No entanto, Mozart Linhares da Silva menciona que, para qualquer esforço de diluição do racismo, antes de tudo, é necessário reconhecê-lo. “O reconhecimento do racismo é a condição *sine qua non* para a construção de estratégias educativas não circunscritas apenas ao ambiente escolar; evidentemente, que incitem a construção de novas narrativas identitárias que contornem o “mito” e potencializem novas formas de subjetividade, pois negar o racismo na sociedade brasileira já não ativa os dispositivos de segurança do passado, mas sim, funciona como o enunciado da ‘confissão’” (SILVA, 2018, p. 27).

4.6 Infâncias e antirracismo: “toda criança quer ser alguém”

O lugar da infância se reinventa no processo educacional a partir do protagonismo da criança não mais como ser incompleto, mas como sujeito capaz de construir relações, histórias, cultura e interpretações dos seus contextos. Como bem coloca Sarmiento (2008, p. 22), “as crianças são como atores sociais, nos seus mundos de vida, e a infância é uma categoria socialmente e historicamente construída”.

França e Lima (2014) apresentam informações importantes, as quais utilizo no sentido de caracterizar, ainda que resumidamente, como se dá a construção das concepções identitárias na infância. Segundo as autoras, na infância começa-se a buscar informações sobre as outras pessoas e grupos, a partir de um ponto emocional, interessando se o outro é “bom” ou “ruim”, percebendo semelhanças e diferenças. Começam a emergir as percepções étnicas. “Aspectos superficiais, tais como a cor da pele, a aparência, as roupas e os tipos de cabelo se tornam evidentes para elas, estruturando sua identificação étnica, preferências e preconceitos intergrupais” (FRANÇA; LIMA, 2014, p. 145).

É no período da segunda infância (3 a 6 anos de idade) que as crianças se tornam conscientes das diferenças raciais e de gênero. Assim que,

Quando as atitudes étnicas passam a ser dominadas por processos cognitivos, as percepções se organizam, e surge o processo de categorização social, ou seja, a criança classifica as pessoas em categorias. Elas começam a considerar que a cor da pele é mais baseada em critérios objetivos e permanentes, como herança ou origem, do que em critérios superficiais. (FRANÇA; LIMA, 2014, p. 145)

Cada vez mais, com a possibilidade de ser atravessada por outros tantos modos de educabilidade que não se restringem somente à escola (ainda que esta não perca seu papel essencial de investimento de governo na população), a infância será envolta em temas raciais, de gênero e preconceito. Isto é, a construção da infância não está alheia aos temas que tensionam a sociedade.

Nesse sentido, Carmo (2020) situa a problemática racial como o maior desafio da escola. O lugar onde a pesquisadora e professora descreve dois modelos: a criança e negra que aparenta o desconforto com a cor da sua pele – “assumindo, por vezes, expressividade de um corpo docilizado, silenciado” (CARMO, 2020, p. 17); ou, de outra parte, a criança e negra⁵⁴ que

⁵⁴ Abramowicz faz uma distinção interessante quando opta por separar a ideia de criança negra, racial e universalmente marcada, para uma criança e negra, “A segunda fase denominamos uma criança e negra que é um

tensiona a escola com sua presença, além de tudo, acaba “recebendo, ocasionalmente, diagnósticos de indisciplinada, problemática, violenta, desmotivada, sendo enquadrada nos discursos hegemônicos, às vezes ‘patologizantes’” (CARMO, 2020, p. 17). Há, desse modo, as performatividades inteligíveis, como designado por Butler (2019b) para pensar o gênero, aquelas que são compreendidas e possíveis dentro do discurso que as regulam, mas há, da mesma maneira, as performatividades ininteligíveis, que desestabilizam as expectativas dos modos de ser pré-ajustados.

Ocorre na infância a potente construção das tantas identidades de pertença de um sujeito: gênero, raça, família, nacionalidade, entre outras. Para Bento (2012, p. 112), a identidade é “construída pelo corpo e na convivência com o outro”, assim como nas relações que se estabelece com estes:

Nosso “eu”, produto de muitos outros que o constituem. Esses “outros”, nos primeiros anos de vida, com frequência são a mãe, o pai, a professora, ou outros adultos que cuidam diretamente da criança. Por meio do olhar, do toque, da voz, dos gestos, desse outro, a criança vai tomando consciência de seu corpo, do valor atribuído a ele e ao corpo dos coetâneos, e construindo sua autoimagem seu autoconceito. (BENTO, 2012, p, 112)

Se a noção de infância não é a-histórica, também pode se afirmar que, no caso brasileiro, ela é branca. Ou normativa – e a norma identitária é, como bem já vimos, calcada nas noções de branquidade. A invisibilidade da criança e negra talvez seja o primeiro processo de exclusão que mais tarde reverbera nos espaços sociais, mercado de trabalho, academia, mídia e cultura⁵⁵. Conforme Bento (2012, p. 102), logo na primeira infância, “crianças brancas e negras aprendem que ser branco é uma vantagem e ser preto, uma desvantagem”. As crianças são desde a primeira infância atravessadas pela série de discursos sobre beleza, inteligência, padrão estético, brinquedos, desenhos e histórias infantis, e constroem a partir desses atravessamentos suas percepções de mundo, sujeitos e, principalmente, de si. Não sem motivo a criança e negra que começa a reconhecer o próprio corpo, especialmente, sua cor de pele e seu cabelo, desperta,

esforço de tornar possível pensar raça, gênero, sexualidade e classe social como categorias “minoritárias”. Nessa fase há clareza da potência, da possibilidade e da inevitabilidade de atravessar a realidade social a partir da ideia de raça. O aditivo “e” tomamos emprestado de Stuart Hall. A utilização do aditivo foi construída a partir do trabalho de Stuart Hall (2003) que discute negro não como uma categoria essencializada, “da qual pensamos estar seguros, de que esta será mutuamente libertadora e progressista em todas as dimensões” (HALL, 2003, p. 347). Quer dizer que o fato de ser negro não é por si só razão suficiente para se estar sob uma perspectiva, digamos, disruptiva que a perspectiva negra carrega como possibilidade” (ABRAMOWICZ; OLIVEIRA; RODRIGUES, 2010, e-book).

⁵⁵ Alguns trabalhos dedicam-se a fazer o estado da arte dos trabalhos acadêmicos e artigos científicos que problematizam o recorte temático da educação racial e infância, como CARMO, 2020; PEREIRA; ROSA; VASCONCELLOS, 2016.

também, para o seu não reconhecimento nos espaços que frequenta. Em contrapartida, “as crianças brancas vêm herdando esse lugar de humano universal que precisa ser problematizado” (CARDOSO, 2021, p. 40).

Tomando as palavras de Lázaro Ramos (2017), toda criança quer ser alguém e, para tal, faz isso a partir das suas referências no campo familiar, escolar, literário e midiático.

Durante a infância, toda criança quer ser “alguém”: elege um super-herói, um personagem de série preferido. Pois eu queria ser o Jairzinho. Queria usar aquele macacão vermelho, ter aquele olhar de criança vivida e pegar carona na cauda do cometa com a turma que eu achava a mais legal do mundo. Acho que isso acontecia porque existia uma identificação visual; por ser um dos poucos negros no universo televisivo infantil. Jairzinho parecia mais próximo de mim. (RAMOS, 2017, p. 33)

A criança branca tem vastas possibilidades de “alguém” para desejar ser. A criança e negra fica na busca para encontrar espelhos em que possa se apoiar. Nesse aspecto, vale frisar o incremento e as potentes produções literárias e midiáticas que tomam a raça como fundo de inspiração nas últimas décadas, proporcionando uma reversão desse contexto. Ocorre a necessidade do olhar atento de educadores para a seleção dos materiais. É a necessidade da escola performar de outro modo. Se a escola, espaço em que a criança passa boa parte do seu dia, não dá conta de produzir referências, para além da normativa da brancura, que lhe permita desejar ser “alguém” que reflita sua cor de pele, seu cabelo, seus traços físicos, então, de alguma forma, atesta-se o quanto a escola é ainda espaço envolto na discursividade do branqueamento e do não conflito. Cumpre, assim, o papel que se esperava lá no início do século XX. Dessa maneira, em consonância com Ramalho (2019), entendo que a educação precisa dar conta não de ajustes, mas de uma revisão profunda.

Butler (2018) explica que uma vida, para ser apreendida como tal, precisa ser produzida de acordo com as normas que a caracterizam como uma vida. O enquadramento que a criança e negra precisa realizar desde a primeira infância são práticas performativas que regulam seu corpo e estética para uma normativa que é branca. Essa, talvez, seja a primeira forma de violência sofrida por um sujeito não branco, ainda que disfarçada numa linha tênue que, por vezes, celebra a diversidade.

Todavia, falo da violência afetiva e psicológica. Realizando um levantamento do estado da arte de pesquisas acadêmicas, Silva, Regis e Miranda (2018), Carmo (2020) e Cardoso (2021) caracterizam as relações que a criança e negra consegue construir na educação infantil e nos anos iniciais. As autoras já anunciam que, quando o recorte de levantamento de artigos, dissertações e teses se restringe à educação étnico-racial e à educação infantil, há uma redução considerável no número de pesquisas. O que, sem dúvidas, reverbera, de acordo com Carmo (2020, p. 26), no apagamento histórico e na subalternidade da infância negra.

Dando especial atenção, mas não sendo minha proposição também identificar o estado da arte desses trabalhos, atento para o levantamento das autoras e, quando necessário, consulto *in loco* as pesquisas mencionadas, tomando a liberdade de elencar algumas características que são identificadas nas pesquisas com crianças e negras que são atravessadas pelo dispositivo pedagógico. Entre essas características, destaco:

- distribuição desigual dos gestos de afeto, que, na educação infantil, se exemplifica com o ato do colo;
- distribuição desigual de incentivos e atenção para crianças brancas e negras;
- dificuldade de construir uma identidade positiva sobre si. Aqui, acontece o processo de desejo de ser branco, refletido nos desenhos em que a criança se pinta branca, com rejeição do cabelo;
- silenciamento de escola e família sobre a discriminação racial;
- classificação de brinquedos/bonecas negras como feias;
- omissão e silenciamento da escola diante de situações discriminatórias;
- comunicação visual nos espaços da escola organizados no ideário da branquitude normativa (cartazes, placas de identificação, campanhas);
- separação na hora do brincar;
- timidez ou rebeldia em excesso – identificados isoladamente como mau comportamento.

Ressalvo que a intenção não é estabelecer um julgamento sobre escolas e professores; é necessário ter posto que estes são sujeitos subjetivados numa estrutura social racista e branca. A problematização necessária (e nem darei conta de apresentar uma resposta) é pensar como, mesmo com a gama de estudos, a reformulação dos currículos, políticas públicas, inserção de profissionais e participação atuante dos movimentos sociais, a escola ainda não consiga resolver sua dificuldade em abordar o tema racial com a complexidade imprescindível que ele exige.

Uma possibilidade para dar conta dessa problematização é olhar para a branquitude. Muitos dos profissionais que atuam na docência são brancos (algo que, inclusive, é válido ressaltar: quem são os profissionais negros que podem ser referência das crianças? Quais funções ocupam na escola?) e não incluídos nos discursos raciais, logo, se, como bem menciona

Bento (2014), as questões raciais são consideradas um problema dos não brancos, a branquitude pode assumir o lugar confortável da isenção – além do mais, lugar potencializado pela discursividade historicamente construída da democracia racial.

E a branquitude como eixo de análise do dilema racial ainda é recente nas pesquisas brasileiras sobre o tema. Em consonância com Cardoso (2021), comumente se toma a criança e negra como centro das discussões que visam compreender as relações raciais. No entanto, é preciso questionar “que lugares ocupam a professora e as crianças brancas? O que significa ser uma criança branca em contexto de educação racista?” (CARDOSO, 2021, p. 58).

A autora segue provocando que, inclusa no discurso racial, a criança branca tem muito a dizer. Pois, assim como a criança e negra que vê no seu próprio corpo o lugar do ‘outro’, a criança branca vai formulando os padrões com os quais já se identifica, que vai considerar relevantes para suas relações – o cabelo que é bonito, escolher a boneca branca, as histórias sem personagens negros. “Elas estão aprendendo uma maneira de estar no mundo como sujeito branco” (CARDOSO, 2021, p. 58) – que é o jeito de superioridade da brancura.

Entendo nesta tese que o tensionamento da branquitude teve, entre outros aspectos, no discurso do empoderamento, por parte dos sujeitos de movimentos negros, acadêmicos, a condição de emergência. Com a ascensão de um número mais expressivo sobre os efeitos da branquitude na educação e nas relações raciais, conseqüentemente, isso reverbera nos cursos de licenciatura, formação de professores, nas histórias infantis, nas políticas públicas, movimentos sociais, famílias, na estrutura curricular e nas tantas possibilidades de meios de educabilidade que atravessam a criança e negra e, de alguma forma, a criança branca.

A criança e negra que vai estabelecer performatividades, e isso ocorre desde o nascimento, quando se identifica a sua raça, a partir do tensionamento do discurso do empoderamento que, conjuntamente, irá mobilizar seus espaços e sujeitos de relações. Como bem expõe a professora Míghian Danae Nunes (2015, p. 419): “parece correto afirmar que a infância negra que é visibilizada pelos estudos acadêmicos possui um lugar relacionado com a ideia de falta, ausência, para além da ideia de incompletude que já é associada à imagem da infância”⁵⁶. São dados sobre o fracasso escolar, a exclusão e as dificuldades de relacionamento, como elencado acima.

Contudo, a criança e negra que está se vendo cada vez mais em outros modos de educabilidade, como a mídia (no desenho animado, sendo princesa da Disney ou super-herói

⁵⁶ A professora, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2018), apresenta um estado da arte com recorte temporal dos artigos, dissertações e teses, publicados entre 2004 e 2014, momento efervescente das políticas públicas e do debate no âmbito da educação e da educação étnico-racial.

da Marvel), no livro de história infantil, na televisão, no espelho dos pais que assumem o discurso do empoderamento no campo estético e denúncia do racismo, essa criança já chega na escola atravessada pelos efeitos das relações raciais e forjada em práticas performativas. Quando perguntada sobre a criação dos filhos, em entrevista ao programa *Roda Viva*⁵⁷, em 2021, Taís Araújo ressalta a importância de ofertar referências negras aos filhos.

Eu encho meus filhos de referências, encho. Porque, hoje em dia, tem literatura pra criança, a literatura negra é vasta. Os desenhos, as séries. Então, eles veem tudo isso, a música. [...] Eles consomem muita cultura negra, muita. E é isso, eles estão criando essa base, esse estofo. (TAÍS ARAUJO em RODA VIVA, 2021).

Essa criança que na primeira infância constrói suas narrativas identitárias e de pertença precisa ver potência e autoestima na identidade que reproduz a própria pele. Mais do que a denúncia, talvez, seja o ato de dar voz, seja a pronúncia dessas crianças que deva interessar. À escola cabe assumir o papel ético de compromisso verdadeiro com uma educação antirracista.

4.7 Parêntese para o bom combate

A escrita acadêmica proporciona a leitura e o contato com tantos outros sujeitos que, por vezes, situam-se em nomes e sobrenomes e pesquisas no currículo *lattes*. Muitas teses, dissertações, livros e artigos ajudam a compor o trabalho que se escreve. Em uma dessas referências, deparo-me com o artigo acadêmico “Infâncias diante do racismo: teses para um bom combate”, escrito por Renato Nogueira e Luciana Pires Alves e publicado pela *Revista Educação e Realidade*, em 2019. Acontece que não encontrei, nas linhas sobre as quais me debrucei para leitura, somente a análise criteriosa e acadêmica. O final do texto mistura-se à poesia. Não poderia deixar de partilhar, portanto, isto que me parece muito.

As 10 teses infantis propriamente ditas para combater o racismo

são estas:

– Brincar como modelo irrecusável das relações humanas, com o meio ambiente e outras espécies de gente não humana (tais como cachorros, borboletas etc.);

⁵⁷ Entrevista de Taís Araújo ao programa *Roda Viva*, da TV Cultura, exibido em 08 de março de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xsKvmDCXn2U&ab_channel=RodaViva> . Acesso em: 10 maio 2022.

- *Visitar a sua própria cultura como se fosse estrangeira;*
- *Sonhar antes de dormir (ou aceitar que o milagre é inseparável do cotidiano do mistério de viver);*
- *Inventar práticas políticas antirracistas com os cotidianos (ou sempre assumir que o debate não produz resultados finais);*
- *Banhar a si e aos outros em águas respeitadas cantando canções alegres, tomar banho cantando canções alegres (em águas respeitadas);*
- *Assumir que o pensamento é sempre afetivo (ou escrever e desenhar nas paredes de casa);*
 - *Comer frutas (ou criar uma lei obrigatória que faça adultos brincarem);*
 - *Cuidar de jardins e hortas (ou criar a obrigatoriedade da ficção audiovisual ser negra, indígena e afro-pindorâmica);*
 - *Reconhecer a branquitude como um perigo para todos os viventes do planeta;*
 - *Viajar por culturas que não sejam a sua própria (ou manter a virtude epistêmica da infância – polirracionalidade).*

(NOGUERA; ALVES, 2019, p. 19)

4.8 “Sinto o que sinto”: a criança e negra que se quer empoderar

Lázaro (2017, p. 73-74) escreve:

Quais são as armas mais eficazes para combater o racismo? A reverência à nossa origem africana, a afirmação estética, medidas políticas? Esses questionamentos sempre estiveram comigo, mas um evento os tornou vitais, caso de vida ou morte mesmo: o nascimento dos meus filhos.

João Vicente nasceu em 2011 e Maria Antônia, em 2015. São inevitáveis as perguntas que vêm à cabeça de todo pai: serei capaz de educá-los? Terei dinheiro para sustentá-los? Serei um bom exemplo? Mas, meu caro amigo, meus filhos me trouxeram outras perguntas. Das mais banais, como “Que tipo de livro e desenho animado vou comprar pra eles?”, até as mais dolorosas, como “Se ou quando ele for discriminado, o que eu vou fazer?”

E, assim, Lázaro dedica uma parte da sua autobiografia a pensar a educação de seus filhos. Principalmente no que tange à formação de uma identidade positiva:

Inundar uma criança com referências positivas sobre seu lugar no mundo é o primeiro passo para aumentar sua autoestima. Sempre que uma criança admira as características físicas e a personalidade de um personagem, se identificando com ele, ela aprende a gostar um pouco mais de si mesma. (RAMOS, 2017, p. 75)

Os primeiros anos de vida de uma criança são fundamentais na construção de uma identidade e da autoestima. Também é o momento de a criança estabelecer relações sociais, de interagir com os colegas e, portanto, de passar a ter contato com as relações étnico-raciais. A escola que, cada vez mais, amplia o atendimento à Educação Infantil, deve tensionar o olhar sobre tais questões.

Tendo em vista o fato dos alunos se encontrarem na fase inicial do processo de aprendizagem, isso possibilita uma maior abertura para a apreensão do conteúdo, sendo vital uma exposição a abordagens que tratem a questão étnico-racial a partir de parâmetros que visem o empoderamento da população negra. (SILVA; FLAUZINA, 2017, p. 18)

E é o cuidado com a forma dessas abordagens que merece atenção. Como bem menciona Teles (2009), as crianças, negras ou brancas, vão construindo as referências sobre o outro.

Tanto as crianças negras como as brancas não nascem com um sentimento negativo, ligado a inferioridade sobre a população negra, mas constroem o significado que o sujeito negro tem no nosso meio social, com base nas construções históricas e sociais já estereotipadas em nossa sociedade. (TELES, 2009, p. 2)

Desse modo, para que, nos anos finais do ensino fundamental e médio, os alunos já possuam maturidade para abordar temas mais sérios como o racismo, é preciso que, na infância, a autoestima tenha sido fortalecida e bem construída. Nilma Lino Gomes (2003) avalia que a escola tende a se constituir como espaço que difunde representações negativas sobre o negro, mas pode ser a escola também o lugar para a superação desses modos de construção. A criança precisa passar a se ver representada de outros modos na escola e não mais como a estrangeira.

Não dá para ignorar o fato de que, sendo eles crianças negras, alguns desafios teríamos que enfrentar. Quando entrevistei a Glória Maria no

Espelho, lembro que ela me falou da dificuldade de criar as filhas em um mundo branco. Você vai procurar uma boneca negra, não tem; um brinquedo que fale das origens delas, não tem. Glória me disse que as meninas muitas vezes chegavam da escola com a seguinte pergunta: “Mãe, eu sou branca?”. Isso porque na escola delas só havia crianças brancas, elas eram as únicas negras. “Não, você é negra. Tem gente negra, tem gente de pele vermelha, amarela, tem gente alta, baixa, gorda, magra. Tem gente de todos os tipos, e nós somos negros.”
(RAMOS, 2017, p. 74)

Um trabalho de formação, de pesquisa e cuidado são básicos para a construção de uma imagem positiva da criança e negra. Imagens que ajudarão a constituir subjetividades tanto aos sujeitos da negritude como aos da branquitude. Maurício Silva (2017, p. 108) ressalva que “a literatura infanto-juvenil não nasce como um produto criado *a priori* para deleite da criança, mas surge, antes, como resultado de um complexo cultural em que a tradição popular serve-lhe de base e a sociedade na qual ela se insere, de motivação criativa”. A escolha do material utilizado em sala de aula, nesse sentido, é fundamental. Quantos personagens negros há na literatura infantil contada em sala de aula? Qual o estereótipo desse personagem? Qual o papel que ele desempenha na história? É nesses detalhes que o professor precisa se apegar, pois eles colocam a escola como uma propulsora de uma educação antirracista. Se, desde o século XIX, após o processo de colonização, a literatura tem papel fundamental na construção e consolidação das identidades nacionais (GUIMARÃES; MENEZES, 2021, p. 153), o impacto para a produção de identidades positivas/empoderadas por parte da literatura, como estratégia, permanece potente efeito⁵⁸ de constituição dos sujeitos. Cabe colocar o trabalho pedagógico em constante alerta para evitar generalizações sobre a ideia de povo, de negro, estereótipos e representações animalescas do negro (CARDOSO, 2020).

Lázaro conta dessa mudança:

⁵⁸ E a literatura não apenas como efeito na constituição de sujeitos, como se fosse anterior a este ou independente, mas um veículo de mão dupla, como colocam Guimarães e Souza quando tratam da construção da identidade regional em obras literárias, o que pode ser pensado, também, para a concepção de imagens positivas sobre as identidades raciais: “encontra na literatura um veículo de mão dupla, uma vez que esta tanto contribui para a construção e a manutenção de uma ideia específica acerca de determinada região como também é ela mesma, no processo de produção autoral, influenciada por uma visão de mundo em larga escala decorrente do pertencimento regional de quem está se manifestando na obra” (SOUZA; GUIMARÃES, 2018, p. 171)

O pensamento, a educação, as ideias, tudo o que diz respeito à formação das crianças evoluiu muito, e, independentemente da questão política, é muito divertido e prazeroso ter contato com novas abordagens e realidades. Na minha época, todas as vezes em que vi algum personagem com a tez mais escura, ele era um melhor amigo engraçado ou um coadjuvante esporádico em algum desenho animado ou numa série cômica norte-americana. (RAMOS, 2017, p. 77)

A fim de potencializar a representatividade negra para crianças, Lázaro se dedica à escrita de livros infantis, como *A velha sentada* (2010), *Cadernos de rimas do João* (2016), *Cadernos sem rimas da Maria* (2018) e *Sinto o que sinto: e a incrível história de Astar e Jaser* (2019). Cito Lázaro e as suas narrativas infantis por ele ser sujeito da pesquisa que escrevo, ético e comprometido com a pauta racial, mas vale ressaltar que há tantos outros artistas e intelectuais – da música à Academia, de Emicida a bell hooks e Nilma Lino Gomes – dedicando-se a fazer da infância condição de outras subjetividades. Assim, estão fazendo da literatura, em consonância com Couto e Hillesheim (2021, p. 220), “instrumento capaz de presentificar a sutileza dos momentos, ao escrever possibilidades outras de vida a partir dos encontros entre ficção e não ficção”.

Figura 6 – Trecho do livro “Sinto o que sinto: e a incrível história de Asta e Jaser”



Fonte: Ramos, 2019.

Ao atentar para a ilustração da família negra do livro de Lázaro (Figura 6), observa-se uma família com o estereótipo físico próximo ao real (sem a protuberância da boca ou nariz), com uma casa bonita e organizada, feliz. Aliás, as histórias dos livros infantis escritos por Lázaro tendem a colocar a criança e negra da narrativa a viver situações do cotidiano de qualquer criança, independentemente da cor, pois, como bem declara Abramowicz (2005), ela é, antes de tudo, uma criança. Acontece que a inserção de material que positiva a imagem da negritude e de forma frequente no currículo escolar gera novas formas de subjetivação e, novamente, vale frisar, tanto sobre negros como sobre a identidade branca. Nesse sentido, a literatura e, em especial, a literatura infantil pode ser um tensionador identitário. Andrade (2014, p. 12) indica: “mais que entender os livros para crianças e jovens como produtores de novos significados, a literatura infantojuvenil, assim como toda a literatura, é capaz de sensibilizar e de oferecer aos seus leitores questionamentos ao vivenciar as experiências de outros”. Mais especificamente, Cardoso destaca:

a presença de personagens negras na literatura é fundamental para todos os leitores. Se, por um lado, para a criança negra, essa mudança pode contribuir para a autoestima e o seu reconhecimento no mundo, para a branca pode ser o espaço de reconhecimento da diversidade étnica. (CARDOSO, 2011, p. 131)

Em 2022, concomitantemente à escrita final desta tese, ao iniciar o ano letivo em uma escola privada do Rio Grande do Sul, o único menino e negro da sala de aula encontra, na minibiblioteca que montei no espaço, o livro *Sinto o que sinto*: e a incrível história de Astar e Jaser (2019). A capa, mostrada na ilustração a seguir (Figura 7), tem a imagem de um menino e negro, a respeito do qual meu estudante, com seus 7 anos, exclama: *Olha, profe! Sou eu!*.

Figura 7 – Personagem do livro infantil *Sinto o que sinto: e a incrível história de Asta e Jaser*



Fonte: Ramos, 2019.

O menino e negro de cabelos cacheados se vê com admiração na capa do livro com uma criança e negra de cabelos com cachos. A pequena vivência é só um ilustrativo do que: 1) crianças brancas foram desde sempre promovidas a viverem – identificando-se nas capas e páginas de histórias infantis, a ponto de atingirem uma naturalidade em que nem causa admiração mais um personagem branco; 2) crianças e negras apresentam um déficit de identificação desde a infância e convertem a representação branca no imaginário do que é divertido, legal, aventureiro, entre outras emoções que as histórias de literatura infantil podem proporcionar – potencializando modos de ser. Nesse sentido, a professora Rosane Cardoso (2020, p. 292) afirma: “ver-se e ler-se no texto literário – quando protagonistas negros ainda são minoria nesse âmbito – pode suscitar uma saudável crise identitária”, seja à negritude seja à branquitude.

Em entrevista ao programa *Roda Viva*⁵⁹, em 2021, Taís Araújo revela um episódio de racismo que a filha sofreu de uma coleguinha que riu do seu cabelo. O filho, irmão mais velho, escuta a conversa e resolve se utilizando de um livro infantil.

*Ela veio me puxar para contar. Mãe, eu quero falar uma coisa pra você.
Ela me puxou num canto, o meu filho passou. Lá em casa tem muito
livro infantil e muito livro infantil com temática negra. O meu filho
acho que ouviu, passou e jogou um livro sobre cabelo pra mim.
Enquanto ela 'tava' me contando. É, tipo, me socorreu, catei o livro.
Achei uma coisa muito bonita deles dois, assim. E ele já entende isso.*

A fala de Taís reforça a capacidade de a literatura infantil potencializar narrativas e imagens, principalmente observando o cuidado com a seleção de obras, pois, quanto mais antigas, maiores são as chances de conter estereótipos negativos e racismo (OLIVEIRA, 2003). Em análise, Gouvêa caracteriza que, entre 1900 e 1920, o negro, na literatura infantil, era um personagem quase ausente.

Ou referido ocasionalmente como parte da cena doméstica. Era personagem mudo, desprovido de uma caracterização que fosse além da referência racial. Ou então personagem presente nos contos que relatavam o período escravocrata, como na obra: *Contos pátrios*, de Olavo Bilac e Coelho Neto, de 1906, em que os autores descrevem com ternura a figura submissa de Mãe Maria. (GOUVÊA, 2005, p. 83-84)

Na década de 1930, quando a preocupação com a construção da nacionalidade se torna ascendente, os personagens negros das histórias repercutem o processo de inclusão que se previa, conjuntamente, com o projeto de nação. É o clássico contexto da narrativa de Monteiro Lobato e a personagem Tia Anastácia. São narrativas que desracializam o personagem negro em prol de uma convivência integrada com os personagens brancos (GOUVÊA, 2005).

É principalmente a partir da década de 1930 que torna-se maciça a presença, na produção literária destinada à criança, de personagens negros, sobretudo como contadores de histórias, demonstrando a forte presença de traços associados à cultura negra, como a oralidade, a transmissão de histórias de origem africana. Tais histórias eram representadas como carregadas de valor afetivo, contadas por pretas velhas, associadas à ingenuidade, ao primitivismo, apresentando uma estereotipia e simplificação características. (GOUVÊA, 2005, p. 84)

⁵⁹ Entrevista de Taís Araújo ao programa *Roda Viva*, da TV Cultura, exibido em 08 de março de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xsKvmDCXn2U&ab_channel=RodaViva> . Acesso em: 10 maio 2022.

No período de 1979 a 1989, já com movimentos efervescentes denunciando a democracia racial e mobilizando um processo de racialização, a pesquisa de Oliveira (2003), mesmo assim, encontrou nas narrativas denúncia da pobreza, denúncia do preconceito racial e enaltecimento da beleza que era tratada, dado um esforço para o branqueamento da população, como "marrom" e "pretinha".

No entanto, a guinada na produção literária, enfatizada por Taís e produzida por Lázaro, decorre das demandas contemporâneas sobre o personagem negro que é protagonista, que conta sua ancestralidade, que vive situações como qualquer outra criança. Em suma: que produz outro modo de ser. Um personagem negro com cor de pele, cabelos, traços físicos, que são realistas e não mais marcados pelo animalesco e pelo exotismo. Couto e Hillesheim movem-se entre a literatura infantil imbricada no tema da migração, mas, como tema sensível, assim como o racial, a análise se aplica, e as autoras destacam que a literatura pode ir do efeito estético para o efeito ético e atento às demandas contemporâneas.

De chamada ao presente, aos fenômenos contemporâneos, à vida comum e compartilhada — mesmo entre as grandes distâncias geográficas e as grandes fronteiras, concretas e simbólicas. A arte literária permite viver a experiência do intervalo, da pausa e da espera, ao tempo em que constrói pontes: entre os tempos e os lugares. (COUTO; HILLESHEIM, 2021, p. 238)

A implementação da Lei n. 10.639/03 criou, além da demanda por alteração curricular, uma necessidade urgente de produção de material didático e de apoio pedagógico, caso dos livros de literatura infantil. A produção literária desencadeou o levantamento e análise acadêmica, cito os trabalhos de Gouvêa (2005), Souza e Lima (2006), Silva e Gomes (2016), Silva (2017), Araújo (2018), Schlickmann (2019), Adão (2020), entre muitos, que objetivam caracterizar e problematizar as narrativas infanto-juvenis com personagens negros, ou mesmo brancos, que circulam, especialmente, nas escolas. São produções que precisam, segundo Couto e Hillesheim (2021, p. 227), obedecer a um código e fazer parte de um sistema de controle, mas, do mesmo modo, comprometer este mesmo código – (re)existindo, “estremecendo os signos e os significados que o compõem e que são linguísticos e também sociais, econômicos, religiosos, etc.”.

Dessa forma,

A literatura infanto-juvenil brasileira contemporânea trata de assuntos diversos - nesse sentido, pode-se dizer que ela adquiriu uma nova dimensão, sobretudo pelo fato de de a "fantasia" (num sentido estrito do termo) ceder, cada vez mais, espaço para a ficção "realista" (num sentido lato do termo), com um claro traço social e, muitas vezes,

pouco interessada em fazer concessões a uma pedagogia moralizante. (SILVA, 2017, p. 128)

Na esfera racial, isso implica assumir, nas histórias infantis, a valorização estética, ancestral, personagens vivenciando situações corriqueiras a qualquer criança e protagonismo. Certamente, as bibliotecas das escolas têm em seus acervos livros que contemplem os períodos e características aqui mencionados. Nesse caso, é mais uma tarefa que demanda o olhar atento do professor – olhar atento, responsabilidade e compromisso. Compreender a potência da literatura infantil, como tantas outras estratégias, mas, que, em especial,

nos interstícios da *atividade leitora* esconde-se um *aspecto formador*, este último de natureza pedagógica, responsável pelo desencadeamento de todo um processo de amadurecimento da criança, processo, aliás, que passa não apenas pelo desenvolvimento de sua inteligência e sensibilidade, mas também de seus mecanismos de interação social. (SILVA, 2017, p. 108)

Pode-se, e isso aparecerá no capítulo seguinte, atentar para a captura de mercado, por parte das editoras, dos nichos identitários. Porém, paralelamente, é inegável a contribuição que se pode construir no trabalho pedagógico com materiais atentos às pautas e interpretações contemporâneas sobre os temas sensíveis, como o racial. Especificamente, em se tratando de literatura infantil, considero importante o educador que escolhe seu material pedagógico fazer o exercício de reflexão proposto por Cardoso (2020, p. 291): “como seria a conversa entre o ‘eu’ negro que escreve e o ‘eu’ negro que (se) lê”.

5 O DISCURSO DO EMPODERAMENTO NAS IMPLICAÇÕES INDIVIDUAIS E COLETIVAS DA RAÇA

Este capítulo visa abordar como o discurso do empoderamento negro – fortalecedor das narrativas identitárias – tensiona os sujeitos individual e coletivamente. Apoiada numa atitude crítica, não coloco esta pesquisa como contrária ao discurso do empoderamento e todos os efeitos capazes de produzir para a pauta racial e antirracista. Tampouco deixo de perceber as armadilhas que as verdades construídas sobre raça no Brasil podem produzir nas relações de poder e nos jogos performativos. A discursividade do empoderamento negro coloca diante de nós uma outra verdade. Verdade diferente da desracialização proposta no discurso da democracia racial que sustenta a perspectiva do não racismo. Mas, ainda que com outros efeitos, a discursividade do empoderamento é, também, a construção de uma outra verdade – verdade como dogma, como conjunto de conhecimentos e regras, preceitos, métodos, sobre os sujeitos (FOUCAULT, 1990). O discurso do empoderamento como uma nova perspectiva identitária coloca a questão de “como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles” (FOUCAULT, 1990, p. 3) em troca de outros modos de existir, outros conjuntos de regras, gestos e atuações sobre o ser negro.

Nesse entendimento, o capítulo que se apresenta vai tensionar como o discurso do empoderamento reverte efeitos sobre os sujeitos individualmente, mas, da mesma maneira, coletivamente, quando se trata de raça. Se o indivíduo negro carrega a raça na ocasião dos enunciados pejorativos, relacionados à violência, à pobreza, à malandragem e à história de derrotas e fracassos a que os negros foram submetidos, como expõe Carneiro (2018), o indivíduo negro também carrega a raça quando irrompe socialmente, gerando enunciados sobre representatividade, superação, valorização e resistência.

Não há dúvidas sobre a relevância do discurso do empoderamento negro como tensionador das identidades de negritude e branquitude. Apesar disso, há armadilhas produzidas nas capturas desta outra verdade sobre raça. O *ethos* neoliberal não deixa escapar as identidades do seu jogo. Tampouco me interessa quantificar ou classificar a relevância do discurso do empoderamento em mais ou menos bom para o campo racial. É um discurso que já circula, está posto e atravessa a produção dos sujeitos. E, como tal, em um trabalho na perspectiva foucaultiana como este proposto, necessita ser tensionado.

Na narrativa do décimo segundo episódio da primeira temporada de *Mister Brau*, o protagonista é confundido com um manobrista na saída de um restaurante. Ele recebe as chaves


do carro e, indignado, leva-o para casa. Michele, vendo o carro estacionado na frente da casa, questiona o marido. Brau explica que trouxe o carro, já que recebeu as chaves. E que, se for acusado de roubo, quer que o dono do veículo explique por que lhe entregou a chave. Associando seu corpo com uma determinada profissão, Brau queria expor um caso de racismo. Assim, Brau e Michele seguem o diálogo problematizando as relações com os demais moradores e funcionários do condomínio de luxo em que residem (ANEXO E).

Figura 8 – Cena do décimo segundo episódio da primeira temporada da série

Mister Brau




(Michele – M): - Tá certo! Tem que denunciar mesmo. Essa gente fica dizendo que não é racista, mas no fundo é, e muito. Por exemplo, eu sempre cumprimento todo mundo. Agora, não importa o que eu faça ou como esteja vestida, só quem responde os meus cumprimentos nesse condomínio são os funcionários, negros. Até agora não sei se isso é bom ou ruim.



(Brau – B):
- Engraçado, Michele, eu notei isso, mas eu acho bom! Dá uma sensação de aconchego e o melhor de tudo, é o melhor daquele olhar, daquilo tudo.

Aquele olhar apertando o canto da boca, com um leve sorrisinho, a sobrancelha um pouco suspensa e a cabeça de ladinho, assim, ó! É, esse olhar parece só um cumprimento né, mas, na verdade, quer dizer o quê? Você tá aí, eu tô aqui, mas viemos da mesma origem, brother.

Tô sabendo a dureza que é, também é pra mim. Você é um dos poucos, mas não tá sozinho. Aliás, a filha da Dona Prudencinha se forma no mês que vem, é “tamo junto”.



Fonte: Globoplay

A fala dos personagens de Taís e Lázaro repercute os temas que são discutidos neste capítulo. Taís, como Michele, mulher e negra e bem-sucedida, morando em um condomínio luxuoso, deixa de sofrer discriminação? Ou mesmo Brau, personagem de Lázaro, com boas roupas em um restaurante caro, deixa de sofrer racismo? Taís e Lázaro, como atores famosos e consagrados no campo da teledramaturgia, deixam de sofrer com ataques racistas? A grande questão é se o poder envolto no discurso do empoderamento negro já conseguiu reverberar nas estruturas sociais enraizadas no discurso racista da democracia racial e na ordem escravocrata.

O corpo negro que ocupa um espaço é capaz, por si só, de construir desconforto, olhares desviados, medo e ataques. O corpo e a cor sempre foram estratégicos para demarcar a diferença e a exclusão, bem como teorias de superioridade e inferioridade. O corpo negro que se aceita, se assume e se posiciona faz da estética um dos principais efeitos discursivos do empoderamento – acarretando uma performatividade corporal e gestual que tensiona espaços hierarquizados, brancos e identidades universais, colocando-as em comum ocupação com corpos resistentes.

Será aqui também o espaço para o diálogo sobre o *ethos* neoliberal e o mercado que capturam o discurso do empoderamento. A grande armadilha de poucos ascenderem economicamente é que se caia na falácia meritocrática. Com isso, a análise que visou desenvolver neste capítulo encerra-se com a tese que proponho sobre o empoderamento como uma nova perspectiva analítica no campo racial e identitário.

5.1 “Todo mundo pode ser o que quer”? Todo branco, sim; o negro, não

Em um escrito de 1984, Lélia Gonzales, na epígrafe, narra a seguinte situação:

... Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente pra uma festa deles, dizendo que era pra gente também. Negócio de livro sobre a gente, a gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até pra sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi sentar lá na mesa. Só que tava cheia de gente que não deu pra gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinado um monte de coisa pro crioulo da plateia, que nem repararam que se apertasse um pouco até que dava pra abrir um espaçozinho e todo mundo sentar juto na mesa. Mas a festa foi eles que fizeram, e a gente não podia bagunçar com essa de chega pra cá, chega pra lá. A gente tinha que ser educado. E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso. Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente, deu uma de atrevida. Tinham chamado ela pra responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa pra falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava pra ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discurseira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa pra gente da gente? Teve uma hora que não deu pra aguentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone pra falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... Agora, aqui pra nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também, quem mandou não saber se comportar? Não é à toa que eles vivem dizendo que “preto quando não caga na entrada, caga na saída”... (GONZALES, 1998, p. 223)

No décimo sexto episódio da segunda temporada da série *Mister Brau*, a arte imitando a vida (ANEXO F), os vizinhos brancos e também bem-sucedidos são acusados de racismo contra o médico negro indicado pelos Brau ao personagem Henrique. Na tentativa de se redimirem

com o casal e provarem que não são racistas, organizam uma festa para Brau e Michele. No entanto, se dão conta de que na lista de convidados não há outros sujeitos negros.

Figura 9 – Cena do décimo sexto episódio da segunda temporada da série *Mister Brau*



Fonte: Globoplay

As duas cenas, reais ou fictícias, revelam as tramas das relações raciais brasileiras atravessadas por construções discursivas capazes de construir uma relação hierárquica e um racismo tão bem diluído nas estruturas que se naturaliza. No racismo à brasileira, os sujeitos negros são autorizados a certa mobilidade social, desde que não se fixem nesses espaços; que retornem “aos seus lugares no fim da festa”. Foram autorizados, pela via cultural, especialmente

da música e do esporte, a serem as atrações principais, os homenageados. São autorizados a ocuparem o lugar da celebração da nossa diversidade – um princípio estrutural da democracia racial. Foram, por décadas, o objeto de estudo da branquitude. Mas o que o discurso do empoderamento proporciona é a condição de sujeitos que chegam, ocupam novos lugares e desejam permanecer, o que desarticula as relações passivas emolduradas no equilíbrio de antagonismos.

Nesse sentido, há um embate em relação aos enunciados que circulam a partir do discurso do empoderamento – será que todos podem ser aquilo que desejam? Os avanços já foram suficientes para dar conta das estruturas racistas? Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2020, a desigualdade social entre negros e brancos ainda é evidente, principalmente quando se faz o recorte econômico. Como exemplo, vale referir que, em 2019, pretos e pardos figuravam como 77% dos 10% da população com menor rendimento domiciliar (IBGE - SIS, 2020). Na relação entre gênero e salário, enquanto homens brancos recebiam, em 2019, média salarial de R\$3.265,00, pretos e pardos auferiam, em média, R\$1.833,00. Quando se trata das mulheres, ainda que ocorra a diferença salarial de gênero, há o reforço da discrepância racial mantendo a mulher preta ou parda no nível mais baixo da pirâmide social (mulheres brancas recebem uma média salarial de R\$2.421,00, já mulheres pretas ou pardas sinalizam uma média de R\$1.425,00). 26,5% da população que reside em domicílios com ao menos uma inadequação, como ausência de banheiro, construção inadequada ou em áreas sem autorização, é preta ou parda (IBGE - SIS, 2020).

Já os dados que podem atestar como o discurso do empoderamento reverbera em áreas de ascensão econômica ou com a quebra de estruturas, como é o caso do ensino superior, mostram crescimento da participação de parcela da população negra. Segundo pesquisa do Instituto de Pesquisa e Estatística Aplicada (IPEA), em 2003, o percentual de discentes negros no ensino superior de instituições federais era de 34,2%, já em 2018 esse índice chegou a 51,2%. Como já mencionado, a presença de estudantes negros no ensino superior constrói a oportunidade de outras narrativas como condição de produzir uma série de saberes por outros olhares, tensionamentos, mobilizando as relações hegemônicas de saber-poder.

No entanto, se a análise dos dados segue, os estudantes que chegam ao final do curso superior deparam-se com a dificuldade de ingresso no mercado de trabalho em cargos que poderiam usufruir com a qualificação que conquistaram. Em 2020, 14,9% da população preta ou parda com formação superior tinha alguma ocupação, já entre os brancos com ensino superior, esta taxa chegava a 31,2% (IBGE - SIS, 2020). Quando se trata de cargos de gerência, em 2018, 68,6% eram ocupados por brancos e 29,9% por pretos ou pardos (IBGE, 2019). Os

efeitos de uma sociedade escravocrata ainda associam a força da população negra ao trabalho braçal e ao branco, pela superioridade, competem as capacidades intelectuais. Esses são resquícios do passado que atravessam as regularidades e normativas a partir de práticas racistas.

Mas, então, como o discurso do empoderamento funciona? Há limites de ação quando este discurso de protagonismo negro se depara com a estrutura racista? A exceção é o suficiente para caracterizar efeitos potentes do empoderamento? A construção de um racismo velado faz do discurso da democracia racial uma das práticas de governo mais bem estruturadas da sociedade brasileira. A condição de amortecer a possibilidade de conflitos sociais-raciais caracteriza um dispositivo de segurança que se alinhou a modos de in/exclusão como uma linha muito tênue entre incluídos e excluídos. Novamente, como na narrativa de Lélia ou na cena de *Mister Brau*, os sujeitos negros podem ser “oficialmente” os homenageados e, ao mesmo tempo, na linha tênue da in/exclusão, ficar como coadjuvantes. Esse jogo revela ainda que, mesmo caracterizado como um racismo velado, não é necessária mais do que uma pesquisa de dados estatísticos, por exemplo, para nosso racismo à brasileira se escancarar. O que não implica desconsiderar a condição tensionadora do discurso do empoderamento – que, como também já mencionado, não anula a discursividade da democracia racial; ambos coexistem, ora um ora outro agindo com maior ou menor poder e efeitos.

Talvez seja o efeito mobilizador, tensionador e que desacomoda identidades construídas na fixidez. Uma negritude que não se contenta com a homenagem em que não pode se pronunciar ou feita pelo olhar do branco e sua branquitude. Uma negritude que denuncia. Que quer ser sujeito de suas narrativas. Que, quando a exceção alcance graus de ascensão, possa se converter coletiva e discursivamente em potência. É um discurso que, mesmo não implicando mudanças amplas e imediatamente estruturais, consegue alargar as normativas e as possibilidades de existir.

5.1.1 Representatividade importa e o mercado sabe disso

No *ethos* neoliberal, uma das ações possíveis ocorre pelo consumo. Estar no jogo neoliberal, para tomar a expressão de Maura Corcini Lopes (2009), é necessariamente estar também em condições de consumir. E o mercado colabora para que esse jogo aconteça de forma positiva, pela ordem do desejo. O mercado captura a diversidade – todos passam a desejar fazer parte do jogo e consumir, justamente, porque começam a se sentir representados.

Segundo Lagasnerie, o neoliberalismo utiliza a liberdade como crítica às instâncias entendidas como mecanismos coercitivos, caso do Estado. Para os neoliberais, a forma-

mercado é a única capaz de atender as sociedades contemporâneas, caracterizadas pela “diversidade fundamental dos setores de atividade e pluralidade das formas de existência” (LAGASNERIE, 2013, p. 61). E complementa,

Pois aquilo a que o neoliberalismo não cessou de se opor, aquilo contra o que ele se constituiu com mais força e persistência, é uma atitude filosófica mais geral, que vemos vigorando em escolas, países ou períodos distintos, mas que, segundo seus defensores, tem sua verdadeira origem no pensamento iluminista: tal atitude é a que consiste em promover uma percepção unificante ou unificadora da sociedade, valorizando tudo que diz respeito ao “comum”, ao “coletivo”, ao “geral”, em detrimento do que seria da esfera do individual, do particular, do local. (LAGASNERIE, 2013, p. 65-66)

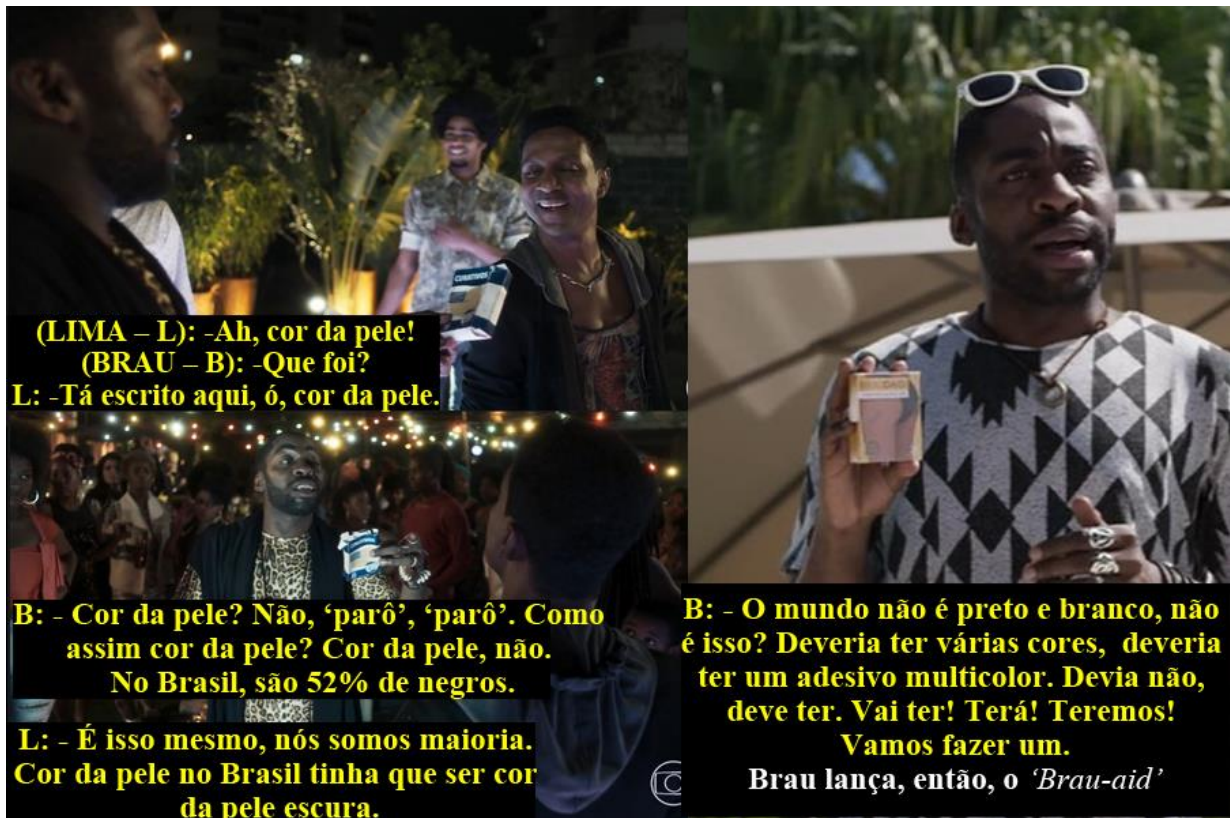
Assim, nas características neoliberais da atual sociedade, a liberdade e a diversidade parecem assumir papéis de protagonistas. A unidade e as comunidades, tão almejadas no estado moderno, não contemplariam as demandas atuais. Daí o processo de individualização, que é plural e que faz com que cada sujeito jogue a partir de seus interesses particulares. Como o neoliberalismo não almeja uma unidade, acaba parecendo propício à heterogeneidade e, assim, mais compatível com as demandas identitárias tão diversas no contemporâneo. Hamlin e Peters (2018) caracterizam o consumo tanto como uma expressão da subjetividade como o meio para sua construção.

Os autores, no artigo “Consumindo como uma garota: subjetivação e empoderamento na publicidade voltada para mulheres”, analisam o fenômeno de *femvertising* (“publicidade fem”), entendido como “um tipo de publicidade baseado em uma proposta de emancipação feminina concebida como ‘empoderamento’” (HAMLIN; PETERS, 2018, p. 168). O *femvertising* ocorre quando determinado valor, no caso do empoderamento feminino, assume na propaganda mais protagonismo que o produto para comércio. Essa estratégia parece estar funcionando:

Uma enquete sobre o fenômeno, realizada com 628 mulheres pela revista *SheKnows*, revelou que: 92% das respondentes se lembravam de pelo menos uma marca “pró-mulheres”; 52% comprou um produto porque gostou da forma como as mulheres eram representadas nos seus anúncios; e 46% seguiu uma marca em mídias sociais devido à mensagem de empoderamento por ela veiculada. (HAMLIN; PETERS, 2018, p. 168)

Nesse sentido, os autores analisam que o feminismo passou a ser acessível pela via do consumo. Durante o segundo episódio da primeira temporada de *Mister Brau*, o próprio Brau passa por uma situação que é resolvida pela inclusão no mercado. O cantor se machuca com um instrumento de percussão. O amigo Lima providencia um adesivo-curativo e ironiza a situação (ANEXO G).

Figura 10 – Cena do segundo episódio da primeira temporada da série *Mister Brau*



Fonte: Globoplay

O que a série coloca em questão é a conciliação do mercado com a representatividade. Nesse sentido, Hamlin e Peters expõem a questão de como conciliar, a partir do empoderamento, a busca por um mundo mais justo e igualitário com um sistema neoliberal marcado pelo mercado.

A questão principal colocada para nós neste artigo é: que sentidos o conceito de empoderamento pôde assumir a fim de possibilitar a articulação de valores tão díspares – como a emancipação feminina com vistas à construção de um mundo mais justo, igualitário e livre, de um lado, e as novas formas de distinção, opressão e subordinação associadas ao capitalismo global, flexível ou neoliberal, de outro? (HAMLIN; PETERS, 2018, p. 170)

Por um lado, o mercado coloca diante de nós a representatividade de sujeitos empoderados. Pensemos no número gigantesco de produtos de beleza que foram criados para a mulher negra, por exemplo. Essas passam a estampar capas de revistas, comerciais de TV e internet. O mercado que atende a demanda identitária negra subjetiva sujeitos negros a constituírem-se como empoderados e mostra à branquitude uma outra possibilidade de beleza e de cultura. Mas, ao mesmo tempo, coloca diante da população negra a condição do consumo

e, bem sabemos, por meio de dados estatísticos, que a população negra, quando se trata de renda, ainda é excluída.

Nesse sentido, como equilibrar representatividade e consumo e, mais ainda, como, dentro da lógica neoliberal, não tornar esse discurso de empoderamento apenas individual e meritocrático? Com a simplificação de que “se um pode, os outros também podem”, independente das condições. Aliás, a meritocracia é uma palavra de ordem dentro do jogo neoliberal. Ao neoliberalismo interessa a participação de todos e por isso a captura das pautas identitárias, mas quem terá condições de jogo é o grande definidor da linha de in/exclusão e daí os efeitos do racismo para a manutenção de jogadores negros. Dessa forma, o neoliberalismo se constitui como uma grande armadilha às pautas identitárias, porque pode desvincular o empoderamento dos avanços coletivos. Pelo contrário, pode parecer uma solução individual perante a impossibilidade de mudanças mais complexas e estruturais.

A possibilidade de consumo de uma identidade negra pode parecer benéfica a quem sempre teve de lidar com outros padrões ocupando as prateleiras da seção de beleza nos comércios, mas é, também, a constituição de outras normativas sobre o que é ser negro e a construção do ideário de beleza sobre essa negritude, o que não escapa às relações de poder. É interessante analisar também como se dá a inclusão do conceito de empoderamento nas grandes marcas. Se o discurso é assumido nas campanhas publicitárias e nos produtos, ou seja, na área de consumo e de uma inclusão midiática, como ele ocorre na contratação de funcionários negros, por exemplo, no trato com os consumidores negros, nos estabelecimentos de atendimento? Afinal, quantos casos de empresas repercutem, pois são acusadas de racismo e justificam não ser este o caso em função de promoverem a representatividade negra em seus meios de comunicação ou produtos? Assim, há que se observar quando o discurso do empoderamento se reduz apenas ao consumo ou ao Investimento de Si⁶⁰.

5.1.2 “História de exceção só confirma a regra”: a armadilha meritocrática

Quando o neoliberalismo é caracterizado como um *ethos*, implica que ele atravessa as diversas esferas da vida social. Mais do que um modelo econômico, o neoliberalismo estabelece

⁶⁰ Na teoria do *capital humano*, compreendida no neoliberalismo, o sujeito passa a ver a si mesmo como o seu próprio *capital* e, portanto, regula suas ações como meio de investimento e de estar em constante estado de concorrência.

normativas sobre nossos modos de existir. Há uma ampliação da lógica do capital – o neoliberalismo proporciona a mercantilização de toda a sociedade. (DARDOT; LAVAL, 2016).

Se as mobilizações identitárias emergem por meio de lutas coletivas, o *ethos* neoliberal as tensiona para afirmações de identidades individuais – diferentes, mas individuais. E no individualismo não há espaço para a mobilização. Pelo contrário, cai-se facilmente num discurso neoliberal/fascista (SENA; GUSMAN, 2020), em que a afirmação de uma identidade coletiva pode ser um ataque totalizador às tantas possibilidades identitárias individuais que um sujeito pode comportar.

Portanto, numa sociedade neoliberal, é praticamente impossível a mobilização de lutas que provoquem mudanças revolucionárias. O apego pelas conquistas individuais atravessa a constituição de sujeitos que são envoltos nos enunciados de concorrência, superação e empreendedorismo de si. As conquistas individuais acabam por compensar a dificuldade de macromudanças. E, nesse sentido, o empoderamento corre o risco de ser remodelado à perspectiva neoliberal/individual e se afastar da perspectiva iniciada por Paulo Freire e adotada pelos movimentos sociais em que ele só funciona quando serve para alavancar um grupo – o coletivo.

Arrisco afirmar, ainda, que desembocamos do racismo velado (da democracia racial) para a subjetivação de sujeitos que tomam a precarização⁶¹ como algo natural e que atinge aqueles que “não se esforçam” o suficiente – tirando da raça e do racismo a condição de desigualdade racial histórica em que somos colocados enquanto sociedade. A igualdade de jogo em que o neoliberalismo nos diz colocar nos afasta do compromisso com as relações sociais e com os outros.

A ascensão dessa modalidade associal de indivíduo à realidade última, à frente da realidade social compartilhada, encaixar-se-ia com perfeição no projeto político neoliberal incipiente dos anos 1970, a saber, a ideia de que o governo devesse ser reduzido a um mínimo possível, e seus serviços e deveres fossem repassados a empresas privadas. Mas os sujeitos autocentrados de então ainda não eram pensados como indivíduo-empresa, como ocorreria a partir dos anos 1980. (JUNIOR, 2021, p. 268)

Emerge uma racionalidade predatória em que “cada nicho cultural deve lutar para que suas demandas e predicados sejam ouvidos e legitimados em meio a diversas vozes concorrentes” (SENA; GUSMAN, 2020, p. 157). Esse esvaziamento das identidades vinculadas

⁶¹ Ainda mencionando a perspectiva da filósofa Judith Butler (2019a) sobre a condição de precariedade que na lógica neoliberal se estende a toda a população. A raça é o recorte de análise porque faz a precariedade atingir uns mais que os outros.

ao coletivo pode facilmente provocar a captura do campo identitário pelo viés neoliberal. “O acúmulo das especificidades identitárias torna cada um único e a ação política se organiza não pelos eixos de divisão social, que não são mais capazes de agregar grupos, mas pelas vontades individuais”. (MIGUEL, 2018, p. 182).

Para Lagasnerie (2013), uma das forças do neoliberalismo consiste em converter referências não mercadológicas em termos mercadológicos. Nesse sentido, as pautas raciais foram assimiladas na lógica neoliberal e traduzidas em nichos de mercado, como as propagandas, produtos específicos, participação midiática. A lógica de mercado deixa de agir apenas nas questões econômicas e incorpora os valores morais, políticos, éticos, etc. (LAGASNARIE, 2013). Nesse sentido, a filósofa Nancy Fraser (2017)⁶² discorre sobre o neoliberalismo progressista que faz uso do “carisma” dos movimentos sociais (feminismo, antirracismo, multiculturalismo e direitos LGBTQ) a favor das forças capitalistas (Wall Street, Vale do Silício e Hollywood) – “ideais como diversidade e empoderamento, que em princípio poderiam servir a diferentes fins, agora dão brilho a políticas que devastaram a manufatura e o que antes era a vida da classe média”⁶³ (FRASER, 2017).

Em entrevista, Sueli Carneiro (2022) é questionada sobre o termo “*a favela venceu*”, utilizado por movimentos como o rap e o funk para retratar quando um artista vindo da favela faz sucesso; a intelectual rebate: “quando você fala uma favela, você tá falando de uma coletividade. [...] Se é a mobilidade individual que é o projeto, eu acho que nós estamos condenando o resto ao abandono. [...] se o sucesso dele não reverte para a comunidade, o que significa?” (CARNEIRO, 2022, PodCast). O mediador insiste: “Mas ele também não é um dos nossos? Não é um a menos que escapou?” – aqui entra a valorização do caso de exceção, muito bem captado por Sueli como uma armadilha:

Mas isso o sistema sempre permitiu. A mobilidade individual dos pretos, de um ou outro, sempre foi consentida e usada contra os pretos, porque sempre foi assim: “mas ó, fulano se deu bem, se você não é, porque vocês são incompetentes. Sempre foi usado, sempre foi permitido a um ou outro de nós ao experimentar mobilidade social e ser usado contra nós também. [...] Entra a meritocracia. [...] A gente só pode ter por horizonte a luta coletiva, a emancipação coletiva. É isso que nós queremos, é isso que nós precisamos, porque a mobilidade individual de nenhum de nós reverbera sobre a coletividade. O que nós precisamos construir é o resgate da dignidade humana da nossa coletividade negra. (CARNEIRO, 2022, PodCast).

As palavras de Sueli ressoam com as de Lázaro Ramos:

⁶² Artigo disponível em: <https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser>. Acesso em: 10 jul. 2022.

⁶³ Tradução da autora.

Sou uma exceção, história de exceção só confirma a regra. (RAMOS, 2017, p. 11)

A grande escritora Conceição Evaristo me ensinou algo que nunca vou esquecer. Ela diz que temos visto nos últimos tempos pessoas negras de estratos populares chegarem às universidades, a postos de comando no mercado de trabalho etc. São histórias exemplares, mas também perigosas. Devemos fazer uma leitura de que somos exceção. Quando nos prendemos muito a esse elogio da história pessoal (“ela veio da favela e conseguiu”), corremos o risco de dizer que o outro não conseguiu porque não quis, e isso não é verdade. A exceção simplesmente confirma a regra. (RAMOS, 2017, p. 63)

Nesse mesmo caminho, beel hooks (2019a, p. 287-288) fala sobre este lugar do “bem-sucedido” e pontua: “ocupar este lugar é difícil, mas necessário. Não é um lugar ‘seguro’. A pessoa fica sempre em risco. Uma comunidade de resistência se faz necessária”. Esse entendimento é adotado no presente trabalho, por isso a ideia do tensionamento, a importância da disputa pelo espaço público de aparecer/falar. Ter alguém que ocupa esse espaço e se posiciona em nome de um grupo, obviamente, implica inquietude diante das normas já estabelecidas. No entanto, não é o suficiente para representar uma parcela da população ou grupo identitário que, paralelamente a um caso de exceção, vive à margem de tantos outros setores sociais-econômicos-políticos. O empoderamento como fuga à ordem neoliberal aconteceria na coletividade.

5.2 A estética negra que se empodera: “essa sou eu de verdade”⁶⁴

Em entrevista dada à revista *M De Mulher*, em 2016, Taís Araújo fala da importância de ser e de ter referências negras.

Adoro ser um ícone para outras meninas negras. Quando eu era mais nova, era carente de ícones. Você só via aquelas bonecas loiras e de

⁶⁴ Trecho da declaração de Taís Araújo para Marina Caruso, junto à *Revista Marie Claire*, em 2017, quando fala da transição capilar.

olhos azuis no mercado e esse era um padrão de beleza impossível de alcançar. Isso é cruel. Sinto-me orgulhosa em ser uma referência. (Taís Araújo⁶⁵)

O que a atriz fala se relaciona diretamente com o que pretendo tratar neste item sobre as novas narrativas produzidas com e a partir do discurso do empoderamento negro no campo da estética, já que a construção da negritude passa pelo corpo e pela cor. Frenette (2001, p. 59) disserta sobre a beleza como regulador e marcador de cesuras:

A beleza, a despeito de sua relatividade, é um instrumento de comparação; um valor fundamental em qualquer cultura. A beleza confere uma inquestionável dignidade ao seu portador [...] por isso, desde tempos remotos, sabe-se que toda dominação de uma raça ou etnia deve trazer, no meio de seu aparato repressivo, um processo de aviltamento do subjogado que passe, necessariamente, pela depreciação estética.

Construir um processo contrário, ou seja, de valorização e afirmação estética racial perpassa formas de resistir. Para Souza e Muniz (2017, p. 84), esse processo necessita ser um agenciador de mudanças e coletivo:

Cabelo/corpo/corporeidade negra feminina que age discursivamente simplesmente pelo fato de que quando se vê e é vista com um cabelo que as fazem se sentir livres e felizes, desloca não só a si mas também outras com igual desejo de performatizar aquela possibilidade de liberdade.

Souza e Muniz, nesse trecho, já dão conta de associar cabelo e corpo negros com a relação coletiva de raça. Dessa forma, a pergunta que já friso nesta seção está incluída no livro *O que é empoderamento?*, de Joice Berth, em que a autora reserva um espaço da obra para analisar a importância da estética na relação com o empoderamento: “estética é empoderamento?”. Para Berth, questionar se a estética é empoderamento pode parecer, em um primeiro momento, uma forma muito reducionista de tratar do assunto. No entanto, se analisarmos o processo histórico de inferiorização do negro em função de sua aparência/fenótipos, é compreensível a potência que o estético pode ter no discurso do empoderamento. Berth frisa que a imagem que os negros passaram a ter de si mesmos com a colonização é parte de um processo hierarquizante, “a nossa visão de nós mesmos começa a ser distorcida e influenciada de forma extremamente negativa e agressiva por obra do colonizador. Ele precisaria incutir em nossas mentes a perspectiva que o favorecia e que era a de inferioridade e desumanização (BERTH, 2018, p. 93).

⁶⁵ Disponível em: < <https://mdemulher.abril.com.br/famosos-e-tv/tais-araujo-na-estilo-adoro-ser-um-icone-para-outras-meninas-negras/>>. Acesso em: 06 fev. 2020.

Dessa forma, a autora é categórica ao afirmar que “sem o fortalecimento da autoestima não temos força para iniciar sequer um processo lúcido de *empoderamento*” (BERTH, 2018, p. 93). Um processo de subjetivação passa, desse modo, pela própria imagem, ou seja, pelo reconhecimento de si como negro e disso com sentido positivo e não mais de inferioridade e marcação do que não é belo.

A questão da imagem é historicamente pensada como ato de resistência. O Teatro Experimental Negro (TEN) organizou dois concursos de beleza, intitulados Rainha das Mulatas (1947) e Boneca de Piche (1948), a fim de exaltar a mulher negra. Chamo atenção para o nome dos concursos, com o uso de “mulata” e “piche”. Os termos, atualmente não utilizados e tachados dentro dos movimentos sociais, eram pertinentes ao contexto histórico de criação do TEN, em 1944, que, como vimos anteriormente, era vinculado a uma desracialização dos sujeitos e do pouco uso da palavra negro como afirmação identitária. Porém, como menciona Nascimento (2003, p. 297), os concursos tinham sentido pedagógico:

A imposição da branca como padrão de beleza, com seus perversos efeitos psicológicos sobre a mulher negra e o homem negro, era o alvo da ação do TEN nesses concursos, cuja meta se inscrevia no contexto maior de suas iniciativas como a de “deflagar um processo de desrecalcamento em massa”, na expressão de Guerreiro Ramos.

A valorização, nesse sentido, passa pela questão estética. O racismo se materializa no corpo negro ao ponto de a estética se potencializar como afirmativa, como uma ação capaz de produzir resistência. Resistência que, para Foucault (2012), só pode ocorrer onde há relação de poder⁶⁶ e sujeitos livres⁶⁷, capazes de inventar formas de estrategicamente romper estruturas. Resistir, na perspectiva foucaultiana, não implica atingir “praias de liberdades elementares” (FOUCAULT, 2012, p. 243), ou seja, não é atingir uma liberdade total das relações de poder⁶⁸. Para o autor, a resistência não vem de fora, “ela existe tanto mais quanto ela esteja ali onde está o poder; ela é, portanto, como ele, múltipla e integrável a estratégias globais” (FOUCAULT, 2012, p. 244).

⁶⁶ Relação de poder que não é entendida como algo ruim ou negativo, visto que para Foucault o poder é produtivo. O filósofo salienta que “toda relação de poder não é má em si mesma, mas é um fato que sempre comporta perigos” (FOUCAULT, 2017, p. 131).

⁶⁷ Para Michel Foucault (2017, p. 270), só há relação de poder onde há sujeitos livres, “para que se exerça uma relação de poder, é preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade”.

⁶⁸ É nesse sentido que procurei explicitar, já nos capítulos anteriores, as divergências e o uso que farei do termo *empoderamento* na pesquisa. Não como conceito, justamente por não conceber a possibilidade de uma liberdade total do poder, mas como um objeto de análise e, mais especificamente, um discurso capaz de produzir sujeitos e novas formas de relações de poder.

Se relações de poder são, ao mesmo tempo, relações de força e enfrentamento, isso implica que elas estão em constante tensionamento e que há a possibilidade de mudança. “Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável” (FOUCAULT, 2012, p. 227)⁶⁹, vide o fato de esta pesquisa já ter apresentado o discurso do empoderamento negro como uma possibilidade de enfrentamento ao discurso da democracia racial tão enraizado na sociedade brasileira.

E essas resistências não necessariamente precisam ter proporções gigantescas. Foucault (2012, p. 227) cita o exemplo do menino que, à mesa, coloca o dedo no nariz para contestar os pais, como ato de resistência; isso revela que as resistências podem ocorrer a todo instante e em diversas dimensões. Assim, parece-me que a estética é sim uma prática performática do discurso do empoderamento negro e pode ser tomada como uma resistência. Ademais, somos bombardeados diariamente com um padrão de beleza estético – de modo que estabelecer pontos de fuga a essas normas, inclusive para além do padrão racial, são atos constantes de resistência. Desse jeito, as práticas performáticas que ocorrem no indivíduo – pois é o sujeito negro que opta, a partir dos seus processos de subjetivação, por mudar a vestimenta, o cabelo, o uso de maquiagens e adereços –, afetam a dimensão da raça, pois o negro a carrega como marcador identitário. Do mesmo modo e de acordo Judith Butler (2018), *performances* repetidas tornam-se verdades, logo, a estética negra empoderada passa a ser uma raça negra empoderada. A colombiana Madalena Leon (2001, p. 97) ressalva que “el empoderamiento incluye tanto el cambio individual como la acción colectiva”.

É nesse sentido que Taís Araújo reforça a importância de ser ícone para outras mulheres/jovens negras – é uma tomada política do discurso do empoderamento via estratégia da estética. A fala de Taís exemplifica o empoderamento individual atravessando o coletivo racial e produzindo subjetivações. Berth (2018, p. 104) indaga: “como podemos reagir às agressões do mundo exterior se, ao nos depararmos com nosso reflexo no espelho, o único sentimento é o de inadequação e repulsa pela aparência que caracteriza nossa identidade?” Isto é, individualmente, o sujeito não dará conta de carregar a raça, tendo de lidar com a marca de inferioridade. Portanto, a importância de positivar a imagem – o próprio corpo, e, em seguida, o coletivo.

Fanon (2008) reforça que a inferiorização é produto da colonização para manter a superioridade branca, mesmo quando em minorias na África do Sul, como já citado o

⁶⁹ Foucault dá uma vasta explicação sobre a relação entre poder, resistência e liberdade em seus estudos, em especial numa entrevista de 1977, publicada na edição *Ditos e Escritos*, volume IV, intitulada Poder e Saber, pois foi constantemente criticado por, aparentemente, excluir qualquer possibilidade de resistência.

comparativo do autor: “devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário” (FANON, 2008, p. 90). Os estudos de branquitude no Brasil também apontam a superioridade estética como uma das características da branquitude (SCHUCMAN, 2012). Coube ao negro o sentimento de inferiorização que, mais tarde, serviu, no caso brasileiro, para o projeto efetivo de branqueamento, mas também foi representativo das ações performáticas dos sujeitos negros ao longo de décadas tentando se aproximar de um ideal de brancura. Ideal este associado ao que é bom, bonito e, até, de liberdade.

Nascimento, em *O sortilégio da cor* (2003), chama atenção para a relação entre a identidade negra e o *status* de não livre em função do passado escravocrata. Segundo Pereira e Gomes (2001), a eleição de valores se dá na formação de imagens junto ao senso comum e cabe ao negro elaborar estratégias de sobrevivência.

A fixação dos valores decorre, pois, do esforço das imagens ditadas pelo senso comum e da elaboração de mecanismos que possibilitam ao indivíduo responder ao impulso de sobrevivência e à aprendizagem de estratégias que possibilitam a ele viver numa sociedade que o exclui. (PEREIRA; GOMES, 2001, p. 19)

Assim, quando uma estética negra se empodera, quebra com uma série de representatividades negativas ligadas à imagem da população negra. Antes a estratégia, como impulso de sobrevivência, era buscar a aproximação com o ideal de brancura. Agora, são sujeitos que passam a estabelecer outro ordenamento com seus próprios corpos e fazem potencializar dinâmicas diferentes sobre performatividades do que é ser negro.

5.2.1 Parêntese para um conto

Na literatura afro-brasileira, destaca-se Luiz Silva, que escreve sobre o pseudônimo de Cuti. Nascido em Ourinhos, São Paulo, em 1951, formou-se em Letras (Português-Francês) na Universidade de São Paulo, em 1980. Mestre em Teoria da Literatura e Doutor em Literatura Brasileira pelo Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp –, foi um dos fundadores e membros do Quilombhoje-Literatura e um dos criadores e mantenedores da série *Cadernos Negros*, de 1978 a 1993. É autor de poemas, contos e peças teatrais.

Segue um conto do livro *Negros em Contos*, de 1996, que dialoga com as discussões levantadas nesta seção da pesquisa.

Incidente na Raiz

Jussara pensa que é branca. Nunca lhe disseram o contrário. Nem o cartório.

No cabelo crespo deu um jeito. Produto químico e, fim! Ficou esvoaçante e submetido diariamente a uma drástica auditoria no couro cabeludo, para evitar que as raízes pusessem as manguinhas de fora. Qualquer indício, munia-se de pasta alisante, ferro e outros que tais e...

O nariz, já não havia nenhuma esperança de eficácia no método de prendê-lo com pregador de roupa durante horas por dia. A prática materna não dera certo em sua infância. Pelo contrário, tinha-lhe provocado algumas contusões de vasos sanguíneos. Agora, já moça, suas narinas voavam mais livremente ao impulso da respiração. Detestava tirar fotografias frontais. Preferia de perfil, uma forma paliativa, enquanto sonhava e fazia economias para realizar operação plástica.

E os lábios? Na tentativa de esconder-lhes a carnosidade, adquirira um cacoete – já apontado por amigos e namorados (sempre brancos) – de mantê-los dentro da boca.

Sobre a pele, naturalmente bronzada, muito creme e pó para clarear.

Lá um dia, veio alguém com a notícia de “alisamento permanente”. Era passar o produto nos cabelos uma só vez e pronto, livrava-se de ficar de olho nas raízes. Um gringo qualquer inventara tal fórmula. Cobrava caro, mas garantia o serviço. Segundo diziam, a substância alisava a nascente dos pelos. Jussara deixou-se influenciar. Fez um sacrifício nas economias, protelou o sonho da plástica, e submeteu-se.

Com as queimaduras químicas na cabeça, foi internada às pressas, depois de alguns espasmos e desmaios.

Na manhã seguinte, ao abrir com dificuldade os olhos, no leito do hospital, um enfermeiro crioulo perguntou-lhe:

Tá melhor, nêga?

Ela desmaiou de novo.

(SILVA, 1996, p. 118-119)

5.2.2 O cabelo como ato político

O cabelo está diretamente ligado à imagem e, principalmente, à mulher. Michele Perrot (2007) lembra das extensas cabeleiras de Eva e de Maria Madalena presentes nos mitos fundantes da cultura ocidental. Há, para a autora, no século XIX, um período de erotização do cabelo, um esconder/mostrar que se relacionava à moda e ao comportamento, ou seja, que representava “a mulher, a carne, a feminilidade, a tentação, a sedução e o pecado” (PERROT,

2007, p. 55). Essa é uma sintética apresentação da importância do cabelo na construção do feminino e da importância que ele ganha nas normas de beleza. Dito isso, não é difícil deduzir que o ideário de cabelo é longo, loiro e liso – o padrão europeu. E, mais ainda, não é difícil de imaginar o quão simbólico é o cabelo para a estética e a imagem negra.

Ao ponto de uma das principais estudiosas de questões étnico-raciais no Brasil, Nilma Lino Gomes, dedicar sua tese de doutorado à análise do cabelo como constitutivo da identidade negra. Em *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*, de 2006, mais tarde publicado como livro, a autora compreende o corpo e o cabelo como os principais ícones identitários da negritude, articulado às “dimensões: estéticas, políticas, educativas, familiares, identitárias, mercadológicas, entre outras” (GOMES, 2019b, e-book). Assim, parece importante atentar que, do mesmo modo que o corpo negro se performatiza empoderado, essa materialização do discurso também perpassa de forma potente pelo cabelo.

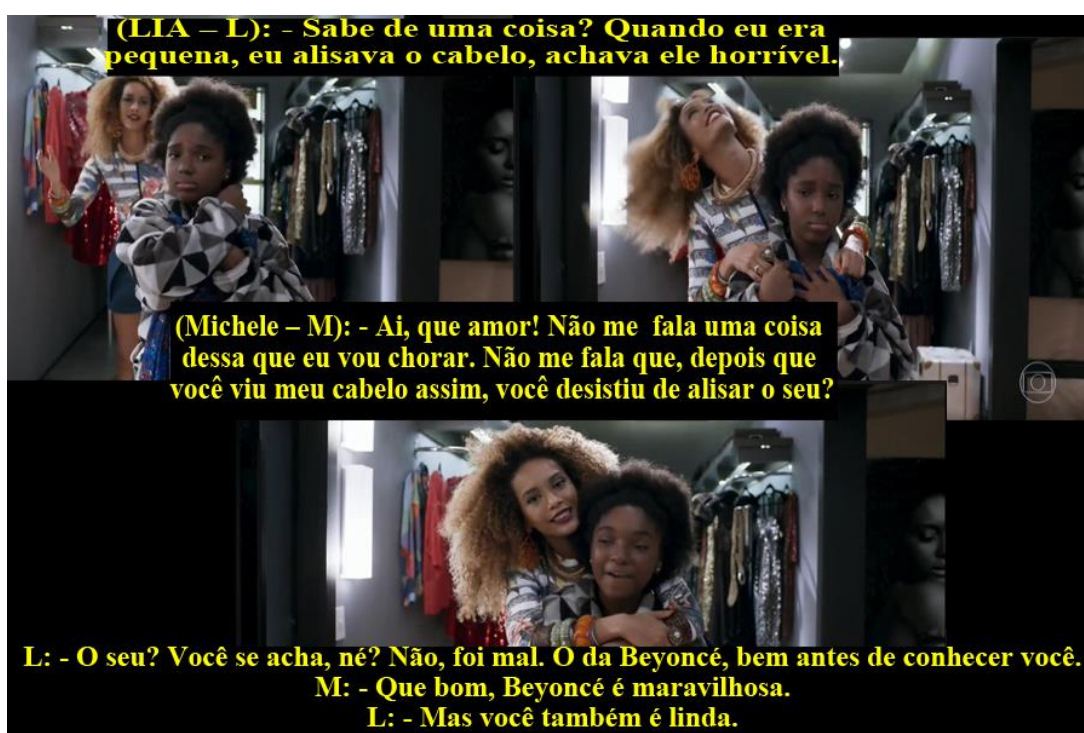
Em nosso país, o cabelo e a cor da pele são as mais significativas. Ambos são largamente usados no nosso critério de classificação racial para apontar quem é negro e quem é branco em nossa sociedade, assim como as várias gradações de negrura por meio das quais a população brasileira se autocalifica nos censos demográficos. (GOMES, 2019b, e-book)

O cabelo talvez concentre o maior dos incômodos quando se trata de racismo e, ao mesmo tempo, o elemento através do qual, por décadas, mais pareceu possível realizar o vínculo com a branquidão, através do alisamento e da coloração. Não sem sentido este ser agora o principal elemento de resistência estética. Mas, antes de continuarmos, vale frisar que alisar o cabelo ou clareá-lo não faz de um sujeito mais ou menos negro. Ocorre que, com o discurso de fortalecimento identitário, de uma negritude empoderada, ampliaram-se ou substituíram-se as normas do que é “ser negro”. Cabe aos sujeitos, a partir dos processos de subjetivação, performatizá-las ou não. O que precisa estar presente nesta discussão é que o cabelo está para além de simples artefato de beleza. Nesse caso, é político⁷⁰. Gomes (2019b, e-book) afirma: “para o negro, o estético é indissociável do político”.

⁷⁰ Nilma Lino Gomes faz uma interessante avaliação sobre isso no âmbito dos próprios movimentos sociais de cunho mais radical que exigem que os negros mantenham uma ascendência africana. “Do ponto de vista da luta antirracista, não posso desconsiderar que esse discurso possui importância e ocupa um lugar nas discussões em torno da questão racial. Mas, por outro lado, também não posso deixar de ponderar que o apelo à naturalidade do corpo negro trata de uma construção ideológica, de uma crítica às relações de poder nas quais negros e brancos estão inseridos na sociedade racista. Os partidários dessa concepção acreditam que, por meio da politização da consciência racial, poderão alertar o negro e a negra para a importância da negritude e conseguir, entre outras coisas, despertá-los para uma ação reivindicatória, que tenderá a diminuir as distâncias sociais a eles impostas. Entretanto, quando levado às últimas consequências, esse comportamento pode incorrer na cristalização das diferenças ou na imposição de uma leitura ideológica da negritude” (GOMES, 2019b, e-book).

Para a autora, a beleza negra implica o enraizamento do negro em um grupo social e racial, o que proporciona que negros e negras se encontrem em um lugar em que o branco já está, o da existência humana⁷¹. Ou seja, é quando o negro deixa de buscar atingir a brancura e passa a pertencer àquilo que se considera sua identidade. No décimo sétimo episódio da segunda temporada de *Mister Brau*, Michele (Taís Araújo) e Lia (Brunna Oliveira), que nas temporadas seguintes será a filha adotiva do casal Brau, encontram-se pela primeira vez e protagonizam este diálogo de reconhecimento de si próprio no outro (ANEXO H).

Figura 11 – Cena do décimo sétimo episódio da segunda temporada da série *Mister Brau*



Fonte: Globoplay

A cena nos remete, obviamente, para a importância da representatividade de negros e negras em espaços midiáticos na constituição de subjetividades, mas, em especial, do cabelo como um elemento que faz aumentar o vínculo de pertencimento racial. O processo de subjetivação, talvez, funcione de forma mais potente justamente no campo da estética, pois não necessariamente se almeja o *status* econômico de Michele Brau (que na série é milionária) ou

⁷¹ Fanon apresenta uma análise interessante quando fala desse reconhecimento de humanidade que, numa perspectiva da alteridade, precisa ocorrer pelo outro, no caso do branco em relação ao negro. “Começo a sofrer por não ser branco, na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, extorque de mim todo valor, toda originalidade, diz que parasito o mundo, que acompanhe o mais rápido possível o mundo do homem branco [...] Eu tentarei simplesmente tornar-me branco, isto é, desobrigarei o branco a reconhecer a minha humanidade” (FANON, 2008, p. 94).

de Beyoncé, mas a possibilidade de outro modelo estético será o condicionante, neste caso de representatividade, do discurso de empoderamento.

Ivanilde Mattos (2015), que também entende que, no caso do Brasil, há um juízo de valor e de discriminação ao negro em função da cor da pele e da textura do cabelo, apresenta o conceito de Estética Afro-diaspórica; segundo ela, pessoas negras “adotam variações para os seus corpos e cabelos, criando e recriando penteados de matriz africana, usando e abusando do tamanho dos fios, formas e cores, assumindo sua corporeidade nesse contexto de mudanças sociais, lutas históricas e hibridismo estético” (MATTOS, 2015, p. 38). A construção desse conceito emerge com o movimento de racialização, já comentado anteriormente, que faz aproximações culturais com a África.

A autora, no artigo “Estética Afro-diaspórica e empoderamento crespo”, de 2015, fez o levantamento de alguns grupos da rede social Facebook em que a temática do cabelo era o ponto central. Revisitei alguns desses grupos a fim de mostrar como esse discurso do empoderamento negro pela estética é um processo ainda crescente (Tabela 2).

Tabela 2 – Relação de membros em comunidades do Facebook sobre a temática “cabelo” – 2015, 2019 e 2022

COMUNIDADES	Membros, segundo Mattos, em 2015	Membros, em minha pesquisa, em 2019	Membros, em minha pesquisa, em 2022
Cacheadas & Crespas	112	18.367	243.800
Encrespa Geral	13.140	21.890	21.000
Cabelos Cacheados e Crespos	93.089	580.733	-
Cacheadas e Crespas pelo Mundo	16.971	41.236	40.400
Cacheadas e Crespas de Salvador	13.528	100.762	101.200
Cacheadas se assumindo	1.919	12.550	-
Lar das Cacheadas	3.989	6.681	6.400

Fonte: MATTOS, 2015/ Facebook.

Mattos (2015, p. 47) elenca 35 grupos de Facebook; agora, revisitando-os, muitos se tornaram as chamadas “páginas” do Facebook, que são mais acessíveis ao público. Mas, de modo geral, esses grupos ou páginas visam reunir pessoas que estejam fazendo ou que já fizeram a transição capilar, ou seja, deixaram de alisar o cabelo e assumiram o crespo. O intuito

é trocar experiências, dicas de produtos, vivências do cotidiano com um cabelo natural. Taís Araújo viveu esse processo, pois, como uma das primeiras protagonistas negras da Rede Globo, iniciou a carreira com o cabelo alisado.

Quando vivi a Alícia, de A Favorita, tive que passar oito meses com uma peruca colada na cabeça. Foi uma tortura, mas me ajudou a fazer a transição capilar. Desde então, jurei para mim mesma que nunca mais alisaria nem colocaria mega hair. Assumir meus cachos foi mais que uma questão estética. Me fez ver que meu cabelo era bonito. Foi ‘Uau, essa sou eu de verdade’, e isso tem um valor gigantesco, redentor. Hoje ensino para a minha filha que o cabelo dela é lindo, assim enroladinho, e não deixo ninguém pôr a mão! Já o João adotou os dreads porque assim não precisa pentear. (Taís Araújo)⁷²

O “essa sou eu de verdade” que Taís menciona é o exercício de si sobre si mesma, “através do qual procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2017, p. 259) que corresponda à identidade que o discurso do empoderamento constrói sobre a negritude. Para Mattos (2015), o empoderamento é um fio condutor da afirmação estética, que tem como resultado uma apropriação da negritude. Souza e Muniz (2017) também investigaram um grupo de mulheres⁷³ que tratava do empoderamento pelo cabelo e ouviram alguns depoimentos das integrantes. As autoras concluem que a mudança do padrão eurocêntrico de beleza implica efeitos mais profundos na vida das envolvidas:

performativizar uma identificação política de mulher africana e negra, operando um deslocamento que coloca o corpo dentro da universidade e da construção de saber e poder, apartando-se das amarras da colonialidade, permitiu a essas estudantes uma amplitude de suas atuações na academia e um olhar mais complexo para a realidade racial do Brasil. (SOUZA; MUNIZ, 2017, p. 98-99)

Para Berth (2018), o cabelo, que é tão utilizado para ridicularizar os sujeitos negros, pode ser também uma potente narrativa para o enfrentamento do racismo. Já Gomes faz um alerta no sentido de que, seja no desejo de um cabelo “crespo natural” para expressar a autêntica negritude, seja no cabelo trançado para se aproximar das raízes africanas, seja mesmo no cabelo

⁷² Entrevista de Taís Araújo concedida à *Revista Marie Claire Brasil*, edição de julho de 2017, p. 56.

⁷³ O grupo investigado por Souza e Muniz (2017, p. 92) é o Afro-Unilab, grupo exclusivamente aberto e dedicado a todas as meninas da Unilab e amigas que usam, tratam, mantêm e valorizam o cabelo natural (cabelo não transformado pelo uso de produtos químicos).

alisado para se aproximar do padrão estético branco, ainda estamos envoltos nas malhas do racismo. Gomes (2003, p. 176) nos coloca diante das armadilhas do discurso e da formação de identidades – há uma ampliação das normativas estéticas com o discurso do empoderamento e o fortalecimento da negritude, ou seja, há um alargamento de possibilidades por onde o sujeito pode performar – mas isso não implica que nos desprendemos das identidades quase binárias do que é ser branco e do que é ser negro. Assim, finalizo com a velha máxima foucaultiana, de que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso (FOUCAULT, 2013a).

5.3 Na minha pele⁷⁴ e o poder estratégico do corpo negro

“Como será a vida de um preto? Como será viver encurralado numa autenticidade sem descanso?” (FRENETTE, 2001, p. 29). Essas são as provocações iniciais do texto de Marco Frenette, em *Preto e branco: a importância da cor da pele*, as quais me permito compartilhar para dar início às discussões desta seção. Como já mencionado anteriormente, no Brasil, a cor da pele é a condição para a raça. Assim, o autor ainda segue: “um judeu, se quiser, pode abdicar de suas crenças ao sentir na testa o cano frio do M16 de um árabe”, ou mesmo, “um budista pode se declarar muçulmano se isso o livrar da patética e perigosa ira de um fundamentalista” e, até mesmo, “um homossexual também pode afirmar que gosta do sexo oposto quando isso for conveniente” (FRENETTE, 2001, p. 29). Entretanto, para o negro não há a possibilidade de se desvincular de uma marca que é física e presente no corpo, a cor da pele – “a pele não é algo que se possa arrancar” (FRENETTE, 2001, p. 29).

Assim, Frenette (2001, p. 29) conclui que “ser preto é viver permanentemente em uma realidade hostil”, ou seja, é aparentemente não encontrar pontos de fuga. Afinal, não há como fugir do próprio corpo. Talvez, não nomeá-lo tenha sido uma estratégia, como já mencionado aqui a partir de dados do censo ou na pesquisa em que aparecem 136 cores diferentes para a autodeclaração dos brasileiros. Reis (2000), quando analisa o impacto da inferiorização para a autoestima do negro, ressalva que a autodeclaração com cores “mais brancas” buscava uma aproximação com a hierarquia social. Por isso, agora, empoderar a estética também é uma estratégia.

Volto à pergunta inicial de como será a vida de um preto e respondo com Lázaro Ramos, que, quando escreve sua autobiografia, *Na minha pele*, pode, com muita potência, apresentar algumas respostas. Viver encurralado na cor resulta no racismo, seja o de cunho científico, que

⁷⁴ Referência ao título da autobiografia de Lázaro Ramos, *Na minha pele*, publicada em 2017, pela Editora Objetiva.

elencar elementos físicos como justificativa, seja o de ordem social, como explicação para o lugar de marginalidade que o negro ocupa na sociedade. Viver preso à cor nem sempre implicou reconhecimento da negritude. Viver encurralado pela cor, aliás, é para os sujeitos negros – aos brancos, mesmo com nome de cor, há a opção da invisibilidade. Pois, quando se trata de branquitude, “ainda que se mostre ‘neutra’ (padrão de normalidade), é uma identidade marcada racialmente, porém, ao indivíduo branco é dado o poder de escolher evidenciá-la ou não” (SILVA, 2017, p. 29).

O discurso científico de relação entre cor da pele e os aspectos morais, intelectuais e físicos colabora na construção dos processos identitários. Kiusam Oliveira (2008) alerta que, na ordem binária, o branco é bom, alvo e puro, e ao negro cabem as características do mal, da escuridão e da impureza. Acontece que “nesse momento em que sucumbe a essas fortes imposições sociais, inicia-se o terrível processo de autorrejeição, tendo o próprio corpo negro, como objeto persecutório – a vergonha – surge como o centro da questão” (OLIVEIRA, 2008, p. 27). É nesse sentido que Djamila Ribeiro (2017, p. 28-29), a partir da obra da filósofa panamenha Linda Alcoff, reflete que:

Para descolonizarmos o conhecimento, precisamos nos ater à identidade social, não somente para evidenciar como o projeto de colonização tem criado essas identidades, mas para mostrar como certas identidades têm sido historicamente silenciadas e desautorizadas no sentido epistêmico, ao passo que outras são fortalecidas.

No sentido de fazer esse esforço de quebrar o silêncio histórico sobre a imagem negativa do negro, marcada na cor da pele e no corpo, que parecem quase confundir-se como um ou outro, é que Lázaro resiste à norma e conta em sua autobiografia que evita aceitar papéis em que tenha que segurar uma arma.

Recusei muitos trabalhos em que teria que usar arma de fogo. Recusei porque a imagem que ficaria era de um negro com uma arma na mão... e isso num contexto de normalidade. (RAMOS, 2017, p. 99)

Ao não vincular sua imagem – imagem de um corpo negro – à violência, Lázaro faz do seu corpo um lugar de poder e de ação. Faz do corpo, como analisa Guacira Lopes Louro, referência à identidade. Para a autora, os corpos são significados pela cultura e, “continuamente, por ela alterados” (LOURO, 2013, p. 14). Logo, vamos de uma estética branca normativa à negritude empoderada. Vamos do personagem negro da TV que segura uma arma para o que

dirige seu carro de luxo. A posição que performatiza *status* e ideia de poder causa efeitos sobre o corpo – mesmo que a cor da pele esteja ali e desde sempre.

Talvez devêssemos nos perguntar, antes de tudo, como determinada característica [feminilidade, que se manifesta em um corpo] passou a ser reconhecida (passou a ser significada) como uma “marca” definidora da identidade; perguntar, também, quais os significados que, nesse momento e nessa cultura, estão sendo atribuídos a tal marca ou a tal aparência. (LOURO, 2013, p. 14)

O esforço de assumir uma estética empoderada, ou seja, de um corpo que performatiza atravessado pelo discurso do empoderamento, dá-se no sentido de produzir uma nova identidade para a negritude. Como menciona Rodrigues (2019, p. 40): “corpos agem quando falam, mas a fala não é a única maneira pela qual os corpos agem, nem a única maneira pela qual agem politicamente”. Ainda acrescento, um corpo negro, marcado na cor da pele, se via obrigado a carregar uma ordem – a do branqueamento –, agora o empoderamento negro permite outra performatividade, é a tentativa de produzir uma norma diferente. E a identidade se constrói como categoria política.

Butler (2019b, p. 36) nos lembra, a partir dos estudos de gênero, que as expectativas dos outros nos afetam:

No caso do gênero, as inscrições e interpelações primárias vêm com as expectativas e fantasias dos outros que nos afetam, em um primeiro momento, de maneiras incontroláveis: trata-se da imposição psicossocial e da inculcação lenta das normas. Elas chegam quando mal podemos esperá-las, e seguem conosco, animando e estruturando nossas próprias formas de capacidade de resposta.

Quando tomamos tal análise para os estudos étnico-raciais, também podemos compreender o processo que nos nomeia racialmente, principalmente o negro, e dali em diante nos insere em uma série de normas que chegam, também, ao corpo. Como o “cabelo ruim”, mas que pode ficar bom se alisado, os traços do rosto que podem ser afinados, a mulher negra que precisa saber sambar⁷⁵ e sensualizar, e o homem negro associado à virilidade ou, como questiona Lázaro, à violência.

Mas a filósofa ressalva que essas normas não estão vinculadas aos sujeitos desde o nascimento, mas são produzidas a fim de demonstrar os “modos vividos de corporificação”, ou seja, formas que nos subjetivam a realizar determinadas ações, determinadas condutas, a fim de atender as normas sobre como ser negro, por exemplo. Ocorre que, nesses processos, emergem

⁷⁵ Djamila Ribeiro (2018, p. 138), em um dos artigos do livro *Quem tem medo do feminismo negro?*, conta ser seguidamente questionada sobre suas escolhas: “você deveria ser passista, e não estudar filosofia”.

as condições de possibilidade para a resistência, “e esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar essas normas, até mesmo rompê-las” (BUTLER, 2019b, p. 37). Daí a estética negra como ferramenta para o discurso do empoderamento negro.

Dessa forma, Berth (2018) lembra que é necessário um trabalho contínuo para desvincular a ideia de que pessoas negras não são providas de beleza física. E, concordando com a autora, isso ocorrerá por meio da representatividade. Como quando Lázaro se nega a empunhar uma arma em uma telenovela ou quando Taís deixa de alisar o cabelo. Quando, através da arte, via série analisada neste estudo, ou em entrevistas, os referidos atores assumem roupas e acessórios que remetem a uma “origem” africana. Como bem indicam Duarte e César (2014, p. 410), assim como o corpo é lugar de sujeição e violência, “seja então o corpo também uma arma de combate político cotidiano por novas possibilidades de existência”. Mas Berth (2018) ressalva que, embora uma boa relação com a autoimagem seja uma ferramenta estratégica para o entendimento da condição social do negro, não é suficiente.

Indivíduos negros que são erroneamente avaliados como *empoderados*, tendo como critério apenas a autoafirmação da estética negra, podem trazer a banalização das lutas antirracismo, pois reproduzirão e expressarão equívocos racistas que lhe foram ensinados e internalizados por toda uma vida, tornando-se caricatura nas mãos da branquitude atenta a essa fragilidade da questão racial. (BERTH, 2018, p. 108)

Feita a importante ressalva de Berth, que retoma a base discursiva de Paulo Freire e Sueli Carneiro, o discurso do empoderamento é potente quando rompe com os processos performativos historicamente impostos à população negra. Quando o negro tinha de performatizar, subjetivado pelo discurso da democracia racial e de projeto de branqueamento, dentro das normatividades do ideal de brancura, estava condenado ao inalcançável e daí os processos de exclusão, inferioridade e sofrimento. O discurso do empoderamento negro condiciona outros modos de subjetivação que permitem, não uma fuga da performatividade, mas outras performatividades, porque estabelece normas em torno da negritude e do que é ser um negro empoderado, que se tornam mais concretas, pelo menos no campo da estética. Mais ainda, o discurso do empoderamento negro permite que se produzam práticas performáticas não em relação à branquitude, mas a partir daquilo que se nomeia como identidade negra.

5.3.1 Neodemocracia racial ou empoderamento negro: o diálogo de Sueli Carneiro

A organização dos movimentos sociais, em especial o Movimento Negro, no final dos anos 70 e início dos anos 80, foi um mobilizador de políticas públicas e algumas mudanças

estruturais. Em 2002, antes da ascensão dos governos do Partido dos Trabalhadores (que estabeleceram outras tantas ações afirmativas de cunho racial) e igualmente antes das dimensões que o discurso do empoderamento ganha nos movimentos identitários, a intelectual Sueli Cardoso escreve um texto – mais tarde publicado em sua coletânea *Escritos de uma vida* – que provoca reflexão sobre os avanços que se estruturavam no campo racial até o período mencionado.

Sueli, ao destacar os avanços, faz reflexões importantes sobre o efetivo protagonismo negro nessas provocações e chega a tecer o termo *neodemocracia racial*. Para a intelectual, “o projeto político, que deveria ser nosso, começa a ser definido por forças externas, e até contrárias, ao movimento: o mercado, os governos, as empresas, os meios de comunicação⁷⁶” (CARNEIRO, 2018, p. 151). O tensionamento que a autora suscita vai ao encontro das provocações sobre o discurso do empoderamento cair na armadilha meritocrática. Apesar de ainda não problematizar as conquistas individuais ante o avanço coletivo, Sueli reverbera como as pautas dos negros e dos movimentos sociais foram capturadas por instituições externas que tomam as rédeas das decisões e que, mesmo propondo avanços no combate ao racismo, “*não conseguimos manter o controle sobre processos que nós (negros) mesmos desencadeamos*”⁷⁷ (CARNEIRO, 2018, p. 148). A autora exemplifica:

- Cotas televisivas: na época da escrita do texto, a Rede Globo estabeleceu uma cota de obrigatoriedade de até três atores negros por novela. Neste sentido, é reconhecível que, da escrita do texto (2002) para o presente, há outro acontecimento sobre a participação de atrizes e atores negros nas teledramaturgias produzidas ou mesmo no crescimento de apresentadores negros. Aqui vale ressaltar também os personagens que são construídos em torno da imagem do negro: eles deixam de estar apenas vinculados às velhas características da pobreza, violência, trabalhos domésticos, para assumir o protagonismo das histórias, papéis ricos (caso dos Brau), com grau de formação acadêmica. Santos (2021, p. 140) reforça que a televisão precisa “pensar na sua reconformação social, na sua obrigação de interação com todo o espectro formador da sociedade em que se está inserida”.

- A participação negra nas propagandas: Carneiro pontua que “não é nossa a definição de que basta um negro perdido numa multidão de brancos para expressar uma perspectiva inclusiva” (CARNEIRO, 2018, p. 148). Taís e Lázaro também refletem, em várias falas, sobre serem os únicos a estamparem as propagandas, as capas de revistas, mas desejarem que outros negros possam assumir esses espaços. Ou seja, não basta ter apenas um casal como referência

⁷⁶ Grifos da autora.

⁷⁷ Grifos da autora.

de empoderamento, beleza, sucesso, como meio de contornar o apelo identitário por participação nas propagandas. Taís e Lázaro podem ser precursores, mas não os únicos, porque isso, dessa forma, não explica empoderamento coletivo por mudanças estruturais. Essa é a preocupação também levantada por hooks (2019b, p. 94), que concorda “que o reconhecimento e a exploração racial da diferença podem ser aprazíveis, representando uma ruptura, um desafio à supremacia branca, a vários sistemas de dominação”. Ao mesmo tempo, a autora frisa o medo de “que as diferenças raciais, culturais e étnicas sejam continuamente transformadas em *commodities* e oferecidas como novas refeições para aprimorar o paladar dos brancos – que os Outros sejam comidos, consumidos e esquecidos” (HOOKS, 2019b, p. 95)

- Produtos estéticos negros: “o traço comum é o estabelecimento de um ‘novo’ padrão estético que, supostamente, atende às necessidades de modernização da imagem do negro” (CARNEIRO, 2018, p. 148). Essa produção pelo mercado de um “novo” modelo é tensionada por padrões gerais de beleza e, aqui, como já mencionado, podemos problematizar Taís e Lázaro, belos, magros, bem-vestidos, como exemplo desse padrão. É nesse sentido que Carneiro (2018, p. 148) reclama: “isto significa que lutamos por produtos específicos para a nossa população, mas não conseguimos determinar as características destes produtos” e é enfática, “é o mercado que o faz”.

Sueli Carneiro (2018, p. 148) alerta: “*tudo acontece como se fosse fruto de geração espontânea ou de uma disposição repentina de valorização da diversidade que teria acometido a sociedade. O que permite que sejamos expropriados de nossa própria prática política*⁷⁸”. Sem deixar de valorizar e ressaltar cada avanço e conquista, fruto da luta coletiva, a preocupação de Carneiro se refere à apropriação dessas pautas de resistência por meios estratégicos de contorná-las e manter o mesmo ordenamento social que beneficia a branquitude.

A autora demonstra preocupação com o fato de a capacidade de consumo ser o parâmetro para estabelecer a cidadania negra – restrito apenas ao *status* de consumidor. Esta é, inclusive, uma crítica feita aos governos petistas – posteriores à escrita do texto de Sueli Carneiro – por, mesmo com inúmeras políticas reparativas e de inclusão, terem encarado um combate contra a pobreza e não contra a desigualdade (BOSCO, 2017), estabelecendo uma inclusão neoliberal pelo poder de consumo.

O aumento da condição de consumo por parte da população negra, que no Brasil é mais de 55%, obviamente chama atenção do mercado. Na perspectiva neoliberal, inclusive há o interesse pela diversidade que participa do jogo neoliberal, que consome, que assume o discurso

⁷⁸ Grifos da autora.

do investidor/empreendedor de si (que é individualista e não coletivo) e que atua sobre o indivíduo e não sobre a raça. Safatle (2021) adverte que, sob a ordem neoliberal, o mercado se coloca para o sujeito como a realização de uma série de valores desde que o sujeito otimize suas capacidades competitivas.

Outro apontamento de Sueli Carneiro (2018, p. 149) trata da ordem política, que ela entende como uma estratégia para “*amortizar a crescente tomada de consciência e a capacidade reivindicatória dos afrodescendentes, especialmente o segmento mais jovem, assim impedindo que o conflito racial se explicita com toda a radicalidade necessária para promover a mudança social*”⁷⁹. Contornar as possibilidades de levantes de resistência identitários, majoritariamente no campo racial, é uma arraigada preocupação dos estadistas no Brasil, como já apontamos nos capítulos anteriores. Mesmo com proporções e demandas em tempos históricos diferentes, ter de governar a população foi/é motivo de preocupação, especialmente, quando a discursividade tão bem construída da democracia racial se vê ameaçada. O desafio é reorganizar a população pelo desejo – o poder que é positivo – e, de acordo com a preocupação de Sueli Carneiro, sem necessariamente, modificar as estruturas de privilégio. Mercado, mídia, políticas públicas, currículos escolares, configuram-se como relevantes dispositivos de segurança para atuar no corpo-espécie na produção de interesses coletivos.

Negros transitando por alguns espaços antes restritos possibilitam a sensação de avanços progressistas e de liberdade. Liberdade que, na perspectiva foucaultiana, não emancipa os sujeitos, por isso empoderamento aqui é entendido como discurso, mas alarga as possibilidades de atuação e de conformação dentro de certas normas. Dardot e Laval (2016, p. 19) explicam que “governar não é governar *contra* a liberdade ou *a despeito* da liberdade, mas governar *pela* liberdade, isto é, agir ativamente no espaço da liberdade dado aos indivíduos para que estes venham a conformar-se por si mesmos a certas normas”. Ou, mais especificamente, de acordo com Foucault (2010, p. 95), “a liberdade é algo que se fabrica a cada instante”.

Tão logo, nos jogos de construção das normas, relações de poder, condutas e liberdades a realidade acaba sendo fabricada como condição de essência – como se estivesse dada e posta. Mas que, no entanto, “é efeito e função de um discurso decididamente social e público” (BUTLER, 2019a, p. 235). É uma produção “exterior que, de diferentes formas, ganha lugar no interior dos sujeitos, constituindo-os como sujeitos, ou seja, atuam na produção da subjetividade e se mostram por meio de um funcionamento discursivo inconsciente – “o inconsciente da coisa dita” (FERNANDES, 2011, p. 3). Assim, o tensionamento que se faz é como os sujeitos

⁷⁹ Grifos da autora.

identitários são provocados e atravessados pela democracia racial, pela *neodemocracia racial* ou pelo discurso do empoderamento.

Como reportado anteriormente, o texto de Sueli foi escrito ainda em 2002. Duas décadas depois, o Brasil passou por um governo com pautas progressistas, que deu continuidade aos compromissos de combate ao racismo assumidos pelos seus antecessores e, mais recentemente, chega ao poder a extrema-direita, com ares de combate ao discurso da diferença. As conquistas para a população negra e para outros grupos identitários, nestas últimas décadas, talvez tenham relação direta com o crescimento de discursos de ódio contra grupos, movimentos sociais, políticas públicas e espaços de resistência, pois é a reverberação da possibilidade de novos ordenamentos sociais. Talvez, tenhamos a terceira Lei de *Newton* aplicada às nossas relações raciais, ou seja, para toda ação há uma reação oposta e de igual intensidade. E daí já não se fala mais, como exposto por Sueli, em uma *neodemocracia racial*, mas num racismo que começou a ganhar visibilidade e aspectos concretos de aparição.

5.3.2 O discurso do empoderamento racial como perspectiva analítica

Esta tese teve por objetivo analisar o discurso do empoderamento negro – objeto de análise deste estudo – e sua relação de tensionamento com a produção performática de sujeitos identitários da negritude e da branquitude. Pensar a partir da perspectiva foucaultiana os “modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT, 2013a, p. 273). Obviamente, sem tanta ousadia, visio problematizar os efeitos de um discurso no campo racial (vale frisar que o campo racial neste trabalho coloca brancos também como sujeitos raciais). A emergência do discurso do empoderamento negro, como já exposto nestes escritos, não anulou a existência do discurso da democracia racial, ambos existem ao mesmo tempo, ora um se sobressai, ora o outro, conforme as relações de poder vão se construindo e os jogos de interesse se configurando para garantir a seguridade das relações raciais. O que chamo atenção é para o empoderamento que se constitui como um tensionador identitário, alargando as possibilidades de modos de existir e performatizar.

Ao voltar-se para os contextos históricos pelos quais os sujeitos negros foram atravessados – que exigiam performatividades de aproximação à branquitude e, mais recentemente, que potencializam uma negritude voltada para as origens africanas, com cabelos, corpos e traços assumidos – é possível afirmar que, assim como o gênero na perspectiva de Judith Butler (2019a), a raça é uma categoria performativa. Isto é, por uma série de atuações, os sujeitos negros ora são lidos dentro de uma brasilidade (construção do Estado-nação), que

se visava ser branca, ora se colocam como resistentes e produtores de uma identidade negra. Mais ainda, a identidade branca é racialmente performática ao se colocar numa universalidade e naturalidade de existência.

Concomitantemente à possibilidade de expansão das normativas de modos de existir a partir do discurso do empoderamento negro, o tensionamento é aplicado com a tarefa de também investigar os perigos de tal discurso quando capturado pela ordem neoliberal emergente. Essa ponderação ocorre a partir da máxima foucaultiana de que “nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso”, o que deve nos colocar em constante atenção, pois, “se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer” (FOUCAULT, 2013a, p. 299). Assim, não podemos nos colocar apáticos quando a identidade pode, no modelo neoliberal, ser utilizada como elemento para a divisão social, contrária à possibilidade de alianças, como sugere Butler (2019b, 2021).

“*Nossa presença em si já é uma interferência*”, afirma a intelectual negra bell hooks (2019a, p. 287). A presença do corpo negro em um espaço já é o suficiente para a produção do estranhamento e da desacomodação. São corpos que se tornam resistentes a um conjunto de normas que não os reconhece no campo intelectual, econômico, político, do bem-estar social e outros aspectos que remetam à dignidade de existência. Mas é errôneo, ao mesmo tempo, dizer que esses corpos são invisíveis o tempo todo. Pelo contrário, são os corpos que primeiro sofrem com a violência, em especial, do Estado. Corpos negros são insurgentes desde que nascem.

Em seu livro, Lázaro narra uma situação sobre a presença de corpos negros nos espaços – o que ele chamou de rasteiras raciais:

As rasteiras raciais vêm sempre de imprevisto. Explico. Rasteira racial pra mim é quando algo inesperado ligado à raça (sociologicamente falando, não geneticamente) acontece. Podemos seguir? Uma dessas rasteiras que me inquieta até hoje tomei num simples passeio pela Lagoa Rodrigo de Freitas, no Rio de Janeiro, com meu filho João, que tinha quatro anos na época. Entre conversas e risadas caminhávamos observando a paisagem e decidimos tomar uma água de coco. Foi quando avistamos dois adolescentes negros altos, magros e sorridentes. Eles estavam deitados no chão, no gramado, batendo papo e admirando a paisagem, assim como nós. Usavam trajés comuns para um adolescente – um deles, lembro bem, vestia calça jeans e camiseta azul e o outro estava de bermuda e camisa cinza. Ambos

com mochilas. O que faziam? Curtiam aquele dia bonito e a tranquilidade da Lagoa.

João comentou comigo: “Olha, pai, que delícia, eles ali curtindo a natureza”. Acho lindo ele se sentir o dono dessa cidade, admirando com empolgação suas belezas. Acho lindo como ele está crescendo e sigo adiante. Tomamos a água de coco, caminhamos até o parquinho, corri com ele – ele mais do que eu, é claro –, e tome sorvete e bagunça. Uma hora depois, a criança cheia de areia, o pai esbaforido, voltamos pra casa. Logo adiante, estavam os dois garotos que vimos na ida. Só que agora estavam sendo revistados com certa agressividade por dois policiais. Um deles me olhou e deu uma piscadela, como quem diz, “Estou fazendo um bom trabalho”. João me perguntou: “Eles estão brincando, pai?”. Meu peito apertou com a inocência do meu João. Não soube o que dizer pra ele. Não me senti capaz. Daqui a alguns anos, ele pode passar exatamente pelo mesmo constrangimento apenas por ser negro. Antes que você pergunte, já digo que o fato de ser filho de ator conhecido não o tornará imune. Mas fiquei em silêncio, fingi não ter ouvido a pergunta. (RAMOS, 2017, p. 130-31)

Lázaro Ramos consegue colocar na balança os efeitos que o empoderamento pode causar: de um lado, a possibilidade de corpos negros ocuparem as cidades, os espaços – de serem felizes – como na narrativa, com a criança e negra feliz, preocupada apenas em ser criança, performatizando naturalidade e pertencimento aos lugares que ocupa. Por outro lado, a investida policial faz demarcar espaços e nos lembra socialmente que um corpo negro é sempre um corpo suspeito e que precisa ter sua circulação controlada.

A desordem social que a presença de um corpo negro empoderado pode causar em espaços socialmente cristalizados como privilégios de alguns e para alguns – leia-se, brancos – produz “um lugar de ruptura no horizonte da normatividade e implicitamente pede pela instituição de novas normas, pondo em questão o caráter dado do horizonte normativo prevalecente” (BUTLER, 2015, p. 37).

Assim, entendo que esta tese defende o tensionamento que o discurso do empoderamento negro é capaz de produzir – a partir da trajetória de escrita aqui apresentada, identificando suas potências e limites. Identifica-se que este discurso circula e produz práticas performáticas com maior ênfase no campo cultural, estético e nos efeitos sobre o corpo. Afinal, o corpo é a marca

da negritude. Ainda que dados revelem as desigualdades sociais a que é submetida a população negra, há que se reverberar a potência de sujeitos que tomam para si a possibilidade de insurgência. Pois há que se ter como base que os sujeitos negros carregam a coletividade da raça. Assim, ainda que o *ethos* neoliberal atue sobre o indivíduo e tenha interesse pelas afirmações identitárias, terá na coletividade racial negra o enfrentamento ao modelo individualista. A condição de performatizar-se negro é a potência do discurso do empoderamento negro.

Nos anos 1930, vimos construir-se uma inclusão pelo viés cultural como estratégia de amortecimento das tensões raciais. O que se produz agora são sujeitos que, mesmo que ascendam pelo viés cultural, o fazem com potência e crítica. No contexto anterior, o atravessamento pelo branqueamento produziu efeitos neutralizadores das performatividades de negritude. Como já mencionado, a perspectiva teórica a que esta tese se relaciona não compreende a possibilidade da total emancipação, mas entende que há o câmbio de práticas performáticas que visavam ao branqueamento dos sujeitos negros por outro conjunto de normas regulatórias sobre o ser negro, pois, como bem esclarece Foucault (1996, p. 66): “não há, de um lado, as formas da rejeição, da exclusão, do reagrupamento ou da atribuição; e, de outro, em nível mais profundo, o surgimento espontâneo dos discursos que, logo antes ou depois de sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle”.

O sujeito atravessado pelo discurso do empoderamento negro também é condicionado a uma série de gestos, comportamentos, modos de existir, que o performatizam para a produção de novas verdades no campo racial e identitário. No entanto, a construção de outras normas sobre a negritude, a partir do empoderamento, pode implicar a subjetivação de sujeitos negros que se aceitam, que veem beleza em seus corpos, que têm autoestima, consciência crítica e racial e assumem postura combativa ao racismo, isto é, “trata-se de cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e funções possíveis (FOUCAULT, 1996, p. 58).

O alargamento dos modos de existir a partir de possibilidades outras de performatividade pode apresentar, ainda que pequenas, importantes fissuras nas relações de poder, de pertencimento, de construção de narrativas, de produção do conhecimento e do saber. O discurso do empoderamento negro mesmo que atravessado pelo *ethos* neoliberal, pautado no indivíduo e na capacidade que ele tem de gerir seus interesses ante a ideia de coletivo, produz e já exige uma nova perspectiva de análise das relações raciais no Brasil, seja tensionando a negritude, seja, em especial, mobilizando uma branquitude para a pauta antirracista.

6 O EPISÓDIO DE ENCERRAMENTO: AS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, abro, aqui, o último parêntese deste trabalho. Um parêntese ao desabafo. Um parêntese que conclama a todos: brancos e não brancos. Um parêntese que é um grito de dor. Mas um parêntese que é esperança. **Um parêntese a Lázaro:**

O filtro

Pode ser um peso em alguns momentos viver constantemente com um filtro para possibilitar que alguém perceba o mundo por outro ponto de vista. Tem valido a pena exercitar a todo momento essa catequese estratégica, mas às vezes o café é passado num guardanapo muito mais fino que o ideal para o preparo da bebida. Tem pó, acabou o filtro, mas queremos sorver o líquido. Uso um guardanapo de papel ou deixo o café pra depois?

Um desses momentos aconteceu em 2014. Verão. Estava com amigos numa casa de praia em Búzios. A comida estava boa, a poltrona onde me aboletei era confortável. A bebida era farta e variada, o amor era intenso, estávamos eu, Taís e quatro amigos brancos. Muitas gargalhadas e planos e comemorações. Estava tudo bem.

Sabe quando tudo está tão bem que seu corpo relaxa como se estivesse numa jangada circundando uma ilha deserta onde ninguém pode vê-lo? Portanto, ninguém o vigia. Você se sente tão aconchegado que dá vontade de abraçar todo mundo, inclusive com a verdade.

*Pois é... Estava eu me sentindo amado e embriagado. Fiquei um tempo em silêncio enquanto eles contavam a história de um conhecido que fora à Tailândia e voltara cheio de novidades. No meu silêncio, lembrei-me de um homem branco de uns trinta e poucos anos que certa vez me abordou numa saída de supermercado. Ele havia percebido como a cor da pele dele e a classe social à qual ele pertencia eram um patrimônio. Ele havia terminado de ler **O olho mais azul** e tinha entendido tudo. Do silêncio, eu explodi num grito que assustou a todos.*

Como um vômito descontrolado e ininterrupto, gritei num só fôlego:

“Leiam O olho mais azul! Vocês têm que ler O olho mais azul!

Cor da pele é patrimônio, nascer com a pele clara e o olho claro dá aos brancos um patrimônio que nós não temos.

Não digo isso porque não sei o valor que temos ou podemos ter, mas porque há um mundo que diz que não valemos tanto assim.

Vocês, meus amados amigos brancos que tanto me amam, precisam saber o que significa esse patrimônio, precisam saber mais sobre nós, têm que olhar o nosso precipício e a nossa luz.

Sim, nós somos iguais, mas também não somos iguais. E vocês precisam assumir esse compromisso de, juntos, encontrarmos um caminho.

Não é possível que não haja um caminho! Tem que haver um caminho! Tem que existir um novo pensar, um novo formar, um novo amar.

Por que é tão difícil?

Por que vocês não enxergam?

Por que vocês não nos escutam?

Por que não têm interesse em nos escutar?

Por que, quando tocamos nesse assunto, já na segunda frase vejo suas expressões me dizerem claramente que estão desesperados, buscando alguma frase feita para encerrar o assunto? Sim, eu reconheço esse desejo em vocês, sei que estão esperando a minha pausa.

Maldita pausa.

Quisera eu ter fôlego para não dar pausa nenhuma e inundar a sala e a mente de vocês com todas as palavras que sei e as que me faltam também.

Meus amados amigos brancos, vocês têm, sim, que pensar muito sobre isso ao educar seus filhos. Afinal, eles têm que ter o compromisso de tornar toda essa merda um lugar um pouco melhor. Têm que saber que tem gente que recebe tapa na cara da polícia com dez, doze anos de idade, só por uma suspeita.

É pouco? Você acha mesmo pouco? Você acha mesmo lógico?

Tem gente que, só por ter as características que tem, é considerada de menos valor.

O seu filho, que é branco, não experimenta essa sensação.

E isso molda o ser humano.

O olhar molda o ser humano.

Mas, querem saber, meus amigos? Vocês, que me amam, eu nem sei se queria que soubessem tanto mais da minha alma. Não sei como vocês me olharão a partir daí.

Fico na dúvida se isso não ativaria uma culpa que faria com que nossa amizade não fosse como é.

Sei lá. Não sei. Querem saber?

*Leiam Toni Morrison, leiam **O olho mais azul**".*

Todos se calaram. Dei um último gole no vinho chileno. Era um carménère. Gostei. Fui ao banheiro, esvaziei a bexiga, fui dormir e nunca mais toquei no assunto.

Em 2018, quando esta tese começou a ser pensada, ainda como projeto, já estávamos vivenciando tempos estranhos na vida democrática do Brasil. Antes, o *impeachment* da presidenta Dilma Roussef e o estabelecimento do governo de Michel Temer. No ano que referi, houve a eleição de Jair Bolsonaro. Talvez, quando esta tese foi estruturada, ainda me permitisse olhar apenas para a potência que o discurso do empoderamento poderia reverberar entre os sujeitos. Olhava para este objeto de tese, possivelmente, com entusiasmo demasiado. Encerro essa escrita, em julho de 2022, depois de vivenciarmos uma pandemia que atestou que nossas desigualdades sociais não deixam, incansavelmente, de ser estruturalmente raciais. Em julho de 2022, ainda escrevo diante do governo de Jair Bolsonaro. Confesso, assim, que desde a qualificação do projeto de tese até este momento de escrever as últimas linhas, coloquei minha pesquisa em suspenso diversas vezes.

Afinal, como escrever sobre empoderamento de sujeitos diante do horror da pandemia, do desmantelamento de políticas públicas e do ataque quase cotidiano à existência da diferença? No entanto, embora com menos entusiasmo, ainda me dou conta do quão necessário é o discurso do empoderamento para o momento que vivenciamos e que, inclusive, isso seja efeito de combate ao que o empoderamento já havia dado conta de fazer insurgir.

Explico: a população não branca esteve, como apontado nesta tese e em tantos estudos, à margem da história brasileira desde a abolição da escravidão, sem nenhuma organização estrutural de inserção social, chegando, assim, às desigualdades que se identificam nos dias atuais. O racismo não alivia um dia sequer. Movimentos de resistência se organizaram ao longo da história brasileira e protagonizaram provocações e rompimentos – cada avanço é conquista coletiva. O que chama atenção na história brasileira é como a democracia racial pode ser considerada uma das discursividades de maior engajamento para seu funcionamento por meio do Estado, de instituições, da educação, das relações de poder e dos processos de subjetivação. E como um projeto bem-sucedido de negação do racismo apaziguou não o alargamento das desigualdades, mas a possibilidade de embate.

Antes do discurso do empoderamento identitário, brancos podiam se esconder sobre a égide na inexistência do racismo. Com a subjetivação de sujeitos negros pela discursividade que me dedico a analisar, faço dois apontamentos: primeiro, a condição de performatizar um jeito de negritude que se afasta do ideal de branqueamento fez escancarar as atitudes racistas de sujeitos brancos que são racistas, preconceituosos e que não suportam a possibilidade de ter o privilégio da branquitude ameaçado. A presença de um corpo negro com gestos e comportamentos performáticos de empoderamento fez revelar o que a discursividade da democracia racial apropriou para si e contornou em enunciados de pacificidade e boa convivência.

Para Sueli Carneiro, o que experienciamos agora é um racismo que se assume e dispõe de um ataque frontal:

Eu sempre falo, o mito da democracia racial ele tinha instituído uma etiqueta social, era um faz de conta, era tudo cheio de hipocrisia. É aquilo, a gente fala que não tem racismo e vocês fazem de conta que acreditam. Enquanto isso funcionar, ninguém vai brigar, não vai ter problema racial aqui. A gente rompeu com essa conversa. O que acontece hoje é que eles tão dizendo pra nós que a coisa vai ser frontal, direta e objetiva e violenta. Agora é esse negócio frontal, você vai no hospital e o paciente diz que não quer ser atendido, nem pela enfermeira preta, muito menos pelo médico preto, tá disseminado. (CARNEIRO, 2022, PodCast)

Esse racismo, agora tão explícito, que parece ser mais violento, sempre existiu. Muda a força com que vozes, corpos e movimentos sociais se dispõem à denúncia. A despeito disso, entendo que o discurso do empoderamento é potência porque, além de alargar as normas regulatórias sobre as performatividades da identidade negra, pode configurar-se como possibilidade de resistência ao *ethos* neoliberal. Os sujeitos negros carregam, historicamente, a marcação racial – e a raça denota coletividade, é o conjunto de uma população. Quando um

indivíduo negro comete um ato ilegal, imediatamente, a marcação da raça é utilizada estrategicamente para robustecer as teorias que associam cor e a disposição do “criminoso nato”. No entanto, se a raça é conclamada para atestar um sistema racista, também, inversamente, pode coletivamente atravessar sujeitos negros para potencializar valorização identitária, autoestima, produção de conhecimento a partir de suas experiências, (re)construção curricular, posicionamento crítico e combativo.

Assim, por mais que o neoliberalismo fortaleça perspectivas individualistas, pode encontrar na capacidade coletiva da negritude o enfrentamento. E, porque não, a partir do chamado de Lázaro Ramos, das perspectivas levantadas por Paulo Freire (2001), Judith Butler (2019b, 2021), Achille Mbembe (2021), pelos laços de interdependência, conduzir a branquitude como aliada contra uma precariedade que se estende, em velocidade assustadora, para além com campo racial. Se no momento em que escrevo as linhas finais desta tese há impossibilidade de entusiasmo, há sempre esperança.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOWICZ, Anete; LEVCOVITZ, Diana. Tal infância. Qual criança? In: ABRAMOWICZ, Anete; SILVÉRIO, Valter Roberto (Orgs.). *Afirmando as diferenças: montando o quebra-cabeça da diversidade na escola*. São Paulo: Papirus, 2005. E-book. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/book/405796277/Afirmando-diferencas-Montando-o-quebra-cabeça-da-diversidade-na-escola>>. Acesso em: 12 fev. 2021.
- ABRAMOWICZ, Anete; OLIVEIRA, Fabiana; RODRIGUES, Tatiane Consetino. A criança negra, uma criança negra. In: ABRAMOWICZ, Anete; GOMES, Nilma Lino (Orgs.). *Educação e raça: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas*. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2010. E-book. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/book/405835625/Educação-e-raça-Perspectivas-políticas-pedagógicas-e-estéticas>>. Acesso em: 12 fev. 2022.
- ADÃO, Alessandra B. Literatura Afro-brasileira Infanto-juvenil: panorama e discussão. *Revista Porto das Letras*, v. 6, n. 2, p. 60-78, 2020.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGASSIZ, Louis; AGASSIZ, Elizabeth Cary. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. Belo Horizonte: Editora USP, 1975.
- ALMEIDA, Brena Costa. Poder e verdade a partir de Michel Foucault. *Revista Ítaca*, n. 12, p. 175-196, 2012.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Julia Parreira Zuza. *Mia Couto e Luandino Vieira: a ficção de fronteira nas obras para o público infantojuvenil*. 2014. Dissertação (Programa de Mestrado em Literatura em Língua Portuguesa), Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014.
- ARAÚJO, Débora. C. As relações étnico-raciais na Literatura Infantil e Juvenil. *Educar em Revista*, Curitiba, v. 34, n. 69, p. 61-76, maio/jun. 2018.
- BAQUERO, Rute Vivian Angelo. Empoderamento: instrumento de emancipação social? – uma discussão conceitual. *Revista Debates*, v. 6, n. 1, p. 173-187, jan./abr. 2012.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown and Company, 1969.
- BATLIWALA, Srilatha. El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción. In: LEÓN, Magdalena. *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá: T/M Editores, 1997, p. 187-211.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- _____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporânea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006.

BENTO, Maria Aparecida Silva. A identidade racial em crianças pequenas. In: BENTO, Maria Aparecida Silva. *Educação infantil, igualdade racial e diversidade: Aspectos políticos, jurídicos, conceituais*. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades - CEERT, 2012, p. 98-114.

_____. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014.

_____. *Pactos Narcísicos no Racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. 2002. Tese (Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BERNARDES, Anita Guazzelli; HOENISCH, Júlio César Diniz. Subjetividade e identidades: possibilidades de interlocução da Psicologia Social com os Estudos Culturais. In: GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima; BRUSCHI, Michel Euclides (Orgs.). *Psicologia Social nos Estudos Culturais: perspectivas e desafios para uma nova Psicologia Social*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 95-128.

BERNARDES, Cely Regina Ody. *Racismo de Estado: uma reflexão a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault*. Curitiba: Juruá, 2013.

BERND, Zilá. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BERTH, Joice. *O que é empoderamento?* (Coleção Feminismos Plurais). Belo Horizonte-MG: Letramento, 2018.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BOSCO, Francisco. *A vítima tem sempre razão? Lutas identitárias e o novo espaço público brasileiro*. São Paulo: Todavia, 2017.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Ministério da Educação. Brasília: 2018.

_____. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 12 ago. 2019.

_____. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Ministério da Educação, Brasília: 2004.

_____. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 20 de dezembro de 1996*. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm>. Acesso em: 12 ago. 2019.

_____. *Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 12 ago. 2019.

_____. *Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010*. Estatuto da Igualdade Racial. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 12 ago. 2019.

_____. *Lei n. 12.711, de 29 de agosto de 2011*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm>. Acesso em: 12 ago. 2019.

_____. *Parâmetros Curriculares Nacionais: Pluralidade Cultural e Orientação Sexual*. 3. ed. Brasília: Ministério da Educação, 2001.

BUENO, Marisa F. Silva. *A emergência do discurso da branquitude na legislação brasileira: racismo e educação*. 2020. 155f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação – Doutorado). Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, Santa Cruz do Sul, 2020.

BUTLER, Judith. *A força da não violência*. São Paulo: Boitempo, 2021.

_____. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019b.

_____. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CAETANO, Marcio. *Performatividades reguladas: heteronormatividade, narrativas biográficas e educação*. Curitiba: Appris, 2016.

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. (Coleção Estudos Foucaultianos). Belo Horizonte: Autêntica / Curitiba: Champagnat, 2010.

CARDOSO, Cintia. *Branquitude na educação infantil*. Curitiba: Appris, 2021.

CARDOSO, Rosane Maria. A criança que se lê, o mundo que se percebe, o sonho que se constrói: possibilidades da inclusão étnico-racial. In: OLIVEIRA, Alexandre et al. *Deslocamentos críticos*. São Paulo: Itáu Cultural/Babel, 2011, p. 129-142.

_____. O “eu” negro na literatura infanto-juvenil: Identidade e escrita em *Cartas a mi mamá*, de Teresa Cárdenas. *Caderno de Letras*, Pelotas, n. 38, p. 286-296, set-dez 2020.

- CARMO, Ildete Batista. *Identidade étnico-racial: infância, escola, família e subjetividade*. 2020. 159 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. Belo Horizonte – MG: Letramento, 2018.
- CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014.
- CARVALHO, Alexandre Filordi. *Foucault e a função-educador*. Ijuí: Editora Ijuí, 2014.
- CASTRO, Cláudio Moura. Memórias de um orientador de tese: um autor relê sua obra depois de um quarto de século. In: BIANCHETTI, Lucídio; MACHADO, Ana Maria Netto (Orgs.). *A bússola de escrever: desafios e estratégias na orientação e escrita de teses e dissertações*. São Paulo: Cortez, 2012. p. 112-147.
- CÉSAIRE, Aimé. *Caderno de um retorno ao país natal*. Blumenau: Terceiro Milênio, 2001.
- CORAZZA, Sandra Mara. Manual infame... mas útil, para escrever uma boa proposta de tese ou dissertação. In: BIANCHETTI, Lucídio; MACHADO, Ana Maria Netto (Orgs.). *A bússola de escrever: desafios e estratégias na orientação e escrita de teses e dissertações*. São Paulo: Cortez, 2012. p. 359-374.
- COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 1-17.
- COUTO, Caroline; HILLESHEIM, Betina. Literatura infantil: diálogos com as migrações contemporâneas. *Literatura: teoria, história, crítica*, v. 23, n. 2, p. 217-244, 2021.
- DAFLON, Verônica Toste. *Tão longe, tão perto: identidades, discriminação e estereótipos de pretos e pardos no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil – 1971-1945*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Revista de Ciências Sociais*, Londrina. Mediações, v. 10, n. 1, p. 25-40, jan.-jun. 2005.
- _____. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Revista Tempo (online)*, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007. Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>>. Acesso em: 02 jul. 2022.
- DUARTE, André. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

DUARTE, André Macedo; CÉSAR, Maria Rita de Assis. Michel Foucault e as lutas políticas do presente: para além do sujeito identitário de direitos. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 19, n. 3, p. 401-414, jul./set. 2014

DUSCHATZKY, Silvia; SKLIAR, Carlos. O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Orgs.). *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

ELPAÍS. *Trump declara emergência nacional para construir muro com México*. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/15/internacional/1550242039_627838.html>. Acesso em: 20 jan. 2020.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

FERNANDES, Cleudemar Alves. Discurso e produção de subjetividade em Michel Foucault. *LEDIF - Laboratório de Estudos Discursivos Foucaultianos*, Uberlândia - MG, ano 2, n. 1, p. 1-19, 2011. Disponível em: <<http://www.foucault.ileel.ufu.br/ledif/publicacoes/discurso-e-producao-de-subjetividade-em-michel-foucault>>. Acesso em: 25 jun. 2022.

_____. *Discurso e sujeito em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2012.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FERREIRA, Ricardo Franklin; PINTO, Marcia Cristina Costa. Relações raciais no Brasil e a construção da identidade da pessoa negra. *Pesquisa e Prática Psicossociais*, São João Del Rei, v. 9, n. 2, p. 257-266, jul-dez, 2014.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Mídia e educação da mulher: uma discussão teórica sobre os modos de enunciar o feminino na TV. *Revista Estudos Feministas*, ano 9, p. 586-599, 2. sem., 2001.

_____. *Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão*. (Coleção Estudos Foucaultianos). Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Ditos & Escritos IV: estratégia poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Ditos & Escritos V: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. *Ditos & Escritos X: Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014c.

_____. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a. p. 296-326.

_____. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2013b.

_____. *O que é a crítica?* Espaço Michel Foucault, 1990. Disponível em: <<http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2022.

_____. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Subjetividade e verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

FRANÇA, Dalila X.; LIMA, Marcus E. Oliveira. Identidade étnica e estereótipos em crianças quilombolas e indígenas. In: BENTO, Maria A. Silva; SILVEIRA, Marly Jesus; NOGUEIRA, Simone Gibran. (Orgs.). *Identidade, branquitude e negritude*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014, p. 141-158.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquitude não-marcada. In: WARE, Vron (Org.). *Branquitude: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

FRASER, N. The end of progressive neoliberalism. *Dissent Magazine*, 2 jan. 2017. Disponível em: <https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser>. Disponível em: 20 jun. 2022.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

FRENETTE, Marco. *Preto e branco: a importância da cor da pele*. São Paulo: Publisher Brasil, 2001.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões a partir de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

GELEDÉS. Instituto da Mulher Negra. *Coordenada por Djamila Ribeiro, coleção Feminismos Plurais é a novidade do Justificando*. 2017. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/coordenada-por-djamila-ribeiro-colecao-feminismos-plurais-e-novidade-do-justificando/>>. Acesso em: 10 jan. 2020.

GOMES, Nilma Lino. Apresentação. In: MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. (Coleção Cultura Negra e Identidades). Belo Horizonte: Autêntica, 2019a, p. 7-9.

_____. Cultura negra e educação. *Revista Brasileira de Educação*, n. 23, p. 75-85, 2003.

_____. O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. (Coleção Cultura Negra e Identidades). Belo Horizonte: Autêntica, 2019b. E-book. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/book/433061697/Sem-perder-a-raiz-Corpo-e-cabelo-como-simbolos-da-identidade-negra>>. Acesso em: 14 jan. 2020.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA; Petronilha Beatriz Gonçalves. *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

GONÇALVES E SILVA, Petronilha. Educação das Relações Étnico-Raciais nas instituições escolares. *Educar em Revista*, Curitiba, v. 34, n. 69, p. 123-150, maio/jun. 2018.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1998.

GOUVÊA, Maria Cristina Soares. Imagens do negro na literatura infantil brasileira: análise historiográfica. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.31, n.1, p. 77-89, jan./abr. 2005

GRÄFF, Patricia; LOPES, Maura Corcini. As estratégias de governamento identitário na educação. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 107, p. 480-499, abr./jun. 2020.

GUARESCHI, Paulinho. Empoderamento. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime J. (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 182-183.

GUIMARÃES, Rafael E.; MENEZES, Francisca P. S. A matriz africana do ultrarromantismo de Maria Firmina dos Reis. *Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli*, v. 10, n. 6, p. 151-165, jul. 2021.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

_____. *Da diáspora – identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAMLIN, Cynthia; PETERS, Gabriel. Consumindo como uma garota: subjetivação e empoderamento na publicidade voltada para mulheres. *Lua Nova*, São Paulo, n. 103, p. 167-202, 2018.

HOFBAUER, Andreas. Raça, cultura e identidade e o “racismo à brasileira”. In: BARBOSA, Lucia M. A.; SILVA, Petronilha B. G.; SILVÉRIO, Walter R. (Orgs.). *De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre as relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: EduFSCar, 2004. p. 51-68.

_____. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Unesp, 2006.

HOOKS, Bell. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Elefante, 2019a.

_____. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

_____. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019b.

HOROCHOVSKI, Rodrigo R.; MEIRELLES, Giselle. Problematizando o conceito de empoderamento. In: SEMINÁRIO NACIONAL MOVIMENTOS SOCIAIS, PARTICIPAÇÃO E DEMOCRACIA. 2007, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UFSC, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. Estudos e Pesquisas - Informação Demográfica e Socioeconômica, n.41, 2019.

_____. *Síntese de Indicadores Sociais*, 2020.

JARDIM, Alex F. C. Michel Foucault e a educação: o investimento político do corpo. *Revista Unimontes Científica*, v. 8, n. 2, p. 103-117, 2006.

JORNAL NEXO. *A origem do conceito de empoderamento, a palavra da vez*. 2017. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/10/06/A-origem-do-conceito-de-empoderamento-a-palavra-da-vez>>. Acesso em: 25 ago. 2018.

JUNIOR, Nelson Silva. O Brasil da barbárie à desumanização neoliberal: do “Pacto edípico e pacto social”, de Hélio Pellegrino, ao “E daí?”, de Jair Bolsonaro. In: SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson Silva; DUNKER, Christian (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LACOMBE, Américo Jacobina; SILVA, Eduardo; BARBOSA, Francisco Assis de. *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

LAGASNERIE, Geoffroy. *A última lição de Michel Foucault*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LEÓN, Magdalena. Empoderamiento: relaciones de las mujeres con el poder. *Revista Estudios Feministas*, v. 8, n. 2, 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11935>>. Acesso em: 27 jun. 2020.

LEON, Madalena. El empoderamiento de las mujeres: encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género. *Revista Estudios de Género: La Ventana*, Espanha, v. 2, n. 13, p. 94-106, 2001.

LOPES, Maura Corcini. Políticas de inclusão e governamentalidade. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 153-169, mai/ago. 2009.

LOPES, Vilma de Souza. Porque um feminismo negro. *Cadernos de Gênero e Tecnologia*, Curitiba, v. 13, n. 41, p. 90-104, jan./jun. 2020.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogia da sexualidade. In: _____. (Org.) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

LUIZ, Felipe. A relação entre verdade e política em Foucault. In: 3º ENCONTRO DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UNESP. 2008, São Paulo. *Anais...* São Paulo: UNESP, 2008, p. 194-207.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto UNESCO: ciências sociais e o “credo racial brasileiro”. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 115-128, jun./ago. 2000.

MARTINS, Carlos José. Governo dos corpos e da população: biopolítica e governamentalidade. *Revista de Estudos Universitários - REU*, [S. l.], v. 37, n. 2, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/647>>. Acesso em: 25 jan. 2022.

MATTOS, Ivanilde Guedes. Estética Afro-diaspórica e o empoderamento crespo. *Pontos de Interrogação*, v. 5, n. 2, p. 37- 53, jul./dez. 2015.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

MIGUEL, Luis Felipe. *Dominação e Resistência*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MISKOLCI, Richard. *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*. São Paulo: Annablume, 2013.

MOREIRA, Adilson José. *Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica*. São Paulo: Contracorrente, 2019. E-book. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/book/417913326/Pensando-como-um-negro-Ensaio-de-hermeneutica-juridica>>. Acesso em: 15 jan. 2020.

MUNANGA, Kabengele. Apresentação. In: MUNANGA, Kabengele (Org). *Superando o racismo na escola*. Brasília: MEC, 2005, p. 15-20.

_____. *Negritude: usos e sentidos*. (Coleção Cultura Negra e Identidades). Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Inclusão social: um debate necessário?* Disponível em: <<https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?cat=2>>. Acesso em: 21 jan. 2020.

NARAYAN, Deepa. *Empoderamiento y reducción de la pobreza: libro de consulta*. Coimbra: Word Bank; Alfa Ômega, 2002.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e a mentira*. São Paulo: Hedra, 2007.

NOGUERA, Renato; ALVES, Luciana Pires. Infâncias diante do racismo: teses para um bom combate. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 1-22. 2019.

NUNES, Míghian. Sociologia da infância, raça e etnografia: intersecções possíveis para o estudo das infâncias brasileiras. *Revista Eletrônica de Educação*, v. 9, n. 2, p. 413-440, 2015.

OBSERVATÓRIO DO TERCEIRO SETOR. *Busca sobre empoderamento é destaque na internet em 2017*. 2017. Disponível em: <<https://observatorio3setor.org.br/noticias/busca-sobre-empoderamento-e-destaque-na-internet-em-2017/>>. Acesso em: 25 ago. 2018.

O GLOBO. Taís Araújo fala sobre feminismo e luta contra racismo: 'branco sai na frente'. *Ela: Gente*, 2017. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/ela/gente/tais-araujo-fala-sobre-feminismo-luta-contra-racismo-branco-sai-na-frente-21107400>> Acesso em: 03 dez. 2019.

OLIVEIRA, Kiusam Regina. *Candomblé de Ketu e educação: estratégia para o empoderamento da mulher negra*. 2008. Tese (Faculdade de Educação - Doutorado em Educação), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, Maria Anória de Jesus. *Negros personagens nas narrativas literárias infanto-juvenis brasileiras: 1979-1989*. 2003. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado da Bahia, 2003.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Currículo, desejo e experiência. *Educação & Realidade*. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

PATY, Michel. Os discursos sobre as raças e a ciência. *Estudos avançados*, v. 12, n. 33, p. 157-170, 1998.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Ardis da imagem: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2001.

PEREIRA, Erika Jennifer Honório; ROSA, Aretusa Santos; VASCONCELLOS, Vera Maria Ramos de. Infância, educação e relações étnico-raciais: a produção acadêmica nos últimos vinte anos. *Revista Anual da ANPED*, 2016. Disponível em: <<https://silo.tips/download/infancia-educacao-e-relacoes-etnico-raciais-a-producao-academica-nos-ultimos-anos>>. Acesso em: 22 maio 2022.

PERROT, Michele. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clasco, 2005. p. 107-130.

RAMALHO, Bárbara Bruna Moreira. *A escola dos que (não) são: concepções e práticas de uma educação (anti)colonial*. 2019. 230 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação - Conhecimento e Inclusão Social: Doutorado) – UFMG, Belo Horizonte, 2019.

RAMOS, Arthur. *A família e a escola* (Conselhos de higiene mental aos pais). Série D – Vulgarização. Rio de Janeiro: Oficina Gráfica do Departamento de Educação, 1934.

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

_____. *Sinto o que sinto: e a incrível história de Astar e Jaser*. São Paulo: Carochinha, 2019.

RECH, Rafaela. *(Bio)Políticas educacionais e eugenia nos tempos do ministro Gustavo Capanema*. 2017. 114 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2017.

REIS, José Tiago Filho. *Ninguém atravessa o arco-íris: um estudo sobre os negros*. São Paulo: Annablume, 2000.

REVEL, Judith. Uma subjetividade que jamais cessa de inventar a si própria. *Revista IHU* São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos. n. 203, ano VI, 2006. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/553-judith-revel>>. Acesso em: 24 jan. 2022.

REVISTA TRIP. *Taís Araújo: o que a vida quer da gente é coragem*. 2016. Disponível em: <<https://revistatrip.uol.com.br/tpm/entrevista-com-tais-araujo-na-tpm-carreira-casamento-racismo-e-feminismo>>. Acesso em: 29 jan. 2020.

RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?* (Coleção Feminismos Plurais). Belo Horizonte: Letramento/ Justificando, 2017.

_____. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Luz. Minimémetros. In: ALCADE, Emerson. *Negritude*. (Coleção Slam). São Paulo: Autonomia Literária, 2019. p. 10-13.

RODA VIVA. *Entrevista com Lázaro Ramos*. 11/04/2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oca5C6bwXOY&ab_channel=RodaViva>. Acesso em: 14 abr. 2022.

RODA VIVA. *Entrevista com Taís Araújo*. 08/03/2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xsKvmDCXn2U&ab_channel=RodaViva>. Acesso em: 10 mai. 2022.

RODRIGUES, Carla. Três tempos da performatividade em Butler. In: CATTONI, Marcelo; VIANA, Igor (Orgs.). *Políticas da performatividade: conferências*. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019.

RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1894.

ROMANO, Jorge O.; ANTUNES, Marta. *Empoderamento e direitos no combate à pobreza*. Rio de Janeiro: ActionAid, 2002.

ROSA, Camila Francisca. *Raça, biopolítica e educação: processos de in/exclusão*. 2016. 101 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Educação – Mestrado), Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2016.

_____; KOOP, Carlos Augusto Ferreira; SILVA, Mozart Linhares. (Des)construindo a mestiçagem: as estratégias e as narrativas identitárias no Brasil contemporâneo. In: XIV ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA: DEMOCRACIA, LIBERDADES E UTOPIAS, 2018, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: Anpuh-rs, 2018, p. 1-13. Disponível em: <[http://www.eeh2018.anpuhrs.org.br/resources/anais/8/1531154491_ARQUIVO_\(DES\)CONSTRUINDOAMESTICAGEMASESTATISTICASEASNARRATIVASIDENTITARIASNOBRASILCONTEMPORANEO.pdf](http://www.eeh2018.anpuhrs.org.br/resources/anais/8/1531154491_ARQUIVO_(DES)CONSTRUINDOAMESTICAGEMASESTATISTICASEASNARRATIVASIDENTITARIASNOBRASILCONTEMPORANEO.pdf)>. Acesso em: 29 fev. 2020.

ROSA, Rita de Cássia Quadros. “*Todas as mulheres são brancas e todos os negros são homens*”: gênero, “raça” e a constituição normativa das mulheres negras no Brasil. 2018. 111 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Educação - Mestrado), Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2018.

ROSO, Adriane; ROMANINI, Moises. Empoderamento individual, empoderamento comunitário e conscientização: um ensaio teórico. *Revista Psicologia e Saber Social*, v. 3, n. 1, p. 83-95, 2014.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: _____. JUNIOR, Nelson Silva; DUNKER, Christian. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2018.

SANSONE, Livio. Multiculturalismo, Estado e modernidade – as nuances em alguns países Europeus e o debate no Brasil. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 46, n. 3, p. 535-556, 2003.

SANTANA, Bianca. *Quando me descobri negra*. São Paulo: SESI-SP, 2015.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapes; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Richard. *Branquitude e televisão: a nova África (?) na TV pública*. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Sociologia da infância: correntes e confluências. In: SARMENTO, Manuel Jacinto; GOUVEIA, Maria Cristina Soares. (Orgs.). *Estudos da infância: educação e práticas sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 17-39.

SCHLICKMANN, Renata. *Racialização na infância: o que a literatura infantil tem a ver com isso?* 2019. 145 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Educação) – Universidade do Estado de Santa Catarina -UESC. Florianópolis, 2019.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o ‘encardido’, o ‘branco’ e o ‘branquíssimo’: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulista*. 2012. Tese. (Instituto de Psicologia - Doutorado em Psicologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. *Revista História, Ciências, Saúde*, Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 225-242, jan.-mar. 2011.

SENA, Ercio; GUSMAN, Juliana Magalhães e Ribeiro. Apropriações do discurso neoliberal das lutas por reconhecimento. *Contracampo*, Niterói, v. 39, n. 1, p. 151-166, abr./jul. 2020.

SHOR, Ira; SAUL, Alexandre; SAUL, Ana Maria. “O poder que ainda não está no poder”: Paulo Freire, pedagogia crítica e a guerra na educação pública – uma entrevista com Ira Shor. *Educar em Revista*, Curitiba-PR, n. 61, p. 293-308, jul./set. 2016.

SILVA, Juliana Conceição; FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. Relações étnico-raciais na educação infantil: reflexos da abordagem curricular e das práticas pedagógicas na promoção da igualdade racial. In: MENEZES, Aline Ruiz; GONÇALVES, Clézio Roberto; MUNIZ, Kassandra da Silva (Orgs.). *Práticas pedagógicas na promoção da igualdade racial*. Paraná: Brazil Publishing, 2017. p. 17-19.

SILVA, Luíz. *Negros em contos*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1996.

SILVA, Maurício. A cor da palavra: literatura infanto-juvenil brasileira e relações étnico-raciais. *Cadernos de estudos culturais*, Campo Grande, MS, v. 2, p. 107-132, jul./dez. 2017.

_____; GOMES, Sandra. Literatura infanto-juvenil brasileira: o ensino básico em São Paulo e as relações étnico-raciais. *Leia Escola*, Campina Grande, v. 16, n. 1, p. 47-56, 2016.

SILVA, Mozart Linhares da. *Ciência, raça e racismo na Modernidade*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2009.

_____. *Educação, etnicidade e preconceito no Brasil*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007.

_____. Miscigenação e biopolítica no Brasil. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 4 n. 8, dez. de 2012.

_____. População-sacer e democracia racial no Brasil. *Sociedade e Estado*, v. 32, n. 3, p. 593-620, 2018.

_____; ROSA, Camila Francisca da. O ensino da história e da cultura afro-brasileira e o discurso in/exclusivo da diversidade. *Revista Agora*, v. 17, n. 02, p. 31-43, jul./dez. 2016.

SILVA, Paulo V. B.; REGIS, Kátia; MIRANDA, Shirley A. Sobre a pesquisa Educação e Relações Étnico-Raciais. *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, v. 34, n. 69, p. 9-16, maio/jun. 2018.

SILVA, Priscila Elisabete. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In: MÜLLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço (Orgs.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017. p. 19- 32.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, Wagner Machado. *Equidade e televisão: o Programa Mister Brau, da Rede Globo, e o estímulo à (re)construção do imaginário social do negro no Brasil*. 2018. 118 f. Dissertação (Escola de Comunicação, Artes e Design/ Programa de Pós-graduação em Comunicação Social - Mestrado em Comunicação Social), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUC-RS, Porto Alegre, 2018.

SILVÉRIO, Valter Roberto. A (re)configuração do nacional e a questão da diversidade. In: ABRAMOWICZ, Anete; SILVÉRIO, Valter Roberto. *Afirmando as diferenças: montando o quebra-cabeça da diversidade na escola*. São Paulo: Papirus, 2005. E-book. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/book/405796277/Afirmando-diferencas-Montando-o-quebra-cabeça-da-diversidade-na-escola>>. Acesso em: 05 dez. 2021.

SIQUEIRA, Carolina de Freitas Côrrea. *Narrativa histórica, cultura afro-brasileira e governo biopolítico*. 2015. 88 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul - Mestrado em Educação), Santa Cruz do Sul, 2015.

SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?* Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SOUSA, Ricardo Alexandre Santos de. A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, jan.-jun. 2013.

SOUZA, Alexandre K.; GUIMARÃES, Rafael E. Uma fantástica relação entre espaço e identidade cultural: os rastros do saber local nas narrativas de *O Senhor dos Anéis* e *Cem anos de solidão*. *Revista Língua e Literatura*, v. 20, n. 36, p. 166-180, 2018.

SOUZA, Ana Lucia Silva; MUNIZ, Kassandra da Silva. Descolonialidade, performance e diáspora africana no interior do Brasil: sobre transições identitárias e capilares entre estudantes da Unilab. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, v. 18, n. 2, p. 81-101, 2017.

SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré. *Literatura Afro-Brasileira*. Brasília: Fundação Palmares, 2006.

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

TELES, Paula Carolina. Linguagem escolar e a construção da identidade e consciência racial da criança negra na Educação Infantil. *Anagrama*, v. 1, n. 4, 2009.

THEODORO, Mário. *A sociedade desigual: racismo e branquitude na formação do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

THOMA, Adriana. Sobre a proposta de Educação Inclusiva: notas para ampliar o debate. *Revista Educação Especial*, v. 23, 2004.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

TRUTH, Sojourner. E não sou uma mulher?. In: GELEDÉS. *Instituto da Mulher Negra*, 2014. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>. Acesso em: 03 fev. 2020.

TUCHERMAN, Ieda. Michel Foucault, hoje ou ainda: do dispositivo de vigilância ao dispositivo de exposição da intimidade. In: QUEIROZ, A.; CRUZ, N. V. *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. Empoderamento de usuários e familiares em saúde mental e em pesquisa avaliativa/interventiva: uma breve comparação entre a tradição anglo-saxônica e a experiência brasileira. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 18, n. 10, p. 2825-2835, 2013.

VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Inclusão como dominação do outro pelo mesmo. In: VII COLÓQUIO INTERNACIONAL MICHEL FOUCAULT, out. 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: PUC-SP, 2011. p. 01-12.

_____. Inclusão e governamentalidade. *Educação e Sociedade*. Campinas, v. 28, n. 100 - Especial, p. 947-963, out. 2007.

VEIGA-NETO, Alfredo; RECH, Tatiana Luiza. Esquecer Foucault? *Pro-Posições*. v. 25, n. 2, v. 74, p. 67-82, maio/ago. 2014.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; SILVA, Mozart Linhares. A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo. *Revista Análise Social*, v. LIII (2.º), n. 227, p. 308-330, 2018.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 7- 72.

ANEXO A

Série: *Mister Brau*

Temporada: 1

Episódio: 3

Duração: 34 min.

Exibição em: 6 out. 2015

No **terceiro episódio da primeira temporada** da série *Mister Brau*, a vizinha do casal Brau, Andreia, irritada com a agitação, procura um advogado, Antônio Carlos, que também é seu pai, para tentar proibir as festas na mansão dos vizinhos. De imediato, o pai a alerta para que tenha cuidado com as falas, antes que seja acusada de racismo, visto que os Brau são a única família negra do condomínio.

(Andreia – A): - Você acha que eu sou racista só porque eu acho um absurdo esse tipo de gente desclassificada, sem berço, sem cultura e sem educação, morar num condomínio de luxo?

(Antônio Carlos – AC): - Acho, você não pode dizer que eles não têm cultura, eles têm a cultura deles.

A: - Desde quando batucar e rebolar é cultura, papai?

ANEXO B

Série: *Mister Brau*

Temporada: 2

Episódio: 16

Duração: 26 min.

Exibição em: 26 jul. 2016

No **décimo sexto episódio da segunda temporada**, os vizinhos brancos e também bem-sucedidos são acusados de racismo contra o médico negro indicado pelos Brau ao personagem Henrique. Na tentativa de se redimirem com o casal e provarem que não são racistas, organizam uma festa para Brau e Michele. Ao final da confusão causada, Brau lança uma nova música.

É, se liga, hein

Vou mandar a letra!

Preste atenção!

Preto pega santo, pega praia.

Preto pega jacaré.

Preto vê vitrine, olha o 'magazine'.

Compra se quiser.

Preto põe sapato, usa pé de pato,

Porque tem os pés.

Come 'sachimi',

Bebe 'champagne'

E também tem 'rolex'.

Estranhou o quê?

Preto pode ter o mesmo que você.

Estranhou o quê?

Preto pode ter o mesmo que você.

ANEXO C

Série: *Mister Brau*

Temporada: 2

Episódio: 9

Duração: 31 min.

Exibição em: 7 jun. 2016

No **nono episódio da segunda temporada**, Michele e Brau, como famosos, são contratados para se hospedarem e fazerem uma campanha de *marketing* para um hotel. Ao chegarem no quarto, deparam-se com toda a decoração (roupa de cama, cortinas e almofadas) estampadas com obras do pintor francês Jean-Baptiste Debret retratando a vida dos negros escravizados. O casal fica extremamente desconfortável com a situação e exige explicações.

(Responsável do hotel): - Quando Debret pintou essas imagens era uma denúncia, não?

(Michele – M): - Pra ficar num quadro.

(Brau – B): - E não embaixo das nádegas dos seus clientes.

M: - Muitas coisas incomodam e ninguém nota, por exemplo, nós nos sentimos muito incomodados em ver os mais parecidos com a gente sendo torturados em uma almofada ou em um lugar de lazer.

Dessa forma, o casal propõe “Braulificar” o hotel, que, nas palavras de Michele, significa:

M: - Vamos deixá-lo mais bonito, mais divertido, mais agradável para todos. Todas as cores, todos os gêneros, todas as preferências. Mais hóspedes, mais lucro, amado.

ANEXO D

Série: *Mister Brau*

Temporada: 3

Episódio: 2

Duração: 30 min.

Exibição em: 25 abr. 2017

No **segundo episódio da terceira temporada** de *Mister Brau*, os filhos adotivos dos Brau passam a enfrentar uma série de problemas na nova escola. Michele conversa com Gomes, quando Lia entra e informa que ela fará o papel de um feijão na peça da escola e Carlito o de burro. Após discutir, Michele resolve incentivá-los.

(Lia – L): - Michele!

(Michele – M): - Oi, amor!

L: - Você tem uma touca preta?

M: - Touca preta? Pra quê?

L: - Pra um teatro na escola, João e o Pé de Feijão.

M: - É? Que papel você vai fazer?

L: - O feijão.

M: - Você vai fazer o feijão da peça?

L: - Vou!

M: - Quem escolheu esse papel pra você?

L: - Eu mesma, queria que fizesse o João. Pior é aquela que vai fazer a vaca que o João vende na feira.

G: - Ué, eu conheço essa história, o João vendendo um burro.

L: - Ele vende os dois, a vaca e o burro.

M:- Eu posso saber quem vai fazer o burro?

Nisso entra pelo quarto o Carlito:

(Carlito – C): - Será que dá pra prender o rabo só com fita crepe ou tem que costurar?

M: - Ah, não! Gente, aí já é um pouco demais. Precisa fazer um negócio desses com as crianças?

G: - É só uma peça na escola.

M: - Só uma peça de teatro da escola e quando acabar a peça aposto que a escola inteira vai chamar você de feijão e você de burro – diz Michele, apontando para os filhos.

C: - Perdeu, já estão chamando agora nos ensaios.

M: - Eu vou ligar pra essa diretora. Eu vou ligar agora mandando suspender essa peça.

L: - Não, tá maluca?

C: - Se você fizer isso, vão matar a gente.

L: - A gente quer fazer a peça, eu só preciso de uma touca preta.

C: - Feijão não tem cabelo.

G: - Não tem mesmo.

M: - Então você, você – apontando para Gomes, - vai ligar agora pro Antônio, pro Luiz, pra Luiza, pessoal do figurino, diz que eu mandei fazer as melhores fantasias de feijão e burro que o teatro infantil brasileiro já viu. Você quer fazer o feijão, meu amor? Você vai fazer o feijão, mas você vai ganhar é o Oscar de melhor feijão.

ANEXO E

Série: *Mister Brau*

Temporada: 1

Episódio: 12

Duração: 32 min.

Exibição em: 22 dez. 2015

Na narrativa do **décimo segundo episódio da primeira temporada** de *Mister Brau*, o protagonista é confundido com um manobrista na saída de um restaurante. Ele recebe as chaves do carro e, indignado, leva-o para casa. Michele, vendo o carro estacionado na frente da casa, questiona o marido. Brau explica que trouxe o carro, já que recebeu as chaves. E que, se for acusado de roubo, quer que o dono do veículo explique por que lhe entregou a chave. Associando seu corpo com uma determinada profissão, Brau queria expor um caso de racismo. Assim, Brau e Michele seguem o diálogo problematizando as relações com os demais moradores e funcionários do condomínio de luxo em que residem.

(Michele – M): - Tá certo! Tem que denunciar mesmo. Essa gente fica dizendo que não é racista, mas no fundo é, e muito. Por exemplo, eu sempre cumprimento todo mundo. Agora, não importa o que eu faça ou como esteja vestida, só quem responde os meus cumprimentos nesse condomínio são os funcionários, negros. Até agora não sei se isso é bom ou ruim.

(Brau – B): - Engraçado, Michele, eu notei isso, mas eu acho bom! Dá uma sensação de aconchego e, o melhor de tudo, é o melhor daquele olhar, daquilo tudo. Aquele olhar apertando o canto da boca, com um leve sorrisinho, a sobrancelha um pouco suspensa e a cabeça de ladinho, assim, ó! É, esse olhar parece só um cumprimento né, mas, na verdade, quer dizer o quê? Você tá aí, eu tô aqui, mas viemos da mesma origem, brother. Tô sabendo a dureza que é, também é pra mim. Você é um dos poucos, mas não tá sozinho. Aliás, a filha da Dona Prudencinha se forma no mês que vem, é “tamo junto”.

ANEXO F

Série: *Mister Brau*

Temporada: 2

Episódio: 16

Duração: 30 min.

Exibição em: 25 abr. 2017

No **décimo sexto episódio da segunda temporada**, os vizinhos brancos e também bem-sucedidos são acusados de racismo contra o médico negro indicado pelos Brau ao personagem Henrique. Na tentativa de se redimirem com o casal e provarem que não são racistas, organizam uma festa para Brau e Michele. No entanto, se dão conta de que na lista de convidados não há outros sujeitos negros.

(Henrique – H): - Nenhum deles é negro.

(Andreia – A): - Aí, e daí?

H: - Daí que vai ficar estranho se a gente chamar a Michele e o Brau pra um evento e eles serem os únicos negros.

A: - É, verdade! Quem mais a gente pode chamar, então?

H: - Tô pensando, no trabalho não conheço ninguém.

A: - Na academia também não.

H: - Na faculdade só tinha branco.

A: - E na minha também.

H: - E no clube? Aquele rapaz que tava conversando com você outro dia?

A: - Não, era motorista da Flavinha.

H: - Será que a gente não tem nenhum amigo negro?

Já no dia da festa:

(Lima – L): - Não sei por que eu tô com a sensação que a gente tá num zoológico, tá todo mundo olhando pra gente.

(Michele – M): - Tão olhando pra gente porque a gente é famoso.

L: - Não sei se é isso, não. Acho que é porque nós somos os únicos negros aqui, né. Tirando quem tá servindo.

O trio olha ao redor e Michele concorda:

M: - É, tem isso também.

ANEXO G

Série: *Mister Brau*

Temporada: 1

Episódio: 2

Duração: 31 min.

Exibição em: 29 set. 2015

Durante o **segundo episódio da primeira temporada** de *Mister Brau*, o próprio Brau passa por uma situação que é resolvida pela inclusão no mercado. O cantor se machuca com um instrumento de percussão. O amigo Lima providencia um adesivo-curativo e ironiza.

(LIMA – L): - Ah, cor da pele!

(BRAU – B): - Que foi?

L: - Tá escrito aqui, ó, cor da pele.

Brau lê na caixa de adesivos a indicação para cor da pele e questiona:

B: - Cor da pele? Não, ‘parô’, ‘parô’. Como assim cor da pele? Cor da pele, não. No Brasil, são 52% de negros.

L: - É isso mesmo, nós somos maioria. Cor da pele no Brasil tinha que ser cor da pele escura.

B: - Não, melhor, deveria ter várias cores, várias peles.

[...]

B: - O mundo não é preto e branco, não é isso? Deveria ter várias cores, deveria ter um adesivo multicolor. Devia não, deve ter. Vai ter! Terá! Teremos! Vamos fazer um.

Aí que ele resolve criar um adesivo multicolor, ‘Brau-aid’.

ANEXO H

Série: *Mister Brau*

Temporada: 2

Episódio: 17

Duração: 31 min.

Exibição em: 2 ago. 2016

No **décimo sétimo episódio da segunda temporada** de *Mister Brau*, Michele (Taís Araújo) e Lia (Brunna Oliveira), que nas temporadas seguintes será a filha adotiva do casal Brau, se encontram pela primeira vez e protagonizam o seguinte diálogo:

(LIA – L): - Sabe de uma coisa? Quando eu era pequena, eu alisava o cabelo, achava ele horrível.

(Michele – M): - Ai, que amor! Não me fala uma coisa dessa que eu vou chorar. Não me fala que, depois que você viu meu cabelo assim, você desistiu de alisar o seu?

L: - O seu? Você se acha, né? Não, foi mal. O da Beyoncé, bem antes de conhecer você.

M: - Que bom, Beyoncé é maravilhosa.

L: - Mas você também é linda.