



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JEFFERSON SILVA DE SANTANA

**O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL NO BRASIL ENQUANTO CERTEZA
FULCRAL**

Recife

2025

JEFFERSON SILVA DE SANTANA

**O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL NO BRASIL ENQUANTO CERTEZA
FULCRAL**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como
requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcos Antonio da Silva Filho

Recife

2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Santana, Jefferson Silva de.

O mito da democracia racial no Brasil enquanto certeza fulcral /
Jefferson Silva de Santana. - Recife, 2025.
101f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2025.

Orientação: Marcos Antonio da Silva Filho.
Inclui referências.

1. Democracia racial; 2. Certeza fulcral; 3. Racismo. I. Silva Filho,
Marcos Antonio da. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

JEFFERSON SILVA DE SANTANA

**O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL NO BRASIL ENQUANTO CERTEZA
FULCRAL**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como
requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia
Orientador: Marcos Antonio da Silva Filho

Aprovado em __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Antônio da Silva Filho (Orientador) Universidade Federal de
Pernambuco – UFPE

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Examinador interno) Universidade
Federal de Pernambuco – UFPE

Profa. Dra. Camila Rodrigues Jourdan (Examinador Externo) Universidade do Estado
do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dr. Wagner Teles de Oliveira (Examinador Externo) Universidade Estadual de
Feira de Santana - UEFS

RECIFE
2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha mãe, Elza e minha irmã, Iolanda, por desde sempre serem a base de onde consigo avançar. Também agradeço ao meu amor, Ana Bárbara, por ser minha maior incentivadora e por nunca ter desistido do nosso amor.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, em especial ao meu orientador, Marcos Silva, pelo incentivo, confiança e por ter me ajudado a conduzir esta pesquisa por um caminho tão fundamental, seja academicamente, ou no meu processo de (re)construção enquanto homem negro. Sem a sua orientação, este trabalho não seria possível.

Agradeço ao professor João Evangelista Tude de Melo Neto, que foi meu primeiro orientador quando ingressei no PPGFil-UFPE. Sem o professor João, eu não teria conseguido uma bolsa e, conseqüentemente, não teria realizado o sonho de me tornar mestre. Muito obrigado, professor.

Agradeço aos professores Erico Andrade, Wagner Teles e Camila Jourdan pelas valiosas críticas, sugestões e direcionamentos em relação a esta dissertação, além de tempo e energia gastos para colaborar com este trabalho.

(...) ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser.
Ser negro é tornar-se negro. (Neusa Santos Souza – Tornar-se Negro)

RESUMO

A presente dissertação de mestrado defenderá que o mito da democracia racial brasileira se comporta como uma certeza fulcral. Tal conceito, o de certeza fulcral, foi extraído da obra “Sobre a Certeza” (1969), de Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein questiona a solidez das aparentes bases epistemológicas convencionais e explora como nossas certezas fundamentais são expressas na linguagem e enraizadas em contextos culturais e formas de vida específicas. Ele sugere que muitas convicções são intrinsecamente ligadas às práticas sociais e linguísticas, refletindo a complexidade das declarações de certeza. Para tanto, partiremos do amplo projeto de divulgação nacional e internacional que promoveu o mito da democracia racial no Brasil, que seria caracterizada pela convivência harmoniosa a partir da miscigenação entre brancos, negros e indígenas, em contraste com o racismo evidente em outros países do mundo. Destacaremos que o mito da democracia racial mascara profundas desigualdades e discriminações raciais persistentes na sociedade brasileira dando origem a uma narrativa fundacional. Argumentaremos que o mito oculta o racismo estrutural e as disparidades socioeconômicas que afetam a população negra, fundando uma imagem de mundo que funcionaria como uma mitologia que subjetiva o racismo e justifica a estrutura colonial que racializa corpos negros e beneficia corpos brancos. Nossa proposta visa examinar criticamente o mito da democracia racial, investigando suas origens, disseminação na cultura popular e impactos na realidade social e política do Brasil, especialmente para as comunidades negras. Nesse sentido, a pesquisa utiliza a perspectiva de Wittgenstein sobre certezas fundamentais para questionar a legitimidade e os efeitos do mito da democracia racial no imaginário popular, principalmente dos corpos racializados negros que sofrem diretamente com a repercussão dessa perspectiva dentro do seu cotidiano, até mesmo internalizando e reproduzindo padrões de racialidade dentro de suas práticas sociais.

Palavras-chave: Democracia racial. Certeza fulcral. Wittgenstein. Racismo.

Sumário

1	INTRODUÇÃO	9
2	A desconstrução da identidade negra enquanto afirmação da identidade branca: mitologia e narrativa fundacional	16
2.1	Imagem mistificada e colonização de imagens de mundo	21
2.2	Miscigenação e democracia racial: o branqueamento enquanto dobradiça.....	32
3	Lusotropicalismo, imagem de mundo (<i>Weltbild</i>) e formas de vida (<i>Lebensformen</i>)	39
3.1	Mito da democracia racial, desacordos profundos e contracolonialismo	54
3.2	Racismo estrutural e culpabilização do sujeito racista.....	76
3.3	A repercussão da democracia racial enquanto visão de mundo (<i>Weltbild</i>) na atualidade: educação institucional e perfilamento racial	81
3.4	Como uma abordagem inferencialista e expressivista poderia auxiliar na superação do mito da democracia racial?	91
4	Considerações Finais	96

Referências

O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL NO BRASIL ENQUANTO CERTEZA FULCRAL

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado defenderá que o mito da democracia racial no Brasil pode ser enxergado enquanto certeza fulcral, violando formas de vida anticoloniais e fundando imagens de mundo/mitologias transmitidas culturalmente que encobrem o processo de racialização de pessoas negras. Tal conceito, o de certeza fulcral, foi extraído da obra “Sobre a Certeza” (1969), de Ludwig Wittgenstein. Em “Sobre a Certeza”, Wittgenstein desafia a noção de aparentes bases epistemológicas sólidas para nossas certezas fundamentais. Ele sugere que muitas de nossas convicções não estão enraizadas em argumentos racionais universais, mas sim em contextos culturais e formas de vida específicas. “A criança aprende ao acreditar nos adultos, a dúvida vem *depois* da crença.”(SC¹ §160). Dentro de um processo pedagógico, nós herdamos determinadas crenças que podem ou não nos conduzir durante toda a vida, ou seja, essas crenças são certezas em potencial. A linguagem desempenha um papel crucial na expressão e na manutenção dessas certezas, Wittgenstein também enfatiza a influência dos contextos sociais e culturais. Ele nos leva a questionar a ideia de certezas absolutas e universais, mostrando como nossas convicções estão intrinsecamente ligadas aos ambientes em que vivemos e às práticas linguísticas que utilizamos.

A relação entre Ludwig Wittgenstein e G.E. Moore é central para a compreensão da obra Sobre a Certeza escrita por Wittgenstein nos últimos anos de sua vida (1949-1951). Esse texto, composto por uma série de anotações, surge como uma resposta crítica aos ensaios de Moore, em particular "A Defesa do Senso Comum" (*A Defence of Common Sense*, 1925) e "Prova de um Mundo Externo" (*Proof of an External World*, 1939). Wittgenstein, ao engajar-se com as ideias de Moore, não apenas refuta os chamados "truismos" mooreanos, mas também desenvolve uma reflexão profunda sobre a natureza da certeza, do conhecimento e da linguagem, reorientando a discussão filosófica para além dos limites do empirismo e do realismo. Moore, em seus ensaios,

¹ A partir deste momento no texto, passaremos a utilizar a abreviação SC para nos referir a obra Sobre a Certeza nas citações.

defende a tese de que certas proposições do senso comum — como "Eu tenho um corpo" ou "O mundo existe há muito tempo" — são indubitavelmente verdadeiras e podem ser conhecidas com certeza. Ele argumenta que tais proposições são tão evidentes que qualquer tentativa de negá-las seria absurda. Moore via essas afirmações como exemplos de conhecimento empírico, passíveis de justificação e prova. Sua abordagem, portanto, insere-se no contexto de uma defesa do realismo e do senso comum contra o ceticismo filosófico.

Wittgenstein, no entanto, não compartilha da perspectiva de Moore. Em *Sobre a Certeza*, ele não nega a aparente indubitabilidade dessas proposições, mas questiona o estatuto que Moore lhes atribui. Para Wittgenstein, as proposições de Moore não são exemplos de conhecimento empírico, mas sim expressões de "certezas" que funcionam como fundamentos não questionados do nosso sistema de pensamento e linguagem. Essas certezas não são provadas ou justificadas; antes, elas constituem o pano de fundo contra o qual o jogo da linguagem e do pensamento ocorre. Wittgenstein as descreve como "imagens de mundo", estruturas herdadas culturalmente que não podem ser questionadas dentro de um determinado contexto linguístico. A refutação de Wittgenstein aos truismos de Moore opera em dois níveis principais. Em primeiro lugar, ele critica a ideia de que essas proposições possam ser tratadas como conhecimento no sentido tradicional. Para Wittgenstein, o conhecimento pressupõe a possibilidade de dúvida e justificação, mas as certezas mooreanas estão além do domínio do conhecimento justificado. Elas não são objetos de investigação empírica, mas sim condições de possibilidade para que qualquer investigação faça sentido. Em segundo lugar, Wittgenstein argumenta que Moore comete um erro categorial ao tratar essas proposições como se fossem fatos empíricos. Em vez disso, elas são de natureza "gramatical", no sentido de que definem os limites do que pode ser questionado ou discutido dentro de um determinado sistema linguístico.

Ao refutar os truismos de Moore, Wittgenstein não apenas rejeita a abordagem mooreana, mas também desenvolve uma concepção radicalmente nova da relação entre linguagem, pensamento e realidade. Ele mostra que a certeza não é uma questão de justificação epistemológica, mas sim de prática linguística e cultural. As proposições que Moore considera indubitáveis não são verdades absolutas, mas sim expressões de um acordo tácito que sustenta nossa forma de vida (*Lebensform*). Essa perspectiva desloca a discussão filosófica do terreno do empirismo e do realismo para o domínio da pragmática linguística, enfatizando o papel das práticas sociais e culturais na constituição do sentido.

Em síntese, o processo de refutação dos truismos de Moore por parte de Wittgenstein em *Sobre a Certeza* não se limita a uma crítica pontual, mas representa uma reconfiguração profunda da epistemologia e da filosofia da linguagem. Wittgenstein utiliza as ideias de Moore como um ponto de partida para explorar questões fundamentais sobre a natureza da certeza e o papel das proposições no contexto da linguagem e da vida humana. Ao fazer isso, ele não apenas supera as limitações da abordagem mooreana, mas também abre novas vias para a compreensão do conhecimento e da certeza, situando-os no âmbito das práticas linguísticas e culturais. Assim, *Sobre a Certeza* não é apenas uma resposta a Moore, mas uma obra que redefine os termos da discussão filosófica sobre a certeza e o conhecimento. Nesse sentido, assim como truismos, o mito da democracia racial brasileira se comportou historicamente como fundamento não questionado do nosso sistema de pensamento e linguagem, tendo como função normativa o caráter de corrigir as práticas e a realidade material das pessoas dentro do nosso país.

A partir de uma leitura wittgensteiniana, podemos entender que nossas certezas são absorvidas a partir de um contexto pedagógico, ou seja, somos educados, condicionados, ou, até mesmo, constrangidos a acreditar em determinadas concepções acerca do mundo a partir do contexto em que estamos inseridos. Por exemplo, nossas crenças morais, religiosas e políticas são frequentemente influenciadas pelas normas e valores da sociedade que fazemos parte. Da mesma forma, nossas convicções sobre o que é verdadeiro ou falso podem ser determinadas pelas linguagens e sistemas de pensamento que compartilhamos com os outros ao nosso redor. Podemos extrair da obra um certo destaque a complexidade das declarações de certeza e sua estreita ligação com as práticas sociais e linguísticas. No âmbito do livro, o filósofo analisa a natureza das proposições certas, explora a relação entre linguagem e conhecimento, e sugere que a confiança em nossas crenças está profundamente enraizada em nossa vivência diária. Ao explorar a influência dos contextos culturais e das formas de vida, Wittgenstein nos convida a considerar a relatividade das nossas certezas e a reconhecer que aquilo que consideramos como verdade pode variar significativamente de uma cultura para outra. Ele nos alerta para a importância de levar em conta esses contextos ao analisarmos as nossas convicções e ao buscarmos compreender a diversidade de perspectivas existentes no mundo. (OLIVEIRA, 2022)

Wittgenstein dedica atenção especial ao papel crucial da linguagem na expressão e sustentação das nossas certezas. Ele argumenta que a linguagem não apenas comunica

nossas convicções, mas também as molda e as sustenta de diversas maneiras. A linguagem é fundamental para a expressão das nossas certezas porque é por meio dela que articulamos nossos pensamentos e compartilhamos nossas convicções com os outros. No entanto, ele também destaca que a linguagem não é apenas um instrumento neutro de comunicação, mas sim um sistema complexo de significados e práticas que influencia profundamente a maneira como entendemos o mundo (OLIVEIRA, 2022). Além disso, Wittgenstein argumenta que a sustentação de nossas certezas é articulada linguisticamente, pois a linguagem fornece os quadros conceituais que utilizamos para validar nossas convicções. Por exemplo, o uso de termos como "certeza", "verdade" e "justificação" em nossa linguagem reflete e reforça nossas concepções sobre o conhecimento e a certeza. Ao explorar o papel da linguagem, Wittgenstein nos leva a refletir sobre como nossas convicções são influenciadas e moldadas pelos contextos linguísticos em que estamos inseridos. Ele nos convida a questionar não apenas o conteúdo das nossas certezas, mas também as estruturas e os padrões de pensamento que sustentam essas certezas.

Wittgenstein ressalta que as diferentes culturas e formas de vida podem ter visões e concepções de certeza distintas. O que é considerado como certo ou verdadeiro em uma cultura pode não ser o mesmo em outra, devido às diferentes jogos de linguagens, tradições, gramáticas e sistemas de pensamento que estão em jogo. Ele nos alerta para a relatividade das nossas certezas e para a importância de uma análise crítica dos fundamentos culturais e linguísticos das nossas convicções mais profundas. O filósofo austríaco diz que nossas convicções mais consistentes não estão enraizadas em fundamentos epistemológicos sólidos e universais, mas sim em práticas e tradições específicas que moldam nossa compreensão do mundo (OLIVEIRA, 2022). Ao desafiar as concepções tradicionais, Wittgenstein nos leva a considerar a relatividade das nossas certezas e a reconhecer a diversidade de perspectivas existentes. Ele nos alerta para a complexidade das nossas convicções mais profundas, que são influenciadas por uma variedade de fatores contextuais e culturais.

Nesse sentido, a partir dessa base de análise epistemológica fornecida por Wittgenstein em “Sobre a Certeza”, investigaremos as raízes argumentativas que, em nossa concepção, sustentam que no imaginário popular o mito da democracia racial se comporta como uma certeza fulcral, pois é responsável pela fundamentação de critérios a partir dos quais avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas dentro da sociedade

brasileira. Com destaque basilar para a ampla divulgação nacional e internacional feita e patrocinada pelo governo dizendo que em nossas terras haveria sim uma democracia racial, que seria respaldada cientificamente. Por exemplo, em "Casa-Grande e Senzala" (1933), Gilberto Freyre contribui de maneira significativa para a discussão em torno do conceito de democracia racial brasileira, que refere-se à ideia de que o Brasil teria alcançado um nível de harmonia e integração racial em comparação com outras sociedades marcadas por conflitos raciais mais evidentes. Freyre argumenta que a miscigenação racial e cultural no Brasil contribuiu para a formação de uma sociedade onde as fronteiras étnicas são mais fluidas e permeáveis (SILVA, 2021). Essa perspectiva é fundamental para a visão de democracia racial, pois sugere que a mistura de diferentes grupos étnicos levou a uma convivência mais harmoniosa e integrada. Embora Freyre descreva a estrutura patriarcal da Casa-Grande e as relações de poder desiguais entre senhores e escravizados, ele também enfatiza a existência de interações sociais mais próximas e até mesmo afetuosas entre diferentes grupos étnicos. Essa visão contrapõe a ideia de um sistema rigidamente hierárquico e segregacionista.

A diversidade cultural destacada por Freyre, com influências africanas, indígenas e europeias se fundindo na cultura brasileira, é um dos pilares que estruturam a democracia racial brasileira enquanto uma espécie de mitologia fundacional. A ideia de uma identidade nacional formada a partir da mistura e da convivência entre diferentes grupos étnicos reforça a noção de integração e harmonia racial, o que informa a sociedade nacional e a comunidade internacional que esta certeza é isenta de dúvida. A análise de Freyre sobre a economia colonial e a dependência do trabalho escravo é crucial para entender as dinâmicas sociais e de poder na época, que nos comunica uma intensão que por sua vez é justificada por um interesse ideológico. Embora o sistema escravista seja uma marca indelével da história brasileira, a abordagem de Freyre sugere que, apesar das desigualdades econômicas e sociais, existiam formas de interação e convivência que contribuíram para a formação de uma sociedade mais integrada racialmente. É como se através da sua interpretação e descrição do Brasil desde a colônia a partir da sua estrutura patriarcal, Gilberto Freyre quisesse manipular a imagem de mundo (*Weltbild*) da população para servir a certo posicionamento ideológico que contrariava a existência dessas mesmas pessoas.

A religião e a cultura popular desempenham um papel importante no mito da democracia racial brasileira. Freyre destaca o sincretismo religioso e a coexistência de

diferentes práticas religiosas como elementos que refletem a integração e o respeito pela diversidade cultural e étnica. Ele também destaca a influência das religiões africanas, como o candomblé e a umbanda, na cultura popular brasileira, bem como a presença marcante da religião católica trazida pelos colonizadores portugueses. Essa diversidade religiosa é um reflexo da pluralidade cultural do Brasil e se manifesta em festas, rituais e práticas religiosas ao longo da história do país (NASCIMENTO, 2016). Nesse sentido, essa simbiose multicultural que nos afeta desde a nossa fé até a nossa economia, tem como objetivo dizer para o estrangeiro que aqui a comunhão racial universal é possível, e para os nossos que a dor fruto do racismo é subjetiva. “Não posso duvidar disso sem abdicar de todos os juízos.” (SC §494). A repercussão dessa simbiose multicultural enquanto fundamento para uma democracia racial se tornou algo tão sólido, que um possível questionamento desse sistema se torna absolutamente insano, assim como uma certeza fulcral.

Toda essa diversidade étnico-racial e suas ramificações através da cultura, das religiões e da organização social brasileira como um todo foram amplamente divulgadas e reforçadas por Gilberto Freyre em um projeto internacional, também conhecido como lusotropicalismo, patrocinado inicialmente pela ditadura portuguesa e posteriormente pela ditadura empresarial militar brasileira. Em 1948, Gilberto Freyre teve uma importante participação na UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), especialmente durante a Conferência de Paris daquele ano. Ele foi um dos representantes do Brasil nessa conferência e tinha como papel fundamental a promoção da cultura brasileira e a defesa da diversidade cultural como um valor a ser preservado e valorizado globalmente. Na Conferência, a UNESCO estava discutindo questões relacionadas à educação, ciência, cultura e comunicação, com o objetivo de promover a paz e a cooperação internacional por meio dessas áreas. Freyre trouxe para o debate suas ideias sobre a miscigenação racial, a cultura brasileira e a importância da diversidade cultural como uma fonte de riqueza e criatividade. Dessa forma, podemos enxergar que o projeto de subversão gramatical acerca do sentido, não apenas da suposta democracia racial brasileira, mas também do colonialismo praticado por Portugal até aquele momento, já colhia frutos bastante significativos.

A valorização da mestiçagem como um elemento intrínseco à identidade brasileira, representou uma mudança de paradigma em relação às cosmovisões raciais hierárquicas e segregacionistas. O racismo científico sustentava a superioridade de certas

raças sobre outras, estava presente em muitos discursos e políticas da época. Mas é importante ressaltar que Gilberto Freyre e sua obra e visão acerca do processo colonial praticado por Portugal não foram bem vistos no início. Cerca de dez anos separaram o lançamento de *Casa-Grande e Senzala* e a aceitação e incentivo por parte da ditadura portuguesa aos debates e pesquisas desenvolvidos por Freyre. Por acreditar que o processo de miscigenação que ocorreu no Brasil só foi possível porque os portugueses tinham uma predisposição biológica para tal, Gilberto Freyre foi fortemente rechaçado durante esse considerável recorte temporal por parte do governo daquele país. (PINTO, 2009)

Freyre se inspirou nas visões de mundo das elites nordestinas, que representavam uma parte importante da sociedade brasileira da época. Sua obra refletia não apenas uma nova interpretação da identidade nacional, mas também era funcional aos novos tempos nacionais, ou seja, aos desafios e transformações que o Brasil enfrentava naquele período. Assim, nosso trabalho pretende ocupar uma lacuna histórica de explicar como a dinâmica de divulgação internacional acerca da democracia racial brasileira enquanto um mito fundacional repercute na mudança de paradigma interpretativo da realidade nacional. Tentaremos entender como a negação da estrutura racial brasileira influenciou diretamente na interpretação dos corpos racializados negros acerca da sua própria realidade. Mais que isso, ela moldou o mundo dessas pessoas a tal ponto que elas mesmas passaram a negar a existência do racismo. (LANGA, 2019)

A argumentação de Freyre dizia acerca da miscigenação e a convivência pacífica entre as diferentes raças no Brasil serem características distintivas da sociedade brasileira, em contraste com o racismo e a segregação presentes em outras partes do mundo, como nos Estados Unidos. No entanto, ao longo do tempo, diversos estudiosos e ativistas têm contestado esse mito, argumentando que ele mascara as profundas desigualdades e discriminações raciais que persistem na sociedade brasileira. Essa crítica ao mito da democracia racial aponta para a necessidade de reconhecer e enfrentar o racismo estrutural e as disparidades socioeconômicas que afetam de maneira desproporcional a população negra no país. Para mostrar as consequências em termos práticos de como o projeto internacional de divulgação de uma pretensa democracia racial brasileira moldou o imaginário popular acerca da negação do racismo, utilizaremos uma bibliografia de crítica ao mito da democracia racial junto a uma bibliografia de bases wittgensteinianas, para sustentar que tal mito se comporta como uma certeza fulcral. Aqui, Abdias

Nascimento em seu *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978); Lélia Gonzalez, em *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano* (2020); Clóvis Moura, em *Sociologia do Negro Brasileiro* (2019); Kabengele Munanga, em *Negritude: Usos e Sentidos* (2020); Érico Andrade, em *Negritude sem Identidade* (2023); Silvio Almeida, com *Racismo Estrutural* (2019), além de considerável bibliografia secundária desempenharão papel primordial.

Esta dissertação não abordará a identidade racial negra dentro da expectativa colonial branca. Em outras palavras, minha intenção não é discutir apenas uma maneira de ser negro no mundo, mas sim enfatizar as várias maneiras pelas quais a negrura se manifestou e continua a se manifestar no Brasil desde o tempo da colônia. Essas circunstâncias são razões suficientes para os defensores da democracia racial afirmarem que o racismo não existe em nosso país. Como resultado, não falarei no particular acerca de um possível indivíduo preto, mas sempre me referindo a “corpos racializados como pretos”.

2 A desconstrução da identidade negra enquanto afirmação da identidade branca: mitologia e narrativa fundacional

Problematizar o mito da democracia racial brasileira é, por um lado, entender como determinado recorte racial se beneficiou e continua se beneficiando dos privilégios fornecidos pelo pacto da branquitude, mas também compreender como a parte prejudicada na equação do racismo passa a reproduzir padrões de racialidade contra os seus pares. É nesse sentido que esta dissertação de mestrado tenta contribuir para o debate acerca da dinâmica racial no Brasil. Aqui, destaco ocasiões da minha própria biografia, onde em determinados momentos fui brutalmente marginalizado a partir da

instrumentalização estatal dos dispositivos de racialidade. Nessas situações, me via sendo inferiorizado racialmente por outro corpo negro que mesmo compartilhando dos mesmos traços fenotípicos e da mesma chaga epidérmica, reduzia a minha existência apenas a um corpo que oferece perigo. Seguranças patrimoniais, policiais, gerentes de lojas e tantas outras pessoas negras ocupando posições de poder (quando conseguem), ou apenas cumprindo funções específicas menores em espaços de poder, tendem a reproduzir os mesmos padrões de inferiorização racial contra pessoas iguais a elas. É um sistema que se retroalimenta e constringe corpos pretos e periféricos a perpetuar práticas que se voltam contra nós mesmos.

(...) A pele menos escura se reconciliava com a fantasia de que uma marca branca ou mesmo várias me protegeriam da violência racial. Sem me dar conta, realizava, por um mecanismo de defesa tanto simbólico quanto uma necessidade real diante da opressão da branquitude, o pacto narcísico da negritude parda que procura nos afastar das pessoas negras retintas para que possamos nos refugiar nas réstias – restos – que a branquitude nos autorizava participar, como uma dose controlada de privilégio. (...) E em seguida procurando em mim tudo aquilo que meu corpo concedia ao corpo branco como uma linha comum ou de uma suposta continuidade. (ANDRADE, 2023, p.124)

Como bem destaca Érico Andrade, em “Negritude Sem Identidade” (2023), existe um pacto narcísico da negritude parda, que por deter em seu corpo características diluídas de um corpo branco, acreditam piamente que sua alma estaria salva, logo, passam a negar uma possível identidade negra que historicamente foi tomada por latrocínio. Daí decorrem duas camadas bastante distintas da negritude: 1º o negro que desconhece completamente a sua história, por isso não se reconhece enquanto tal. 2º o negro que mesmo conhecendo todo o processo de racialização que o seu corpo foi submetido, “prefere” negar a sua própria identidade para continuar sendo “aceito” pela branquitude. Vejamos no quadro 1 e 2 alguns dados fornecidos pelo IBGE acerca da autodeclaração racial no Brasil:

Quadro 1. Dados do IBGE sobre autodeclaração racial no Brasil, de 1872 a 1950 (2025)

	1872	1890	1940	1950
Branco	38,14%	43,97%	63,47%	61,66%
Negro	19,68%	14,63%	14,64%	10,96%
Pardo	42,18%	41,40%	21,20%	26,54%

Fonte: Dados do IBGE. Elaboração própria (2025).

Quadro 2. Dados do IBGE sobre autodeclaração racial no Brasil, de 1991 a 2022 Título (2025)

	1991	2000	2010	2022
Branços	51,6%	53,7%	47,7%	43,5%
Pretos	5%	6,2%	7,6%	10,2%
Pardos	42,5%	38,5%	43,1%	45,3%

Fonte: Dados do IBGE. Elaboração própria (2025).

A primeira parte dos dados do IBGE que dizem respeito aos anos de 1872, 1890, 1940 e 1950 estão presentes no livro “O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado”, de Abdias Nascimento. Já os dados respectivos aos anos de 1991, 2000, 2010 e 2022 foram extraídos por mim direto do site do instituto brasileiro de geografia e estatística (IBGE). A análise feita por Abdias Nascimento e que se desdobra até mesmo no último senso é dupla e distinta, assim como dito no parágrafo anterior. A população brasileira é composta majoritariamente por pessoas pretas e pardas, logo, a grande questão aqui seria: por que isso só passa a ser refletido no senso do IBGE após a virada do século? Uma primeira resposta, bem óbvio por sinal, é que apenas a partir de 1991 o senso passa a trabalhar com a autodeclaração de raça, antes disso o próprio instituto determinava quem era preto, branco ou indígena no país. Mas a explicação de Abdias parte de outro ponto para chegar a uma conclusão mais contundente, pois devemos levar em consideração que são 119 anos de propagando que tinha por base a ideologia do embranquecimento: é preferível ao indivíduo lido socialmente enquanto preto, negar toda e qualquer tipo de característica que remeta aos seus traço fenotípicos para consequentemente passar a negar a sua própria identidade. O corpo racializado negro nega a sua identidade afirmando aquela que mesmo não sendo sua, remete a um padrão de superioridade estético/racial/social. Ser lido como preto no Brasil é consequentemente ser educado a acreditar e defender a inexistência das estruturas racializadas e racializantes, que te constroem em um processo que acontece de fora para dentro dos corpos racializados pretos mostrando a eles (nós), que a única vida que vale a pena ser vivida não é representada pelo seu corpo.

A brutalidade do processo de racialização das pessoas negras no Brasil foi marcado pela imposição da ideologia do branqueamento e pela negação sistemática da identidade racial negra. Esse processo é enraizado no projeto colonial e continuado nas

estruturas sociais contemporâneas, onde o ser negro é constantemente submetido a uma violência simbólica e material que exige tanto a assimilação dos padrões brancos quanto a negação de sua própria presença e identidade. “Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou suspensão, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusa, negar e anular a presença do corpo negro.” (COSTA, 2021, p.25). A violência descrita por Neusa Santos Souza é uma violência simbólica e psicológica, que se inscreve tanto nas práticas sociais como nas construções identitárias. Ao exigir que os negros “encarnem” os valores do ego do sujeito branco, a ideologia do branqueamento é utilizada para reforçar a ideia de que a negritude é algo a ser superado, minimizado ou transformado. Assim, os negros são incentivados a tomar a branquitude como norte, internalizando as qualidades e padrões associados a essa "superioridade". “Foi com a disposição básica de ser gente que o negro organizou-se para a ascensão, o que equivale a dizer: foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco – ainda que tendo que deixar de ser negro – que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente.” (SOUZA, 2021, p. 50). Em uma sociedade profundamente marcada por posições raciais, a humanidade e o reconhecimento social foram historicamente associados à branquitude. Nesse contexto, a "disposição de ser gente" implicava a adesão a padrões culturais, estéticos e comportamentais de branquitude, exigindo do negro a negação de sua própria identidade racial. A busca pela ascensão social dos negros, longe de ser uma simples conquista de status econômico, era repleta de critérios simbólicos e identitários impostos pelo sistema racista. Tornar-se “gente”, no sentido de alcançar respeito e dignidade social, estava condicionado à exclusão dos marcadores de negritude, considerados pelos racistas como inferiores ou desqualificantes. Esse processo de assimilação forçada não apenas perpetuava a marginalização dos valores e culturas negras, mas também projetava do negro a alienação de sua própria subjetividade.

A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um ideal do ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo. (COSTA, 2021, p.25)

Esse processo de violência racista, descrito por Neusa como "impiedoso", é brutal porque exige que o sujeito negro rejeite aspectos fundamentais de sua própria identidade, incluindo sua aparência física e seus marcadores culturais e históricos. A formulação de um "projeto identificatório incompatível" implica que o negro é obrigado a buscar um

modelo de identidade que não possa corresponder às características biológicas e culturais que o define. Em outras palavras, o sujeito negro está condicionado a aspirar a uma branquitude inatingível, o que gera um estado contínuo de alienação e negação de si mesmo. Nesse sentido, o colonialismo é a aniquilação de formas de vida e imagens de mundos. Essa dinâmica reflete o impacto do racismo estrutural na constituição do sujeito negro. A imposição de um ideal branco de ego, que a sociedade racista se apresenta como superior e universal, opera como uma forma de violência psicológica que desestabiliza a autoestima e a autoimagem dos negros. Essa violência não apenas desumaniza o sujeito negro, mas também o força a adotar padrões estéticos, comportamentais e culturais que negam sua negritude, contribuindo para a perpetuação de um ciclo de opressão e autonegação.

A adoção de traços culturais, estéticos e comportamentais associados à branquitude é vista como um passaporte para a mobilidade social, mas isso gera uma série de tensões e conflitos internos. Ao assumir essa identidade, o sujeito negro é impelido a negar tanto sua história quanto sua vivência atual.

Numa sociedade de classes em que os lugares de poder e tomada de decisão são ocupados por brancos, o negro que pretende ascender lança mão de uma identidade calcada em emblemas brancos, na tentativa de ultrapassar os obstáculos advindos do fato de ter nascido negro. Essa identidade é contraditória; ao mesmo tempo que serve de aval para o ingresso nos lugares de prestígio e poder, o coloca em conflito com sua historicidade, dado que se vê obrigado a negar o passado e o presente: o passado no que concerne à tradição e cultura negras e o presente no que tange à experiência da discriminação". (SOUZA, 2021, p.112/113)

A negação do passado refere-se ao apagamento das tradições, valores e cultura negra, que são frequentemente desqualificados ou invisibilizados na sociedade dominante. A negação do presente, por sua vez, envolve o silenciamento ou a minimização das experiências de discriminação e racismo, que continuam a moldar a existência do negro mesmo em posições de destaque. Essa identidade é descrita como "contraditória" porque, ao mesmo tempo que permite ao negro algum nível de inserção nos espaços de poder, ela o desconecta de sua historicidade e o coloca em um estado de alienação. A tentativa de se distanciar da negritude para se adequar aos padrões brancos não resolve o problema do racismo, mas reforça uma dinâmica de exclusão e negação da própria subjetividade.

Ser negro é (...), tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar

posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. (SOUZA, 2021, p. 115)

Esse "discurso mítico" refere-se às narrativas ideológicas que desumanizam e subalternizam os negros, construindo uma imagem alienada que os desconecta de suas histórias, culturas e subjetividades. Esse discurso, sustentado pela ideologia do branqueamento e pelo racismo estrutural, aprisiona o sujeito negro em uma representação distorcida de si mesmo, internalizando estereótipos e hierarquias raciais que reforçam a desigualdade. Assim, o primeiro passo para a emancipação é tomar consciência desse processo ideológico, desvelando as estruturas de poder que o sustentam. Contudo, a autora vai além da denúncia desse aprisionamento. Ela afirma que ser negro também implica criar uma "nova consciência", ou seja, um processo ativo de reconstrução identitária que reafirme a dignidade da negritude e valorize a diversidade. Essa nova consciência desafia as narrativas coloniais e racistas, promovendo uma visão de mundo que respeite as diferenças e rejeite qualquer forma de exploração ou subjugação.

Ao propor uma reconfiguração da identidade negra, Neusa Santos Souza destaca a importância da agência e da resistência no enfrentamento do racismo. "(...) ser negro, não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro." O processo de tornar-se negro é um processo de (re)construção de uma identidade aniquilada historicamente e ideologicamente que reserva aos negros mais uma série de violências ininterruptas, além de reviver tantas outras que havia recalcado, ou que simplesmente acreditava já ter deixado para trás. Esta pesquisa também se propõe entender como a colonização e o colonialismo são fatores preponderantes dentro dessa aniquilação de formas de vida e imagens de mundo.

2.1 Imagem mistificada e colonização de imagens de mundo

A complexa dinâmica cultural e política das relações raciais no Brasil destaca como a supremacia branca foi afirmada em detrimento da população negra. Em outras palavras, além da exploração econômica, o grupo branco dominante extraiu benefícios adicionais de natureza psicológica, cultural e ideológica, conforme delineado pela teoria da mais-valia psicológica do colonizador (GONZALEZ, 2020). A repercussão da

exploração racial da população negra no Brasil não acontece apenas nas instâncias de um racismo escancarado e ordinário, mas na mais profunda e complexa camada de subjetivação da identidade negra.

Os aspectos culturais e políticos das relações raciais demonstram como o branco afirmou sua supremacia às expensas e em presença do negro. Ou seja, “além da exploração econômica, o grupo branco dominante extrai uma mais-valia psicológica, cultural e ideológica do colonizador”. Que se pense, no caso brasileiro, nos efeitos da ideologia do branqueamento articulada com o mito da democracia racial. Cabe ressaltar como tais efeitos se concretizam nos comportamentos imediatos do negro “que se põe em seu lugar”, do “preto de alma branca”. (GONZALEZ, 2020, p.33)

A ideologia do branqueamento promove a assimilação das populações negras à cultura e aos padrões estéticos brancos, perpetuando uma hierarquia racial implícita que valoriza o que é associado à branquitude. Os efeitos dessa ideologia se refletem nos comportamentos imediatos da população negra, que muitas vezes internaliza e reproduz os estereótipos e expectativas impostas pela branquitude. Exemplos disso são expressões como "colocar-se no seu lugar" e "preto de alma branca", que ilustram a conformidade forçada e a aspiração à aceitação social dentro de um sistema racialmente hierarquizado. Esses comportamentos não apenas reforçam a estrutura de dominação racial, mas também perpetuam a marginalização e desvalorização das identidades e culturas negras, evidenciando o impacto profundo e multifacetado da supremacia branca na sociedade brasileira. “(...) Vale ressaltar que a eficácia do discurso ideológico é dada pela sua internalização por parte dos atores (tanto os beneficiários quanto os prejudicados), que reproduzem em sua consciência e em seu comportamento imediatos.” (GONZALEZ, 2020)

A perspectiva racista moldada pelas justificativas tidas como científicas a época e religiosas do período colonial, desempenharam um papel crucial na construção e perpetuação da visão de mundo da branquitude sobre o povo preto. Em *Negritude: usos e sentidos* (2019), Kabengele Munanga expõe como a branquitude articulou deliberadamente uma série de discursos racistas para separar e hierarquizar pretos e brancos, utilizando-se de teorias degenerativas, mitos religiosos e simbologias de cores para justificar a inferioridade racial dos corpos racializados negros e legitimar seu domínio sobre eles. A construção dessa visão de mundo racista começou com tentativas de explicar a diferença de cor entre negros e brancos. Inicialmente, os negros foram considerados como brancos degenerados, uma aberração da norma racial branca

supostamente ideal. O clima tropical e outros fatores ambientais foram invocados como causas dessa degeneração, mas quando essas explicações se mostraram insuficientes, a branquitude recorreu a justificativas religiosas e mitológicas, como o mito camítico. Segundo essa narrativa, os negros eram descendentes de Cam, amaldiçoados por Deus e, portanto, destinados à subordinação e ao sofrimento. “Na simbologia de cores da civilização europeia, a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete a vida e a pureza”. (MUNANGA, 2020, p.26)

Essas narrativas sustentadas pela ciência da época e religiosas foram reforçadas pelas simbologias de cor na cultura europeia, onde o preto era associado à morte, corrupção e pecado, enquanto o branco representava pureza, vida e virtude. A Igreja Católica, com sua influência profunda e abrangente, contribuiu para essa construção ao representar Deus como um branco e o Diabo como um preto, imbuindo a cor negra de uma conotação de maldição e pecado (MUNANGA, 2020). Esse discurso racista foi institucionalizado e perpetuado através das práticas coloniais, onde a branquitude se posicionou como a norma humana e qualquer desvio dessa norma, como a pigmentação negra, necessitava de uma explicação que reforçasse a inferioridade dos negros. A criação e imposição dessas narrativas racistas serviram não apenas para justificar a exploração e a escravização dos negros, mas também para construir uma mitologia entorno de uma identidade branca superior que legitimasse a dominação e o controle social. (MUNANGA, 2020)

Ao longo do tempo, essas justificativas se enraizaram nas estruturas sociais, políticas e culturais, moldando profundamente a percepção da branquitude sobre os negros. A visão de mundo racista foi assim solidificada e historicamente isenta de dúvida, onde a identidade negra era continuamente associada a características negativas e a posição de inferioridade. Isso criou uma barreira psicológica e social entre brancos e negros, perpetuando a desigualdade racial e a discriminação sistemática. A articulação deliberada da branquitude para separar e subordinar os negros a partir de um discurso racista teve, portanto, implicações profundas e duradouras. Ela estabeleceu uma base ideológica para o racismo estrutural, que continua a influenciar as relações raciais contemporâneas, justificando a marginalização e a desigualdade vividas pelos negros. A análise de Munanga revela como esses discursos foram cuidadosamente construídos e mantidos ao longo do tempo para sustentar a hegemonia branca e a opressão dos negros, moldando a visão de mundo da branquitude de maneira a perpetuar a discriminação racial.

Munanga também nos revela como, no século XVIII, a modernidade, mesmo em sua busca pela razão e progresso através do Iluminismo, contribuiu significativamente para a formação e perpetuação da interpretação do povo negro como uma raça deficitária e ruim. Em vez de corrigir as visões depreciativas herdadas dos períodos anteriores, os grandes pensadores iluministas reforçaram e consolidaram essas noções negativas. A modernidade, marcada pelo Iluminismo, promoveu a ideia da perfectibilidade humana e do progresso, mas paradoxalmente, excluiu os negros desse processo de desenvolvimento humano. Os filósofos iluministas, ao conceberem o progresso como um atributo essencial da humanidade, posicionaram os negros fora do circuito histórico e do caminho do desenvolvimento. Essa exclusão implícita fundamentou-se em uma visão etnocêntrica que considerava o europeu como o padrão de perfeição humana e civilização. (MUNANGA, 2020)

No se trata solamente de una subordinacion de las otras culturas respecto de la europea, en una relacion exterior. Se trata de una colonizacion de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad segun los casos. Consiste, en primer termino, en una colonizacion del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de el. (QUIJANO, 1992, p.12)

Quijano destaca a ideia central de que a colonização não se limitou a uma relação de dominação externa entre culturas, ou apenas uma falsa disputa belicosa por poder, mas implicou uma transformação profunda na subjetividade e no imaginário das populações dominadas. Quijano descreve esse fenômeno como uma "colonização do imaginário", um processo que atua no interior das mentalidades e das imagens de mundo dos povos colonizados, levando-os a internalizar as categorias, valores e perspectivas do colonizador. Nesse sentido, o colonialismo não se apresenta “apenas” como um processo de dominação de terras e corpos, mas, em termos wittgensteinianos, também como uma imposição violenta de uma imagem de mundo, uma aniquilação de uma forma de vida. Essa colonização do imaginário se consolida enquanto projeto a partir do momento que suas premissas e repercussões no imaginário popular não são mais questionados, mas transmitidos hereditariamente dentro de uma ideologia. “Mas eu não tenho a minha imagem de mundo porque me convenci de sua correção; tampouco porque estou convencido de sua correção. Trata-se, antes, do pano de fundo que herdei contra o qual distingo o verdadeiro e o falso.” (SC §94). A imagem de mundo serve como o pano de fundo transmitido culturalmente, e dentro deste pano de fundo estão as "regras de jogo" que moldam o comportamento e a compreensão do mundo.

Essa colonização do imaginário implica que as populações dominadas não apenas sofrem opressão externa — econômica, política ou militar —, mas também começam a perceber a si mesmas e suas culturas através dos olhos do colonizador. Isso resulta na desvalorização de suas próprias tradições, conhecimentos e formas de vida, enquanto as práticas, a cultura e os valores do colonizador são exaltados como superiores e universais. Quijano aponta que esse processo varia em intensidade e profundidade dependendo do contexto, mas é sempre uma forma de poder que opera no nível simbólico e subjetivo. Ao naturalizar a superioridade da cultura europeia e a inferioridade das culturas colonizadas, essa colonização do imaginário sustenta as estruturas de dominação ao mesmo tempo em que dificulta a resistência e a afirmação das identidades culturais locais.

La represion recayo, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imagenes y sistemas de imagenes, simbolos, modos de significacion; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresion formalizada y objetivada, intelectual o visual. (QUIJANO, 1992, p.12)

A repressão colonial incidiu, sobretudo, sobre os modos de conhecer e de produzir conhecimento, deslegitimando os sistemas de saber das populações dominadas e impondo a hegemonia das epistemologias europeias. Esse processo foi fundamental para consolidar o poder colonial, pois ao reprimir os modos de produção de conhecimento, símbolos e significados dos povos colonizados, a colonização desarticulou suas formas de interpretar e dar sentido ao mundo.

Quijano aponta que essa repressão epistêmica incluiu a destruição ou marginalização dos padrões de pensamento, dos sistemas de significação e dos instrumentos de expressão formalizados — sejam eles intelectuais, como as filosofias e os modos de raciocínio, ou visuais, como as artes e os símbolos. O objetivo era impor uma epistemologia eurocêntrica como única válida e universal, relegando os conhecimentos locais a uma posição de inferioridade ou irracionalidade.

Esse processo também teve um impacto profundo nas identidades culturais das populações colonizadas. Ao deslegitimar seus modos de conhecimento, a colonização não apenas controlou os recursos materiais, mas também minou a capacidade dos colonizados de se verem como agentes autônomos de significado e produção de saber. Essa subordinação epistemológica perpetuou a ideia de que apenas o conhecimento europeu era válido e "civilizado", reforçando a hierarquia cultural e racial que sustentava o colonialismo.

“Los colonizadores impusieron tambien una imagen mistificada de sus propios patrones de produccion de conocimientos y significaciones.” (QUIJANO, 1992, p.12). A colonização não apenas reprimiu os modos de conhecimento e significação das populações dominadas, mas também criou uma imagem mistificada da cultura e dos padrões de produção de conhecimento europeus. Esses padrões foram inicialmente mantidos fora do alcance das populações colonizadas, reforçando a exclusividade do poder e do saber europeu. Posteriormente, no entanto, esses padrões foram ensinados de forma parcial e seletiva, permitindo a cooptação de indivíduos das populações dominadas em algumas esferas do poder colonial. “As proposições que descrevem esta imagem de mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo. E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas” (SC §95). A imagem mistificada da cultura europeia imposta pelos colonizadores operava como uma base normativa que estruturava as relações de poder e conhecimento. Ela não apenas excluiu as culturas não europeias, mas também subordinou a um modelo eurocêntrico que foi naturalizado. Nesse sentido, as proposições fundamentais de uma imagem de mundo não são ensinadas explicitamente como regras formais, mas internalizadas por meio da prática social. Assim como as “regras de um jogo” descritas por Wittgenstein, a imagem mistificada da cultura europeia tornou-se uma estrutura tácita que guiava e ainda guia as aspirações e os comportamentos das populações colonizadas, sem que os seus fundamentos fossem intencionalmente aprendidos ou questionados.

La europeizacion cultural se convirtio en una aspiracion. Era un modo de participar en el poder colonial pero tambien podia servir para destruirlo y, despues, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. En fin, para el "desarrollo". La cultura europea paso a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy dificilmente podria existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones. (QUIJANO, 1992, p.12)

Quijano argumenta que essa estratégia não se limita à repressão, mas opera principalmente através da sedução. A cultura europeia passou a ser apresentada como uma via para o poder, criando um imaginário no qual a adoção dos valores, conhecimentos e práticas europeias se tornava invisível. A "europeização cultural" transformou-se em uma aspiração, tanto para participar no sistema colonial quanto, em alguns casos, para combatê-lo, buscando alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo domínio sobre a natureza que os colonizadores possuíam. Essa dinâmica resultou

na universalização do modelo cultural europeu, que passou a ser percebida como norma e ideal, enquanto as culturas não europeias foram relegadas a uma posição subalterna e dependente. Essa universalização não apenas moldou o imaginário das populações colonizadas, mas também condicionou a reprodução de suas culturas, que se tornaram inseparáveis das relações coloniais. Dessa forma, a cultura europeia não foi apenas imposta, mas internalizada como modelo de desenvolvimento e progresso.

“Se imaginarmos os fatos como diferentes do que são, então certos jogos de linguagem perdem importância e outros se tornam importantes. E assim se modifica, pouco a pouco, o uso do vocabulário da linguagem.” (SC §63) Os jogos de linguagem são atividades discursivas ou práticas sociais que dependem de um pano de fundo compartilhado de certezas, que Wittgenstein chama de "imagem de mundo" (*Weltbild*). Esses jogos de linguagem são moldados pelas condições e circunstâncias em que os participantes estão inseridos, ou seja, pelas "certezas fulcrais" que sustentam o funcionamento da linguagem e das interações humanas. Se os fatos do mundo fossem diferentes, as certezas que sustentam nossos jogos de linguagem também poderiam mudar, levando à modificação do uso da linguagem. Isso ocorre porque o significado das palavras e o modo como elas são utilizadas estão intimamente ligados às práticas sociais e aos contextos nos quais a linguagem é empregada. Assim, os jogos de linguagem, que são específicos das formas de vida humana, não são fixos ou universais; eles estão em constante transformação, ajustando-se às alterações no panorama do fundo factual ou nas certezas que estruturam a interação social. Quando os colonizadores alteram os "fatos" socioculturais nas colônias — destruindo modos de vida, deslegitimando conhecimentos locais e reorganizando práticas econômicas e políticas —, os jogos de linguagem tradicionais das populações colonizadas perderam sua centralidade. Em seu lugar, novos jogos de linguagem, baseados na lógica e na cultura europeias, foram impostos. Isso ilustra o que Wittgenstein aponta: a mudança nos fatos altera os jogos de linguagem e, conseqüentemente, o uso do vocabulário. “Quando os jogos de linguagem se modificam, modificam-se os conceitos e, com os conceitos, os significados das palavras” (SC §65). Essa mudança não ocorreu de forma natural, mas foi uma imposição violenta que forçou os colonizados a internalizarem as categorias de pensamento do colonizador, moldando suas percepções e práticas sociais em conformidade com a "imagem mistificada". Para Quijano, existe uma sedução que alterou a linguagem e o imaginário dos colonizados, que passou a interpretar suas realidades através das categorias e jogos de linguagem do

colonizador. A europeização da cultura e do conhecimento tornou-se uma lente dominante, redefinindo os significados e deslegitimando formas de compreensão.

Aníbal Quijano descreveu a "imagem mistificada" criada pelos colonizadores como uma construção ideológica que apresentava a cultura e o conhecimento europeus como universais, superiores e normativos. Essa imposição não apenas marginalizou os sistemas de conhecimento dos povos colonizados, mas também os deslegitimou sistematicamente, rebaixando suas epistemologias a um status de irracionalidade ou primitivismo. Esse processo de deslegitimação é o que Sueli Carneiro chama de epistemicídio: a destruição dos saberes e das práticas de produção de conhecimento das populações negras e indígenas, acompanhada da inferiorização intelectual e cultural.

(...) o epistemicídio implica um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; pela carência material e/ou pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. (CARNEIRO, 2023, p.83)

No contexto do epistemicídio, a educação foi utilizada como um instrumento de exclusão e dominação. Os colonizados foram privados de acesso à educação formal de qualidade, enquanto suas formas tradicionais de conhecimento foram suprimidas ou atribuídas de maneira descontextualizada pelos colonizadores. Esse processo reforçou a "imagem mistificada" ao promover a ideia de que os povos colonizados eram incapazes de produzir conhecimento válido, perpetuando sua subordinação epistêmica e social. Esse processo implicou a exclusão das tradições, símbolos e modos de significação que sustentavam as imagens do mundo das populações dominadas. Por exemplo, os sistemas de conhecimento africanos e indígenas, que frequentemente integravam saberes espirituais, científicos e culturais, foram substituídos por epistemologias eurocêntricas que os deslegitimaram como "não científicos". Essa destruição das imagens do mundo privado das populações colonizadas de suas certezas normativas, forçando-as a operar dentro de jogos de linguagem que não refletiam suas realidades culturais.

A persistência do epistemicídio no período pós-colonial reflete a continuidade dessas estruturas de poder. Como Carneiro aponta, o sistema educacional continua a reproduzir desigualdades raciais, negando às populações negras e indígenas o acesso a uma educação que reconheça e valorize suas contribuições intelectuais e culturais. Ao inferiorizar a capacidade cognitiva dos negros e ao deslegitimar suas produções de conhecimento, o epistemicídio reforça a exclusão social e cultural. Em termos

wittgensteinianos, isso significa que a *Weltbild* das populações marginalizadas continua a ser moldada pelas certezas impostas pela colonialidade, dificultando a manutenção de uma imagem de mundo que reflète suas realidades e histórias. Ao aniquilar as imagens de mundo originais dos colonizados, o colonialismo não apenas perpetuou a dominação, mas também comprometeu a capacidade dessas populações de produção e de suporte a práticas estruturais de significado e conhecimento.

Durante o Iluminismo, o processo de racialização de pessoas negras oriundas de África foi fortemente impulsionado por uma combinação de crenças filosóficas, científicas e práticas socioculturais disseminadas amplamente na época, como já destacado através de Munanga e Quijano. O discurso iluminista, centrado na razão, no progresso e na civilização, promoveu a ideia de que essas qualidades estavam intrinsecamente ligadas à Europa e aos europeus. Consequentemente, outros povos, particularmente os africanos, foram classificados como inferiores. Os pensadores iluministas, em sua busca por uma ciência geral do homem, contribuíram para consolidar noções depreciativas herdadas de períodos anteriores. Eles formularam uma visão hierárquica da humanidade, onde a racionalidade e a civilização eram vistas como atributos exclusivos do europeu. Essa perspectiva etnocêntrica levou à categorização dos negros como seres dotados de traços animais, uma homogeneização que os retratava como incapazes de alcançar o pleno desenvolvimento da razão autônoma. (ANDRADE, 2017)

A literatura científica da época, influenciada pelo pensamento iluminista, descreveu os negros utilizando uma série de estereótipos negativos que reforçavam a ideia de sua inferioridade. Sexualidade descontrolada, nudez, feiura, preguiça e indolência eram os temas-chave utilizados para caracterizar os negros. Essas descrições não eram meramente observações culturais, mas sim construções ideológicas que tinham a função de justificar a exclusão dos negros do conceito de progresso e humanidade plena. Ao associar o negro com características que a modernidade considerava primitivas e indesejáveis, os iluministas contribuíram para a formação de uma interpretação do povo negro como inerentemente deficitário e ruim, como já foi dito antes. Essa visão distorcida não apenas desumanizava os negros, mas também legitimava sua exploração e subjugação. A construção do negro como o "outro" primitivo e incapaz de progresso serviu como uma justificativa moral e intelectual para a escravidão e a colonização,

reforçando a ideia de que os negros necessitavam da tutela europeia para alcançar qualquer forma de civilização.

Além disso, a divisão entre corpo e alma na filosofia moderna contribuiu significativamente para a racialização de pessoas negras. Esta dicotomia, presente no pensamento iluminista, estabeleceu uma hierarquia onde alguns grupos eram considerados mais próximos da animalidade e, portanto, menos capazes de exercer a razão plenamente. A ideia de que a razão e a capacidade de autogoverno eram atributos do "espírito" ou "alma" e que a carne, especialmente quando associada aos negros, era fonte de irracionalidade e instintos básicos, reforçou a noção de inferioridade racial. Os negros, assim, foram racializados como subumanos, com um corpo que os prendia à animalidade e os afastava da racionalidade plena que os iluministas associavam ao europeu (ANDRADE, 2017). Essa visão preconceituosa e discriminatória não era meramente uma consequência do desconhecimento, mas uma construção ideológica deliberada que serviu para justificar a escravidão e a exploração de pessoas negras. Ao classificar os negros como inerentemente inferiores, os iluministas forneceram uma base racional e moral para a perpetuação da escravidão, que era um componente crucial da economia colonial europeia. A desumanização dos negros, enquadrados como seres sem a capacidade plena de racionalidade, legitimava a sua exploração como mão-de-obra forçada, negando-lhes direitos e dignidade. (ANDRADE, 2017)

A associação dos negros à animalidade e à falta de razão forneceu uma justificativa científica a época para políticas e práticas discriminatórias que marginalizavam os africanos e seus descendentes. A dicotomia corpo-alma foi usada para legitimar a exploração econômica e social, perpetuando estereótipos raciais e estruturando hierarquias raciais que ainda influenciam as sociedades contemporâneas. Nesse sentido, o Iluminismo, ao promover uma visão eurocêntrica da racionalidade e do progresso, desempenhou um papel crucial no processo de racialização e na construção de uma ideologia que justificava a escravidão e a exploração de negros africanos. Essa dicotomia entre corpo e alma, central no pensamento iluminista, reforçou e perpetuou a ideia de inferioridade racial, desumanizando os negros e justificando sua marginalização. O legado dessa visão filosófica teve um impacto duradouro, moldando as percepções e as estruturas sociais de maneiras que ainda reverberam na contemporaneidade. A análise crítica dessa história revela como a ciência e a filosofia, ao serem mobilizadas para servir

interesses econômicos e políticos, podem perpetuar injustiças e desigualdades profundas. (ANDRADE, 2017)

Portanto, a modernidade, ao definir progresso e civilização em termos estritamente eurocêntricos, contribuiu para a interpretação do povo negro como uma raça inferior e incapaz. Essa concepção não apenas refletiu os preconceitos da época, mas também institucionalizou essas ideias nas estruturas sociais e políticas, perpetuando a marginalização dos negros e justificando sua exploração contínua. As análises de Munanga, Quijano, Carneiro e Andrade nos mostram como os ideais iluministas, longe de promoverem a igualdade, reforçaram divisões raciais que continuam a influenciar a percepção e tratamento dos negros até os dias de hoje.

Nesse sentido, o processo colonial não se apresenta apenas como uma maneira violenta de se invadir terras, mas também como uma invasão ontológica dos múltiplos seres africanos e indígenas. A colonialidade do ser afeta a constituição do corpo negro no Brasil ao criar um modelo de poder resultante da experiência colonial moderna. Esse modelo de poder forma conhecimento, autoridade, trabalho e relações sociais intersubjetivas, permeando todas as relações sociais, como senhor-escravo, pai/mãe-filha, patrão-empregado, entre outras. A noção de “corpo” não é considerada como algo inerente, a-histórico e biologicamente determinado, mas sim como algo construído e permeado por grupos de poder, onde a colonialidade do ser desempenha um papel fundamental na objetificação dos corpos negros. Essa especificidade da colonialidade não se limita ao período da colonização histórica, mas permanece ativa mesmo após a independência e a abolição da escravatura, perpetuando a inferioridade, a estigmatização, a invisibilidade e o extermínio do corpo negro no Brasil. (STREVA, 2016)

No contexto da dinâmica racial brasileira, os conflitos entre multiculturalismo e formas de vida podem se manifestar de diversas maneiras, considerando a complexidade das relações raciais e culturais no país. A diversidade racial e cultural do Brasil é resultado do processo de miscigenação destacado anteriormente. As desigualdades raciais estruturais no Brasil refletem a hierarquização social baseada na cor da pele, impactando as oportunidades e o acesso a direitos fundamentais. Essas disparidades podem ser agravadas pela incompreensão e conflitos entre diferentes formas de vida, contribuindo para a perpetuação da discriminação e do preconceito racial. As diferentes experiências e vivências das pessoas negras e brancas no Brasil resultaram historicamente em interpretações conflitantes da realidade, mais que isso, tais interpretações conflitantes

foram motivo para justificar a superioridade ontológica branca e, conseqüentemente, a dominação por parte deles ao grupo colonizado preto. A diversidade de formas de vida presentes na sociedade brasileira gerou desacordos profundos sobre questões raciais, dificultando o diálogo e a construção de uma convivência harmoniosa.

2.2 Miscigenação e democracia racial: o branqueamento enquanto dobradiça

Grande parte da literatura especializada sobre relações interétnicas no Brasil conclui, influenciada por preferências ideológicas, que o Brasil é a maior democracia racial do mundo. Este argumento é frequentemente sustentado pela grande diferenciação cromática dos seus habitantes. A tese central (difundida principalmente por Gilberto Freyre), é que o português, devido a razões culturais ou biológicas, possui uma predisposição para o relacionamento sexual com “etnias exóticas”, o que teria facilitado a democratização das relações sociais nas áreas onde atuou como colonizador. O Brasil é frequentemente apresentado como o exemplo mais proeminente desse comportamento. Essa visão sugere que a miscigenação e a interação entre diferentes grupos étnicos no Brasil resultaram em uma sociedade onde as barreiras raciais são menos rígidas do que em outros contextos coloniais. A suposta predisposição dos portugueses para se relacionarem com outras etnias é utilizada para justificar a ideia de uma convivência harmoniosa e democrática entre diferentes raças desde o Brasil colônia. Contudo, essa narrativa é criticada por mascarar as profundas desigualdades e tensões raciais que persistem na sociedade brasileira, ao romantizar a história colonial e omitir as práticas de discriminação e opressão racial que continuam a afetar a vida de muitos brasileiros. (MOURA, 2021)

Em outras palavras: estabeleceu-se uma ponte ideológica entre a miscigenação (que é um fato biológico) e a democratização (que é um fato sociopolítico), tentando-se, com isso, identificar como semelhantes dois processos inteiramente independentes (MOURA, 2021, p.89)

A miscigenação é um fenômeno universal, evidenciado pela ausência de raças ou etnias puras no mundo contemporâneo. Estudos antropológicos demonstram que o dinamismo miscigenatório é milenar, ocorrendo em diversas regiões do mundo, incluindo a Europa, África, Ásia e América. Portanto, não há nada de especial ou específico no fato de que, em determinadas situações históricas e contextos coloniais, os portugueses estabeleceram contato e intercâmbio sexual com as populações das suas colônias. Esse fenômeno de miscigenação não implica, necessariamente, uma democratização social,

conceito este utilizado por Gilberto Freyre para pregar uma harmonia entre as raças no Brasil desde a colônia. A simples existência de relações interétnicas e de miscigenação não garante igualdade social ou ausência de discriminação. A miscigenação pode ocorrer simultaneamente com sistemas de opressão e hierarquia racial, onde as estruturas de poder e dominação continuam a privilegiar determinados grupos étnicos sobre outros. Assim, o intercâmbio sexual entre colonizadores portugueses e as raças das colônias não deve ser interpretado automaticamente como um sinal de relações sociais democráticas ou harmoniosas. (MOURA, 2021)

A elite de poder no Brasil, que se autoidentifica como branca, estabeleceu um ideal de superioridade étnica baseado no modelo do branco europeu. Em contrapartida, posicionou o negro como tipo negativo, inferior tanto étnica quanto culturalmente. Esta dicotomia étnica criou uma escala de valores sociais onde os indivíduos ou grupos são mais reconhecidos e aceitos socialmente na medida em que se aproximam do tipo branco, e são desvalorizados e repelidos socialmente à medida que se aproximam do tipo negro. Esse gradiente étnico, característico da população brasileira, não promove relações democráticas e igualitárias, pois está subordinado a uma hierarquia de valores que vê no branco o modelo superior e no negro o inferior. As diversas nuances de miscigenação são mais ou menos valorizadas socialmente conforme sua proximidade a esses polos cromáticos. Aqueles que se aproximam do polo branco tendem a ser mais integrados e aceitos, enquanto os que se aproximam do polo negro são mais desvalorizados e repelidos. Conseqüentemente, através de mecanismos sociais e simbólicos de dominação, criou-se uma tendência à fuga da realidade e à alienação da consciência étnica entre grandes segmentos da população não branca. Estes indivíduos muitas vezes recorrem a mitos que lhes permitem se sentir protegidos do julgamento discriminatório das elites dominantes. Esses mitos, ao invés de enfrentar a realidade da discriminação, servem para sustentar uma ilusão de aceitação e inclusão, enquanto as estruturas de poder e opressão racial permanecem intactas. (MOURA, 2021)

A identidade e a consciência étnicas são, assim penosamente escamoteadas pela grande maioria dos brasileiros ao se autoanalisarem, procurando sempre elementos de identificação com os símbolos étnicos da camada branca dominante. (MOURA, 2021, p.91)

Através de mecanismos alienadores, a ideologia da elite dominadora introjetou seus valores fundamentais em vastas camadas da população não branca. Isso significa que a realidade étnica brasileira, ao contrário do que se afirma, não promove igualdade por

meio da miscigenação. Em vez disso, ela diferencia, hierarquiza e inferioriza socialmente os não brancos. Essa hierarquização étnica leva os não brancos a criar uma realidade simbólica onde se refugiam, tentando escapar da inferiorização associada à sua cor em uma sociedade que valoriza o tipo branco. (MOURA, 2021)

No contexto do capitalismo, o preconceito de cor é dinamizado de tal maneira que elementos não brancos são estereotipados negativamente, sendo frequentemente vistos como indolentes e não persistentes no trabalho. Por outro lado, trabalhadores brancos são apresentados como modelos de perseverança, honestidade, hábitos moderados, tendência à poupança e estabilidade no emprego. Essa dicotomia cria uma narrativa em que o trabalhador branco é eleito como o ideal, enquanto os não brancos são desvalorizados. Essa construção estereotipada serve como base para justificar políticas migratórias sistemáticas e subvencionadas, com o argumento de que é necessário dinamizar a economia brasileira. Através dessa lógica, a importação de trabalhadores brancos é promovida como uma solução para suprir as necessidades econômicas da sociedade em expansão, sob a premissa de que esses trabalhadores são superiores racial e culturalmente. Essa política migratória não só reforça os estereótipos negativos sobre trabalhadores não brancos, mas também perpetua a ideologia racista que privilegia o trabalhador branco como sendo intrinsecamente mais valioso e eficiente. (MOURA, 2021)

Nessa fuga simbólica, esses indivíduos procuram se compensar da discriminação social e racial que sofrem no processo de interação com as camadas brancas dominantes. Estas camadas projetaram uma imagem de sociedade democrática que esconde as verdadeiras condições sob as quais os contatos interétnicos ocorrem no Brasil. A ideologia dominante, ao criar uma narrativa de mito da democracia racial, mascara as desigualdades reais e as relações de poder que perpetuam a opressão racial. Assim, a realidade simbólica criada pelos não brancos funciona como uma tentativa de resistência e de busca por dignidade em um contexto de discriminação estrutural. (MOURA, 2021)

Como vemos, a identidade étnica do Brasileiro é substituída por mitos reificadores, usados pelos próprios não brancos e negros especialmente, que procuram esquecer e/ou substituir a concreta realidade por uma dolorosa e enganadora magia cromática na qual o dominado se refugia para aproximar-se simbolicamente, o mais possível dos símbolos criados pelo dominador. (MOURA, 2021, p.92)

No contexto das relações raciais no Brasil, os mitos reificadores se comportam como dobradiças. Eles são aceitos sem questionamento e se tornam a base da identidade e da percepção social, moldando a maneira como os indivíduos não-brancos interpretam

e vivem sua realidade. A ideia de uma "magia cromática" que aproxima simbolicamente os dominados dos símbolos do dominador se comporta como uma certeza fulcral que estrutura a realidade social e racial brasileira. Esta construção simbólica permite que os indivíduos não brancos internalizem e reproduzam os valores e hierarquias impostas pela elite branca, enquanto aparentemente oferecem uma forma de resistência e adaptação. Assim como as certezas fulcrais, que estão tão profundamente enraizadas na nossa forma de vida que raramente são questionadas, os mitos reificadores no Brasil criam uma estrutura de entendimento que normaliza e perpetua a desigualdade racial. Essas construções simbólicas, ao serem internalizadas e reproduzidas, dificultam a percepção crítica das relações de poder subjacentes e mantêm a ordem social estabelecida, disfarçando as condições reais de opressão e discriminação racial.

O que faz algumas proposições se tornarem fulcrais é o papel que desempenham em nossas vidas. Analogamente, o que torna uma coisa uma dobradiça não é exatamente o material de que ela é feita e nem somente o seu formato, mas é a função que a coisa exerce neste sistema de abrir e fechar a porta. (XAVIER e SILVA, 2023, p.3)

Nesse sentido, mito da democracia racial opera como uma certeza fulcral, principalmente dentro do cotidiano das pessoas negras do Brasil que utilizam dessa pretensa democracia enquanto moderador da sua própria realidade, assim como a branquitude que dentro do processo pedagógico existencial e ideológico do nosso país, acredita desde os seus primeiros dias que não existe diferenciação cromática. Assim, o mito da democracia racial no Brasil não é apenas algo que foi teorizado em livros de sociologia e teve seu fim dentro da academia, mas desempenhou e continua desempenhando profundo papel normativo no cotidiano da população, seja da parte negra prejudicada ou da parcela branca beneficiada.

As hinged em nossos sistemas de crenças executam, pois, um papel normativo; elas possuem a função de regra, isto é, elas servem como critérios a partir dos quais avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas. (XAVIER e SILVA, 2023, p.3)

Nesse sentido, historicamente podemos constatar que tanto a democracia racial quanto a ideologia do branqueamento se comportaram e ainda se comportam como critérios pelos quais "avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas", desde o negro que nega a sua identidade e almeja o ideal estético e o padrão social branco, até o branco que acredita piamente que a sua realidade é justa e, conseqüentemente, o melhor dos mundos possíveis. Por um lado, afirma-se que existe uma igualdade racial no Brasil, sugerindo que os direitos e deveres são idênticos para todos os grupos étnicos. Por outro

lado, a realidade social mostra uma alocação desigual das etnias não brancas no espaço social, o que leva à conclusão de que sua inferiorização resulta de suas próprias deficiências ou divergências em relação ao processo civilizatório. Essa narrativa transfere a responsabilidade pelo atraso social, econômico e cultural desses grupos para os próprios indivíduos não brancos, especialmente os negros, ao invés de reconhecer as estruturas de opressão e discriminação racial que perpetuam essas desigualdades. A crença no mito da democracia racial permite que as elites dominantes justifiquem a desigualdade racial como um problema de responsabilidade individual, ocultando as condições reais de opressão sistêmica e mantendo a ordem social estabelecida. Essa certeza fulcral normaliza e legitima as hierarquias raciais, impedindo uma análise crítica das relações de poder subjacentes e perpetuando a ilusão de harmonia racial.

Assim, o mito da democracia racial no Brasil exemplifica como uma proposição pode se tornar fulcral: não por sua veracidade, mas pela função normativa que exerce dentro de um sistema de crenças e práticas sociais (XAVIER e SILVA, 2023). Ela serve como uma regra implícita que estrutura a compreensão e a interação social, dificultando a percepção das verdadeiras causas das desigualdades raciais e mantendo a ilusão de igualdade em uma sociedade profundamente marcada pela hierarquização étnica.

Todo esse processo mítico da realidade nacional também passa pela ideologia do branqueamento, que ao ser incorporada pelas elites de poder no Brasil, estabelece um padrão normativo que valoriza a proximidade ao ideal branco e desvaloriza as características associadas às matrizes étnicas não brancas. Essa ideologia também ajuda a moldar profundamente a percepção social e individual, influenciando comportamentos e atitudes de forma quase inconsciente. Os indivíduos não brancos, internalizando essa ideologia, começam a fugir de suas matrizes étnicas, tentando assimilar os valores que foram criados justamente para discriminá-los. Isso impede a formação de uma consciência de identidade étnica robusta entre os negros e mulatos, que seria necessária para criar uma contra-ideologia capaz de neutralizar a manipulação exercida pelo dominador, ou seja, o significado das nossas expressões são articulados por inferências, logo, uma forma de barrar as inferências da branquitude seria justamente fortalecendo as múltiplas disposições da negritude. Em vez disso, há uma acomodação a esses valores, levando ao esvaziamento da consciência étnica e colocando esses indivíduos como meros objetos do processo histórico, social e cultural.

Ao contribuir enquanto fator preponderante do mito da democracia racial, a ideologia do branqueamento se torna uma regra implícita que orienta e justifica práticas sociais discriminatórias. Ela normaliza a hierarquização étnica, ao fazer parecer natural e inevitável que indivíduos mais próximos do "ideal" branco sejam mais valorizados e aceitos socialmente. Isso, por sua vez, perpetua a desigualdade racial e impede a mobilização coletiva contra a opressão racial. Assim, a ideologia do branqueamento, contribui para a estruturação da sociedade de maneira a sustentar e reforçar as desigualdades raciais. Ela não é frequentemente questionada porque está profundamente enraizada nas práticas e crenças cotidianas, funcionando como uma base a partir da qual outras percepções e comportamentos se desenvolvem. Dessa forma, ela mantém a dominação das elites brancas e a subordinação das populações não-brancas, ao mesmo tempo que impede o desenvolvimento de uma consciência crítica capaz de desafiar essa estrutura opressiva. (MOURA, 2021)

O sistema classificatório que o colonizador português impôs, criou a categoria de *mulato* que entra como dobradiça amortecedora dessa consciência. O mulato é diferente do negro por ser mais claro e passa a se considerar superior, assimilando a ideologia étnica do dominador, e servir de anteparo contra essa tomada de consciência geral do segmento explorado/discriminado. (MOURA, 2021, p.100)

Os mulatos, sendo percebidos como diferentes dos negros devido à sua pele mais clara, frequentemente internalizam a ideologia étnica do dominador. Esse processo de assimilação os leva a considerar-se superiores aos negros de pele mais escura. Consequentemente, os mulatos servem de anteparo contra a formação de uma consciência coletiva de identidade étnica entre os grupos explorados e discriminados. Ao se identificar mais com os valores do dominador, os mulatos contribuem para a perpetuação da hierarquia racial estabelecida pelo colonizador. Eles funcionam como intermediários que absorvem e reproduzem a ideologia dominante, o que impede a formação de uma solidariedade étnica robusta entre todos os indivíduos não brancos. Esse mecanismo contribui para a manutenção da estrutura social opressiva, na qual as desigualdades raciais são perpetuadas e naturalizadas. Assim, a categoria de mulato, como uma dobradiça dentro do sistema classificatório colonial, desempenha um papel fundamental na amortização e fragmentação da consciência étnica. Em vez de fomentar uma resistência coletiva contra a opressão racial, ela reforça as divisões internas entre os grupos racializados, garantindo a estabilidade e continuidade da dominação colonial. Dessa

maneira, a ideologia étnica do dominador é mantida e legitimada, dificultando a mobilização e a luta contra as desigualdades raciais.

(...) o pacto dos pardos ou daqueles que não eram lidos como negros retintos se constituía no meu crédito para que a máscara branca fosse dilatada na esperança de recobrir todas as brechas do meu rosto. Era quase uma adequação da alma à coisa. (ANDRADE, 2023, p.123)

O que Érico Andrade chama de “pacto dos pardos” não é explicitamente articulado, mas opera de maneira subjacente e tácita, moldando comportamentos e expectativas. Ele implica a adoção de uma "neutralidade branca", que exige que os pardos silenciados sobre questões raciais e aceitem ou sejam lenientes com práticas racistas para serem aceitos em certos espaços sociais, como uma escola de classe média. Esse pacto também contribui historicamente dentro do processo de consolidação do mito da democracia racial enquanto certeza fulcral, operando como condição implícita e amplamente aceita para a convivência social e a mobilidade dentro do sistema racial hierárquico. Ele estabiliza e reforça a estrutura racial existente, exigindo a conformidade e a adaptação das pessoas pardas aos valores e normas da branquitude.

(...) Só não era completa porque a branquitude nunca para a sua exigência, uma vez que nunca para de reafirmar os seus privilégios. Ela cobra uma espécie de neutralidade branca para me conceder um lugar ali naquela escola de classe média e que eu deveria pagar com o meu silenciamento racial ou com a minha leniência com as formas recreativas de racismo. (ANDRADE, 2023, p.123)

A aceitação desse pacto é raramente questionada porque é vista como uma necessidade para o avanço social. Além disso, a "neutralidade branca" imposta pelos detentores de privilégios é uma forma de assegurar a perpetuação dos benefícios da branquitude. Ao exigir o silêncio e a leniência das pessoas pardas, o pacto garante que os privilégios raciais permaneçam incontestados e que as desigualdades raciais sejam perpetuadas de forma sutil e sistêmica. O pacto dos pardos sustenta e reforça as estruturas raciais existentes, funcionando como um critério normativo que molda comportamentos e expectativas dentro da sociedade brasileira. Ele representa um componente essencial da ideologia racial que mantém os privilégios da branquitude intactos, culminando no resultado final de todo o processo de assimilação da negrura em suas múltiplas características desde África até os nossos dias. Isso permitiu que a ideia de uma democracia racial fosse construída, criando uma representação da sociedade que organizou e ainda organiza a vida do país com base em uma hierarquia étnica intencionalmente concebida e implementada por meio de um projeto conhecido como lusotropicalismo. Esse conceito foi inicialmente proposto por Gilberto Freyre, porém se

espalhou globalmente com o apoio do regime salazarista em Portugal e da ditadura militar empresarial no Brasil.

3 Lusotropicalismo, imagem de mundo (*Weltbild*) e formas de vida (*Lebensformen*)

Falar sobre o mito da democracia racial brasileira é, conseqüentemente, abordar as problemáticas do lusotropicalismo e a relação direta com o salazarismo em Portugal. Tal arcabouço conceitual foi utilizado para justificar a manutenção do império, a sua influência no neocolonialismo e a sua complexa colaboração com o regime de Salazar. A teoria do lusotropicalismo encabeçada por Gilberto Freyre foi apropriada como elemento-chave para a internacionalização da justificativa ideológico-institucional em defesa da manutenção do Império Colonial Português. A teoria enfatizou um novo tipo de civilização criada através da união simbiótica dos europeus com os povos tropicais, promovendo a assimilação cultural e uma nova forma de conhecimento sobre os trópicos. Este modelo teórico foi utilizado para apoiar a justificação da continuação do Império Colonial Português (PINTO, 2009).

Gilberto Freyre afirma que Portugal teria iniciado no século XV “um novo tipo de civilização” por causa de seu caráter de expansão “singularmente simbiótico de união de europeu com trópico”; e “ao lado desse novo tipo de civilização vir-se-ia desenvolvendo um novo tipo de conhecimento ou saber dos trópicos pelo europeu, para o qual se sugere a caracterização de lusotropicalismo” (FREYRE, 1960b: 69). Esse “novo” tipo de saber, que Freyre encontra na colonização lusa, “é um saber experimental”. (PINTO, 2009, p.12)

Freyre argumenta que a expansão portuguesa para regiões tropicais iniciou uma nova forma de civilização, diferente daquela encontrada na Europa. Essa civilização foi moldada pela interação entre o europeu e o ambiente tropical, resultando em práticas culturais e conhecimentos específicos. Freyre destaca que essa interação entre o homem luso e os povos tropicais resultou em práticas fraternas de assimilação cultural, que não eram etnocêntricas. Ele sugere que houve uma troca cultural mútua e uma capacidade de incorporação de elementos diversos, fundamentando uma nova forma de convivência e civilização. O sociólogo argumenta que esses elementos, como o saber experimental, a assimilação cultural e a fraternidade na interação entre diferentes grupos, foram fundamentais para o surgimento de uma nova civilização nas regiões tropicais colonizadas por Portugal. (PINTO, 2009)

O saber de experiência, um tipo de empirismo pragmático, que Freyre afirma já estar presente em Camões. Esse saber, criado na simbiose do homem luso com os povos tropicais, deu origem a práticas fraternas de assimilação.

Assimilação cultural e não etnocêntrica. Tais elementos haveriam de fundamentar o alvorecer de uma nova civilização. (PINTO, 2009, p.12)

Freyre contrasta a monocultura latifundiária e escravocrata, que tendia a extremar a sociedade em senhores e escravos, com os efeitos sociais da miscigenação. Enquanto a monocultura escravista fortalecia as divisões sociais e a aristocratização, a mistura racial promovia uma democratização social ao criar novas possibilidades de interação e mobilidade entre os diferentes grupos étnicos.

A teoria lusotropicalista de Gilberto Freyre teve um impacto significativo no panorama político e intelectual das sociedades insulares africanas, como Cabo Verde e São Tomé. Nessas sociedades, Freyre e suas obras foram recebidos com admiração e entusiasmo, simbolizados pela recepção com um “tapete vermelho”. A ideologia lusotropicalista, que enfatizava a miscigenação e assimilação cultural, repercutiu positivamente nestas sociedades insulares, onde uma mistura de culturas e raças já prevalecia devido a fatores históricos como a colonização e a escravatura. (LANGA, 2019)

A recepção do lusotropicalismo em Cabo Verde e São Tomé caracterizou-se por uma aceitação favorável das ideias de Freyre, que realçaram os aspectos positivos do colonialismo português e as relações harmoniosas entre colonizadores e colonizados. Esta ideologia foi utilizada pelo regime colonial português para mostrar a sua capacidade de adaptação e as suas supostas interações cordiais e fraternas com as populações indígenas.

Este reconhecimento público e institucional da obra de Freyre evidencia a influência de suas ideias na formação da identidade nacional brasileira e na promoção de uma imagem de harmonia racial que, segundo críticos, pode mascarar as desigualdades e tensões raciais persistentes na sociedade brasileira (LANGA, 2019). A repercussão do pensamento lusotropicalista consolidou a narrativa do mito da democracia racial, dificultando a conscientização e o combate às práticas racistas. Essa visão continua a influenciar as percepções e políticas raciais no Brasil, contribuindo para a perpetuação das desigualdades e injustiças sociais.

O mito da democracia racial brasileira é uma concepção que argumenta que o Brasil seria uma sociedade caracterizada pela harmonia e integração entre diferentes grupos étnicos, especialmente brancos, negros e indígenas. Essa ideia sugere que o país teria superado ou minimizado as tensões raciais e alcançado um nível de convivência pacífica e igualitária entre os diferentes recortes raciais da populações brasileira. A compreensão da democracia racial no Brasil mudou drasticamente ao longo do tempo,

passando por diferentes interpretações e críticas. Inicialmente, o mito da democracia racial era vista como um mito fundador da nação brasileira, que enfatizava o casamento inter-racial e a chamada harmonia. A partir da década de 1980, porém, o movimento negro começou a denunciar o mito da democracia racial como uma ideologia racista (GUIMARÃES, 2006).

Com o tempo, estudiosos e ativistas começaram a questionar a eficácia do mito da democracia racial na abordagem da desigualdade racial no Brasil. Houve uma mudança nas percepções do mito da democracia racial como mecanismo de integração dos negros na sociedade de classes do pós-guerra, mas com claras limitações em termos de inclusão e reconhecimento étnico-racial (GUIMARÃES, 2006).

Nos anos 1980 e 1990, a luta contra a discriminação racial se intensificou, culminando na adoção de leis antirracistas e multiculturalistas no Brasil. Essas mudanças refletiram uma crescente conscientização sobre as desigualdades raciais e a necessidade de políticas públicas mais inclusivas e igualitárias. Atualmente, o mito da democracia racial brasileira é cada vez mais questionado, com um cenário futuro que prevê a participação ativa de organizações negras e populares na formulação de políticas multiculturalistas, enquanto a ideologia do mito da democracia racial perde sua hegemonia. Essa evolução demonstra um movimento em direção a uma compreensão mais crítica e realista das questões raciais no Brasil (GUIMARÃES, 2006).

Os antropólogos abordaram o mito da democracia racial como um conjunto de valores com efeitos práticos, destacando sua influência nas práticas sociais e individuais. Antes de ser considerado apenas uma "falsa consciência", o mito foi reconhecido como um conjunto de valores que impactam as interações e relações sociais. Nesse sentido, o mito da democracia racial não pode ser simplesmente interpretado como uma ilusão, pois tem efeitos concretos na sociedade, e esses mesmos efeitos precisam ser revistos urgentemente. Os valores associados à democracia racial, como a ideia de harmonia racial e miscigenação, influenciam as percepções e comportamentos das pessoas, moldando suas atitudes em relação à raça e às relações inter-raciais. (GUIMARÃES, 2006).

Portanto, os antropólogos enfatizam que o mito da democracia racial não é apenas uma crença sem consequências, mas sim um conjunto de valores arraigados na sociedade brasileira, que moldam as práticas cotidianas e contribuem para a manutenção de desigualdades raciais e sociais, ou seja, o mito da democracia racial carrega em si forte teor normativo. Essa perspectiva destaca a importância de compreender não apenas a

dimensão simbólica do mito, mas também seus impactos concretos nas dinâmicas sociais e nas relações de poder (GUIMARÃES, 2006). É justamente essa repercussão direta no cotidiano do povo (principalmente do povo preto), que nos interessa aqui. É o papel de normatividade que o mito da democracia racial brasileira desempenha no dia a dia das pessoas que, em determinado momento, passam a acreditar que em nosso país todas as raças existentes, principalmente pretos, brancos e indígenas, viveriam em constante comunhão. Entendemos por normatividade a capacidade de articular significado, por exemplo: o uso da proposição “no Brasil não existe racismo” fixa/impõe um significado, uma convicção. Questionar a existência de racismo no Brasil foi, durante muito tempo um ato de insanidade, até mesmo na atualidade. Por mais que seja notório para boa parte da população que o racismo é condição estruturante da sociedade brasileira, ainda existe quem seja resistente a essa ideia. Nesse sentido, normatividade são os “(...) critérios a partir dos quais avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas.”

Wittgenstein apresenta o conceito de "imagem de mundo" (*Weltbild*) como um conjunto de crenças e pressupostos subjacentes que formam a base para nossas práticas e linguagem. Assim como nossas certezas fulcrais, nossa imagem de mundo são proposições tão fundamentais que raramente são questionadas, e que estruturam nossa percepção e interação com o próprio mundo. A "imagem de mundo" não é simplesmente uma concepção sobre o mundo, mas uma estrutura de crenças que guia o comportamento linguístico e prático de uma comunidade. Wittgenstein compara esta imagem de mundo a uma mitologia, que não é avaliada pela sua correção objetiva, mas pela sua função em guiar ações e convicções dentro de uma comunidade (PICH, 2015). A imagem de mundo serve como o pano de fundo transmitido culturalmente, e dentro deste pano de fundo estão as "regras de jogo" que moldam o comportamento e a compreensão do mundo. “As proposições que descrevem esta imagem de mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo. E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas” (SC §95). Essas regras não são necessariamente expressas, mas são inerentes às práticas cotidianas e à linguagem usada pela comunidade.

A "imagem do mundo" não é algo que escolhemos deliberadamente, mas sim algo que é, em grande parte, imposto sobre nós, ou simplesmente herdada. Isso implica que as considerações fundamentais e os pressupostos básicos que orientam nossas vidas e percepções não são selecionados por meio de um processo racional de escolha entre

opções variadas. Em vez disso, essas imagens do mundo são adquiridas de maneira contingente, ou seja, são resultado de situações históricas, culturais e sociais específicas às quais de acordo com essa perspectiva, uma imagem de mundo não pode ser considerada verdadeira ou falsa no sentido tradicional, porque ela constitui o pano de fundo normativo a partir do qual todas as atividades de investigação, julgamento e afirmação são realizadas. Em outras palavras, as imagens de mundo são o substrato sobre o qual construímos nosso entendimento do mundo e nossa interação com ele. Elas apresentam as regras e critérios implícitos que guiam nossas práticas. (MOTA, 2021)

Analogamente, o mito da democracia racial no Brasil pode ser visto como algo que funda uma imagem de mundo. Este mito sustenta a crença de que o Brasil é uma sociedade onde as relações raciais são harmoniosas e igualitárias, apesar das evidências de discriminação e desigualdade racial. Como uma imagem de mundo, o mito da democracia racial se comportou durante muito tempo como uma proposição objetiva que não poderia ser diretamente verificada ou refutada, mas uma crença enraizada que até os nossos dias guia o comportamento social e as interações raciais no país. O mito da democracia racial opera como uma certeza fulcral na sociedade brasileira. Ele serve como uma regra não expressa que orienta as expectativas e ações dos indivíduos, perpetuando a ideia de que as oportunidades e os direitos são iguais para todos, independentemente da raça. Esta crença é tão fundamental que muitas vezes passa despercebida e não é questionada, pois é considerada uma parte natural e evidente da realidade social. Assim, a crença no mito da democracia racial funciona como uma base sobre a qual se estabelecem normas de ação e reação ao mundo. Ela permite que a sociedade brasileira mantenha uma narrativa de harmonia racial enquanto esconde as desigualdades e discriminações reais. Esta imagem de mundo, como qualquer mitologia, molda as decisões e convicções das pessoas, não primariamente com base na verdade objetiva, mas com base em uma estrutura culturalmente transmitida que define o que é considerado normal e aceitável.

Uma característica central do racismo no Brasil é a classificação discriminatória baseada na aparência (cor da pele) e no status social, mais do que em uma ideologia explícita de supremacia racial como nos Estados Unidos. Essa particularidade é uma herança do mito da democracia racial, pois a construção dessa narrativa busca ocultar as posições raciais estruturais ao disfarçá-las sob a aparência de harmonia racial e mobilidade social. Sodré, em *O Fascismo da Cor*, argumenta que, no Brasil, a branquitude

atua como um paradigma que organiza as relações sociais, não necessariamente como uma ideologia supremacista declarada, mas como um modelo normativo. A brancura está associada à superioridade, ao poder e ao status, tornando-se o ideal a ser alcançado. Entretanto, ao invés de operar por meio de uma segregação racial, como no apartheid ou nas leis de segregação dos Estados Unidos, o racismo brasileiro está profundamente enraizado nas dinâmicas de aparência e classe. Isso cria a ilusão de que as barreiras raciais podem ser superadas pela ascensão social ou pela proximidade com os padrões de branquitude, seja na cor da pele, seja nos comportamentos culturais (SODRÉ, 2023). Ao centrar-se nas aparências e no status social, a mito da democracia racial mascara as hierarquias raciais estruturais, promovendo a ideia de que o racismo é um problema individual e não sistêmico. Por exemplo, ao associar a brancura ao sucesso e ao poder, e ao sugerir que a miscigenação diluiu as barreiras raciais, o mito perpetua a ideia de que as desigualdades raciais são resultantes de falhas individuais ou culturais dos negros, e não de uma estrutura racista que privilegia a branquitude. Além disso, ao reduzir o racismo a questões de aparência e status, a imagem do mundo do mito da democracia racial impede a formação de uma consciência crítica racial. As pessoas negras são frequentemente levadas a acreditar que o racismo pode ser superado individualmente, através da conformidade aos padrões de branquitude, ou que se distanciam da valorização de sua própria identidade e história racial. Isso reforça um ciclo de alienação, no qual a busca por recursos sociais perpetua a reprodução das características raciais.

Existe uma certa resiliência e a adaptabilidade do racismo enquanto estrutura ideológica e prática social, mesmo em contextos onde ele é formalmente rejeitado como válido ou legítimo. Embora o racismo seja explícito em muitos casos, ele pode perder sua legitimidade histórica e científica (como aconteceu com o abandono das teorias raciais tidas como científicas do século XIX), e mesmo assim ele continua profundamente enraizado no "meio vital" que o gerou — ou seja, nas estruturas sociais, culturais e simbólicas que moldam as interações humanas (SODRÉ, 2023). Assim como a “imagem mistificada” dita por Quijano acerca do colonialismo, o racismo a brasileira e o mito da democracia racial, criaram historicamente e ideologicamente uma espécie de membrana inabalável, inquestionável e impermeável acerca do gradiente de cores que determina socialmente o futuro da população.

Sodré aponta para a capacidade do racismo de se transformar e se alojar em formas sociais mais sutis e implícitas, como representações culturais, discursos cotidianos e

práticas institucionais, onde continua a operar de maneira eficaz. Esse "meio vital" consiste em hábitos, crenças, valores e afetos que sustentam e reproduzem uma posição racial, mesmo que o racismo não seja mais articulado como um discurso explícito de supremacia. Essas formas sociais permitem que o racismo prospere de maneira subterrânea, alimentando a crença na inferioridade do "Outro" racializado e perpetuando as desigualdades de forma naturalizada.

(...) um saber anacrônico como o que está reconhecidamente implícito no racismo pode perder validade histórica, mas ainda assim deixar intacto o meio vital em que foi gerado e alojar-se numa forma social, onde prosperam representações e afecções sociais capazes de alimentar as crenças sobre a inferioridade humana do Outro. (SODRÉ, 2023, p.89)

A “inferioridade do Outro”, no caso, refere-se à construção simbólica que desumaniza indivíduos ou grupos com base em critérios raciais. Essa construção não depende mais de uma validação científica ou explícita, mas é sustentada por práticas cotidianas, representações midiáticas e padrões institucionais que reforçam estereótipos e posições raciais. Por exemplo, a criminalização de corpos negros, a exclusão de narrativas negras no sistema educacional e as representações desumanizantes na cultura popular são formas de racismo que operam dentro desse "meio vital" indicado por Sodré. O racismo não é apenas um discurso anacrônico, mas uma estrutura viva que se adapta ao longo do tempo para continuar exercendo sua função de manutenção das desigualdades raciais. Essa adaptabilidade torna o racismo particularmente resistente às mudanças sociais e legais, perpetuando-se mesmo em sociedades que proclamam a igualdade racial ou que rejeitam formalmente o racismo.

(...) A sociedade escravista foi extinta no Brasil pela Lei Áurea (1888), mas a forma social escravista permanece até os dias de hoje. Supomos, portanto, (1) uma diferença entre o conceito de sociedade e o de forma social, sustentando que (2) a forma ultrapassa a materialidade da sociedade escravista, ao mesmo tempo em que mantém culturalmente a sua substância hegemônica, que é a colonialidade. (SODRÉ, 2023, p.91)

A "sociedade escravista" refere-se a um arranjo socioeconômico específico, caracterizado pela exploração direta de pessoas negras como força de trabalho escravizada, sustentada por um arcabouço legal e político que normalizava a desumanização desses indivíduos. Essa sociedade foi desmantelada com a Lei Áurea, mas o conceito de "forma social" transcende esse arranjo formal. A *forma social* escravista diz respeito aos padrões de pensamento, relações de poder e dinâmicas culturais que estruturaram a sociedade durante o período escravista e que continuarão a influenciá-la mesmo após a abolição. Essa forma social se manifesta nas práticas cotidianas, valores e

instituições que perpetuam a marginalização e a subordinação das pessoas negras, refletindo a manutenção de uma lógica racializada de organização social. Embora a escravidão tenha sido abolida formalmente, o racismo estrutural, a exclusão econômica e a desumanização simbólica continuam a operar, evidenciando como a *forma social* transcende a materialidade da sociedade escravista. E isso só é possível graças a imagens mistificadoras da realidade criada pelo mito da democracia racial.

A colonialidade, desenvolvida anteriormente a partir do pensamento de Aníbal Quijano, explica a continuidade das lógicas coloniais nas sociedades pós-coloniais. No caso brasileiro, a colonialidade é uma substância hegemônica que dá sustentação à forma social escravista. Ela se manifesta na manutenção de posições raciais, na desvalorização das culturas negras e indígenas, e na exclusão sistemática das populações racializadas dos espaços de poder e decisão. A colonialidade perpetua a naturalização das desigualdades herdadas do período escravista, apresentando-as como resultado de fatores individuais ou culturais, em vez de reconhecê-las como consequências de um sistema histórico de opressão. Essa lógica está presente em diversas esferas, como no mercado de trabalho, onde os negros continuam a ocupar posições majoritariamente subalternas, e no sistema penal, que criminaliza desproporcionalmente os corpos negros. Nesse sentido, a impossibilidade reacionária de voltar ao passado escravista, acaba permitindo as elites brancas a única forma possível de se reproduzir o modo de produção escravocrata no presente: criando imagens de mundo.

A *forma social escravista* permanece operante na sociedade brasileira pós-abolicionista, moldando tanto a estrutura social quanto os ideais imaginados pelas elites. O racismo, a partir dessa perspectiva, pode ser entendido como uma expressão do sonho elitista, que busca eliminar as marcas visíveis e culturais da escravidão, enquanto preserva as desigualdades estruturais que mantêm os antigos padrões de exclusão e dominação. Essa visão é articulada por meio de um processo simbólico e ideológico que legitima a marginalização do povo negro sob a máscara de uma sociedade abrangente e racialmente harmônica. Nesse sentido, o "sonho elitista" de uma sociedade depurada das "manchas da escravidão", como descrito por Ruy Barbosa, é um esforço para negar as consequências históricas do sistema escravista, ao mesmo tempo em que perpetua as desigualdades que ele gerou. Essa busca por um "além societário" reflete uma tentativa de construção de uma identidade nacional que exclui a negritude e sua contribuição histórica, cultural e social. O racismo, nesse contexto, torna-se um mecanismo que sustenta esse projeto de

exclusão. Ele funciona como o "espelhamento social" de um ideal onde a diversidade racial e cultural é suprimida, e a branquitude é naturalizada como norma de pertencimento e cidadania. Essa lógica elitista não apenas desvaloriza a identidade negra, mas também justifica sua exclusão por meio de narrativas que associam progresso e civilização à branquitude.

Em vez de uma segregação explícita, como nos Estados Unidos, o Brasil atualizou políticas e práticas que, de forma velada, mantiveram os negros em posições subalternas. Essas estratégias incluem a negação de direitos básicos, a falta de acesso à educação e a ausência de políticas de acessórias efetivadas no período pós-abolição. Esse processo reforça a ideia de que a abolição formal não representa a inclusão plena dos negros na sociedade brasileira, mas, sim, uma reconfiguração das formas de exclusão.

“A forma social escravista é de fato o modo como a sociedade pós-abolicionista sonha com um "além" societário. O sonho produz imagens do mundo O racismo é o espelhamento social do sonho elitista de uma sociedade com um povo uno e depurado da "mancha da escravidão" (expressão de Ruy Barbosa)” (SODRÉ, 2023, p.91). A conexão entre o "sonho elitista" e as "imagens do mundo" nos remete de volta ao conceito de *Weltbild* (imagem de mundo) de Wittgenstein, que descreve as certezas implícitas que moldam nossas práticas e crenças. No caso brasileiro, a forma social escravista continua a operar como uma imagem de mundo que orienta as relações sociais e políticas, legitimando o racismo estrutural e a exclusão da população negra. Essa imagem de mundo, criada e perpetuada pelas elites, busca apagar as identidades negras e indígenas, promovendo uma ideia de nação que privilegia a branquitude como símbolo de progresso e modernidade.

O conceito de raça foi instrumentalizado para implementar a exploração e a dominação em sociedades escravistas, como a brasileira. A exploração do trabalho gratuito e a subjugação de corpos dependem da criação de uma narrativa que naturaliza essas práticas, e a ideia de raça surgiu como uma construção ideológica central para sustentar esse sistema. A raça não é uma categoria objetiva ou natural, mas uma representação forjada a partir de conceitos falsos, desenhados para legitimar posições e fronteiras sociais. A sociedade escravista precisa de uma base conceitual que torne "natural" e moralmente aceitável a exploração de corpos escravizados. Para isso, foram elaborados discursos que associavam características biológicas, como a pigmentação, a uma suposta inferioridade intelectual e moral de determinados grupos. Quando essas

características não eram suficientes ou claras, a raça era simplesmente inventada. Essa invenção não se limitou ao campo biológico, mas se estendeu ao político e cultural, criando fronteiras artificiais que serviram para desumanizar o "Outro" e consolidar o domínio sobre ele (SODRÉ, 2023). O racismo, portanto, é uma ferramenta que transforma essa construção em um sistema de opiniões e práticas sociais. Ele estabiliza a exploração e a desigualdade por meio de representações simbólicas que perpetuam a ideia de que certos grupos humanos são naturalmente inferiores ou destinados à subordinação. Essas representações, internalizadas por meio de discursos religiosos, científicos e culturais, tornam-se parte do "imaginário social" que sustenta a estrutura escravista. (SODRÉ, 2023)

A criação de fronteiras raciais é uma estratégia para neutralizar politicamente os grupos subjugados, impedindo que eles reivindiquem direitos ou resistam à opressão. Ao categorizar pessoas como pertencentes a uma raça inferior, a sociedade escravista desqualificava suas demandas políticas e sociais, privando-as de agência e reconhecendo enquanto sujeitos plenos. Essas fronteiras não são apenas simbólicas; elas se materializam em formas de exclusão institucional, como no acesso à educação, ao trabalho e à cidadania. Mesmo após o fim formal da escravidão, essas fronteiras continuaram a operar, perpetuando a marginalização dos negros e outras populações racializadas. A ideia de raça, embora desacreditada cientificamente, ainda é amplamente utilizada como uma ferramenta de controle social, moldando práticas discriminatórias e sustentando o racismo estrutural (SODRÉ, 2023). Esse processo de construção da raça como justificativa ideológica para a exploração está intimamente ligado ao conceito de *colonialidade* de Aníbal Quijano e à ideia wittgensteiniana de *Weltbild* (imagem de mundo). A colonização criou um sistema de poder que naturalizou a inferioridade de certos grupos como base para sua exploração, enquanto as imagens do mundo que sustentam essas crenças racistas foram institucionalizadas e transmitidas culturalmente. Essas imagens do mundo funcionam como certezas normativas que estruturam a percepção social, tornando a discriminação racial uma prática "naturalizada" e raramente questionada.

A *forma social escravista*, embora oficialmente rejeitada pela sociedade moderna, continua a moldar atitudes e práticas que perpetuam a desumanização e a marginalização da população negra. Durante o regime escravista, a exploração do trabalho escravo foi justificada legal e culturalmente, sendo considerada natural. Hoje, essa exploração é formalmente condenada como uma "barbaridade", mas as representações negativas

construídas sobre africanos e seus descendentes permanecem enraizadas na sociedade, sendo reinterpretadas para explicar novas formas de exclusão. Um exemplo citado por Sodré é a “preguiça” atribuída ao negro. Durante a escravidão, a exclusão ao trabalho proposta foi uma forma de resistência à exploração. No entanto, essa atitude foi reinterpretada pela sociedade pós-escravista como um traço intrínseco e negativo, usado para justificar a exclusão de negros do mercado de trabalho ou para culpabilizá-los pela sua marginalização econômica. Esse processo de estigmatização transfere a responsabilidade pelas desigualdades estruturais da sociedade para os indivíduos negros, desconsiderando o contexto histórico de opressão. Outro ponto central é a transição da violência explícita da escravidão para formas mais latentes e institucionalizadas no presente (SODRÉ, 2023). A tortura física e explícita do escravo pode ter sido abolida, mas a violência contra corpos negros permanece, agora exercida por meio da repressão policial e de outras formas de controle institucional. Sodré ilustra como o racismo estrutural se adapta, preservando a subjugação da população negra sob novas roupas. A repressão policial, por exemplo, é uma manifestação contemporânea dessa continuidade, muitas vezes legitimada por estereótipos raciais que associam corpos negros ao perigo, à criminalidade e à desordem.

O racismo brasileiro está genealogicamente próximo desta forma de vida: é um fascismo da cor. Assim, categorizar a forma social escravista como um jogo de linguagem significa aproximar uma noção pertinente ao campo teórico do pensamento social - forma social - de noções da filosofia de Wittgenstein, para sustentar que as duas categorizações se reúnem na possibilidade comum de descrever atividades e processos destinados a servir direta ou indiretamente a alguma finalidade humana. (SODRÉ, 2023, p.153)

O conceito de "fascismo da cor" no Brasil, como destacado na citação, se refere a uma forma de exclusão e violência racial que compartilha semelhanças com o fascismo clássico, especialmente no que diz respeito à hierarquização e à marginalização de determinados grupos com base em suas características raciais. Embora o racismo brasileiro não se configure exatamente como o fascismo europeu, com suas práticas explicitamente violentas e totalitárias, o Brasil compartilha com esses regimes uma lógica de controle, discriminação e subordinação de uma parte significativa da população, no caso, a população negra. O "fascismo da cor", portanto, descreve uma forma de controle social racializado que opera, muitas vezes, de maneira mais sutil, mas igualmente perniciosa e estruturante. Sodré, ao evocar a ideia de "fascismo da cor", conecta o racismo brasileiro às características das formas históricas do fascismo, como fazem Franco, Salazar e Mussolini. Essas variantes fascistas incluem "semelhanças de família" no

sentido wittgensteiniano, ou seja, traços comuns que se aproximam, como o autoritarismo, a exclusão e a violência sistêmica, embora se adaptem a contextos históricos e culturais específicos.

Na filosofia de Wittgenstein, um jogo de linguagem é um conjunto de práticas que combinam linguagem e ações, operando dentro de uma própria gramática e dependente de um contexto compartilhado. Esses jogos estruturam a maneira como significados são atribuídos, certezas são alternativas e as relações sociais são organizadas (SOARES, 2024). Aplicado à forma social escravista, isso significa que as práticas racistas e as posições sociais que emergiram da escravidão podem ser entendidas como um "jogo" que molda interações, percepções e normas, mantendo-se como uma lógica subjacente mesmo após a abolição da escravidão. Esse jogo de linguagem funciona ao transmitir normas e valores racializados de forma implícita e contínua, estruturando o racismo como uma prática social aceita, ainda que não explicitamente declarada. Assim como Wittgenstein aponta que os jogos de linguagem são sustentados por regras tácitas e certezas inquestionadas, a forma social escravista cria uma gramática de exclusão que organiza o racismo estrutural no Brasil.

Ao aplicar o conceito de "jogo de linguagem" ao racismo brasileiro e classificá-lo como fascismo da cor, podemos entender como essas formas de opressão operam dentro de um sistema de práticas sociais que são aprendidas e transmitidas de geração em geração. O racismo brasileiro não é apenas uma ideologia explícita, mas um conjunto de práticas e interações que são moldadas e perpetuadas por normas culturais e sociais específicas. Wittgenstein sugere que os jogos de linguagem não são neutros; eles servem a propósitos humanos ao organizar práticas e significados em torno de objetivos compartilhados. No caso do racismo brasileiro, a forma social escravista e suas variantes contemporâneas podem ser vistas como jogos de linguagem destinados a sustentar a exclusão racial e a dominação da branquitude. Essas práticas são "jogos" porque não dependem de uma justificativa explícita ou de um sistema lógico formal, mas operam com base em normas tácitas que estruturam a vida social.

A sociedade escravista não foi apenas uma estrutura econômica, mas uma configuração social e cultural profundamente enraizada em um sistema de representações e práticas cotidianas. A escravidão não era apenas uma questão de propriedade de seres humanos, mas uma construção simbólica e cultural que desumanizava o negro, associando-o a um status inferior. Esse jogo de linguagem foi fundamental para a

construção da identidade nacional brasileira, pois ajudou a estabelecer as divisões raciais e as fronteiras sociais que ainda persistem hoje. A forma social escravista não isolada com a abolição formal, mas continua a operar de maneira velada, perpetuando um racismo estrutural que ainda condiciona as relações sociais no Brasil.

Os jogos de linguagem (*Sprachspiele*) são modos específicos de usar a linguagem que estão ligados a contextos práticos, normas e costumes. Esses jogos de linguagem são sustentados pelas formas de vida, ou seja, os conjuntos de práticas, valores e modos de ser compartilhados por uma comunidade. Assim, o significado não é algo fixo ou transcendental, mas depende do uso e das práticas sociais que dão sentido às palavras e ações. Essas formas de vida, enquanto fundações das práticas linguísticas, incluem comentários primais e afetivos que precedem a formulação de conceitos ou proposições (SZUNDY, 2009). Por exemplo, o choro de um bebê ou o gesto de estímulo para algo são reações pré-linguísticas que estabelecem os alicerces para formas mais complexas de comunicação. Para Wittgenstein, essas reações naturais são indispensáveis para entender como a linguagem funciona e como ela está ligada à existência humana. (SZUNDY, 2009)

(...) sob a ótica wittgensteiniana, linguagem é conduta social, logo, a significação de palavras, gestos e comportamentos se esclarece em sua ligação com práticas pré-linguísticas. Ou seja, o uso de um meio de expressão qualquer se baseia em reações primais ou simplesmente afetivas, que são as formas de vida (Lebensformen) apontadas pelo filósofo analítico. (SODRÉ, 2023, p.154)

O significado é inseparável do uso e das práticas sociais que o moldam. Compreender uma expressão linguística implica compreender o contexto em que ela é usada, bem como as formas de vida que se tornam significativas. Essa perspectiva desloca a análise filosófica da linguagem de uma abordagem formal e abstrata para uma visão pragmática, que considera o papel central das práticas sociais, culturais e históricas no funcionamento da linguagem. A análise wittgensteiniana sugere que as formas de vida são constitutivas tanto do comportamento humano quanto da linguagem. O que pensamos, sentimos e expressamos está integrado às práticas sociais que seguem regras implícitas ou explícitas. Assim como a linguagem depende de regras para funcionar dentro de um contexto social, as vivências psíquicas também são moduladas por essas normas, tornando-se inteligíveis dentro de uma rede compartilhada de significados. Por exemplo, uma expressão de emoções como alegria, tristeza ou raiva não é um ato puramente individual, mas está inserida em um conjunto de práticas e expectativas sociais. O choro, o riso ou um gesto de frustração têm significados específicos dentro de

uma cultura ou contexto social e só podem ser compreendidos dentro dessas regras compartilhadas. A vivência psíquica, portanto, não é apenas uma experiência interna, mas uma conduta que se manifesta e é regulada pelas formas de vida.

Para Wittgenstein, a vivência psíquica não é algo puramente interno ou isolado, mas uma manifestação inserida em práticas compartilhadas, que seguem regras e contextos sociais específicos. Isso implica que até mesmo nossas experiências subjetivas estão ligadas a formas sociais organizadas e normativas, funcionando de maneira semelhante à linguagem, que é estruturada por regras de uso. “(...) a vivência psíquica é parte de uma forma. Isto significa que ela é uma conduta, tão submetida a regras de uso quanto a palavra pela linguagem. (...)” (SODRÉ, 2023, p.154). Wittgenstein associa a linguagem a jogos que seguem regras específicas para ordenar a multiplicidade de elementos que interagem nas práticas sociais. Essas regras, no entanto, não são fixas ou universais, mas emergem das formas de vida de cada comunidade. Ele descreve essas interações como "semelhanças de família", em que os elementos linguísticos e sociais não têm uma essência única, mas articulações características que se cruzam e se sobrepõem. Analogamente, as formas sociais compreensivas descritas no texto seguem a mesma lógica: elas conectam interioridade e exterioridade em um sistema de práticas que organiza e dá sentido à multiplicidade de comportamentos e vivências humanas. Assim, tanto as formas sociais quanto as formas de vida wittgensteinianas pressupõem um conjunto de regras que tornam inteligíveis as ações e expressões humanas, sejam elas linguísticas ou psíquicas.

Numa imagem idealtípica, o racista americano seria um sulista com o laço do carrasco na mão, disposto a enforcar um negro na árvore mais próxima. Já o idealtípico racista brasileiro é um homem capaz de manter duas conversas ao mesmo tempo: em uma, pública, ele é um cristão disposto a abraçar a diferença; na outra, privada, ele deseja que o negro permaneça em seu lugar servil. É que a forma social escravista não apenas nega a pessoa do negro como nega igualmente o racismo. Ou seja, o racismo não ousa confessar o seu nome: existe, mas silencia a sua presença. (SODRÉ, 2023, p.162)

No Brasil, o racismo é caracterizado por sua dualidade: em público, as elites e setores da sociedade adotam um discurso de igualdade racial, muitas vezes sustentado pelo mito da democracia racial, que afirma a harmonia entre as raças no país. Contudo, em contextos privados, o racismo se manifesta em práticas que reforçam a subordinação social e econômica da população negra, mantendo-a em posições de marginalização. Essa ambivalência reflete um traço distintivo da forma social escravista brasileira, que naturalizou a posição racial ao mesmo tempo em que ocultava suas bases estruturais. Essa

negação sistemática do racismo no discurso público brasileiro é uma das formas pelas quais a forma social escravista continua a operar. O racismo “não ousa confessar o seu nome”, isto é, ele é interrompido de forma velada, mascarado por narrativas de harmonia racial que escondem as desigualdades históricas e as práticas discriminatórias. Essa estratégia de invisibilização não apenas dificulta o enfrentamento direto do racismo, mas também perpetua sua naturalização e reprodução. Por outro lado, a negação do racismo como características estruturais impede que a sociedade brasileira lidere de forma honesta e crítica com as desigualdades raciais. Essa negação, sustentada por narrativas como a democracia racial, desvia o foco das posições raciais e transfere a responsabilidade para os indivíduos, desconsiderando o impacto das estruturas históricas e institucionais.

A negação simultânea da humanidade plena do negro e da existência do racismo é um mecanismo central para a manutenção do status quo racial no Brasil. O negro, historicamente associado ao trabalho servil e à subalternidade, é visto como pertencente a um lugar social específico que deve ser mantido. Essa ideia, que remonta ao período escravista, é atualizada no racismo estrutural contemporâneo, em que os negros continuam a ocupar majoritariamente posições de marginalização social e subalternização econômica.

“A proposição (wittgensteiniana) da língua como forma de vida aplica-se perfeitamente à caracterização da boçalidade no grupo escravizado” (SODRÉ, 2023, p.171). A falta de domínio da língua portuguesa por parte dos escravos “boçais” não era apenas um marcador de exclusão social, mas também uma ferramenta de desumanização e controle. Sem acesso à língua dominante, os escravos eram mantidos em uma condição de “boçalidade”, o que dificultava sua integração ao sistema social e os tornava ainda mais vulneráveis às dinâmicas de exploração. A linguagem funcionava como uma barreira simbólica e prática que impedia o acesso aos recursos necessários para resistir à opressão ou negociar melhores condições de vida.

A escamoteação criminosa tornava-se, assim, estrutural em plena sociedade escravagista. “Esses escravos ilegais estão a todo momento e por toda parte em presença das autoridades brasileiras, mas eles não são vistos”, foi o comentário irônico de um cônsul britânico. (SODRÉ, 2023, p.171)

Essa exclusão linguística também contribuiu para a invisibilidade social dos “escravos boçais”, como destaca o comentário irônico do cônsul britânico. Embora a presença de escravos ilegais fosse óbvia, eles não eram “vistos” pelas autoridades ou pela sociedade dominante. Essa invisibilização reflete uma dinâmica estrutural em que os

escravizados eram percebidos não como sujeitos, mas como objetos de exploração, cuja humanidade era sistematicamente negada.

“Sem domínio da língua portuguesa, sem letramento, sem educação, portanto, quanto mais boçal, era fácil que um escravo fosse "seduzido" (termo corrente nos registros policiais) por negros forros com fins de realocação junto a outros senhores.” (SODRÉ, 2023, p.171). Uma referência à "sedução" de “escravos boçais” por negros forros evidencia um aspecto crucial da dinâmica escravista: mesmo dentro de uma estrutura de opressão severa, havia práticas de resistência e reorganização por parte dos próprios negros. Os forros, ao utilizarem seu domínio da língua e sua maior integração social, atuaram como agentes subversivos, ajudando a realocar “escravos boçais” em busca de melhores condições. Essa prática, descrita como "escamoteação criminoso", revela como os escravos e forros encontrados em brechas dentro do sistema para desafiar as normas impostas pela sociedade escravista. Nesse contexto, a exclusão linguística dos “boçais” também era uma ferramenta de manutenção do controle social. Ao mantê-los à margem das formas de vida compartilhada, os senhores de escravos garantem que sua capacidade de resistência fosse limitada. Ao mesmo tempo, a prática de realocação promovida pelos forros mostra como a linguagem e as formas de vida compartilhadas poderiam ser usadas como ferramentas de resistência contra o sistema escravista.

3.1 Mito da democracia racial, desacordos profundos e contracolonialismo

Gilberto Freyre, em sua obra "Casa-Grande & Senzala" (1933), foi um dos principais intelectuais a influenciar a construção do mito da democracia racial no Brasil. Ele destacou a ideia da harmonia racial e da miscigenação como elementos fundamentais da identidade nacional, argumentando que a mistura de raças no Brasil teria criado uma sociedade mais igualitária e integrada (GUIMARÃES, 2006).

Freyre foi um dos principais defensores e articuladores desse conceito, que influenciou profundamente o debate sobre as relações raciais no Brasil. Uma das contribuições mais marcantes de Freyre foi sua valorização da miscigenação racial como um elemento central na formação da identidade brasileira. Ele argumentava que a mistura de diferentes grupos étnicos, como brancos, negros e indígenas, teria gerado uma sociedade mais tolerante e integrada, onde as fronteiras raciais seriam menos rígidas do que em outras sociedades. Freyre destacou o sincretismo cultural no Brasil, especialmente na religiosidade e nas práticas culturais afro-brasileiras, como o candomblé. Ele via essa integração cultural como um aspecto positivo da identidade nacional, contribuindo para

essa convivência mais harmoniosa entre diferentes grupos étnicos. Em suas análises, Freyre enfatizava a cordialidade e a tolerância dos brasileiros, especialmente através das relações interpessoais e a convivência cotidiana. Ele via essas características como evidências de uma democracia racial implícita, onde as tensões raciais seriam menos agudas do que em outros contextos.

Freyre também criticou a ideia de uma hierarquia racial fixa, comumente encontrada em teorias racistas e discriminatórias. Ele argumentava que no Brasil, as fronteiras raciais eram mais permeáveis e flexíveis, permitindo uma maior integração e mobilidade social entre os diferentes grupos étnicos. A obra de Freyre teve um impacto significativo na formação da identidade nacional brasileira, influenciando não apenas o debate acadêmico, mas também a cultura e a política do país.

Freyre's optimistic view on Brazil as a nation that had overcome racism on the basis of a multiracial identity concept garnered international recognition through Stefan Zweig's *Brazil: Land of the Future* (1941). In 1948, Freyre was invited by UNESCO to elaborate on his thesis so that it could serve as a model of world peace and to combat policies of racial segregation in the United States and apartheid in South Africa. Confirming the immense popularity of his work, the famous Manguera samba group chose *Casa-grande & senzala* as its theme for the 1962 Carnival parade in Rio de Janeiro (Fonseca 674–81). (DEWULF, p.97, 2016)

Esse trecho do artigo "New man in Tropics" (2014), do professor Jeroen Dewulf, da Universidade de Berkeley, nos informa como a repercussão internacional do pensamento e obra de Gilberto Freyre moldaram a forma não apenas como os brasileiros viam a questão racial, mas como toda a comunidade internacional enxergava o multiculturalismo brasileiro. A escolha da escola de samba Manguera, um grupo cultural historicamente ligado à população afro-brasileira e à comunidade do samba, para enaltecer a obra "Casa-Grande & Senzala" de Gilberto Freyre no desfile de Carnaval de 1962, ilustra uma complexa dinâmica de internalização e reprodução do mito da democracia racial. A obra de Freyre, apesar de sua abordagem otimista e celebratória da mestiçagem brasileira, reforça uma visão idealizada das relações raciais que mascara as desigualdades e injustiças históricas sofridas pelos afro-brasileiros. Ao adotar "Casa-Grande & Senzala" como tema, a Manguera inadvertidamente contribuiu para a perpetuação do mito da democracia racial, ignorando a realidade da discriminação e da opressão racial. Esse gesto pode ser visto como uma forma de cooptação cultural, onde grupos racializados são levados a celebrar uma narrativa que, de fato, legitima e perpetua as estruturas de poder e exclusão racial. Essa internalização do mito da democracia racial se tornou um padrão normativo dentro da sociedade brasileira.

A ideia de que o Brasil é uma nação pós-racial e harmoniosamente mestiça foi promovida em diversas esferas culturais, políticas e educacionais, contribuindo para a negação e minimização das questões raciais. Essa narrativa, institucionalizada e amplamente aceita, serve para desviar a atenção das profundas desigualdades raciais e das práticas de racismo estrutural que persistem no país. Ao abraçar essa visão idealizada, a sociedade brasileira frequentemente falha em reconhecer e enfrentar os problemas reais de racismo. Em vez de promover a verdadeira igualdade racial, a celebração do mito da democracia racial funciona para manter o status quo, onde as relações de poder e privilégio racial continuam inalteradas. Esse padrão normativo dificulta a implementação de políticas efetivas de combate ao racismo e perpetua a marginalização dos grupos racializados.

A interiorização dos padrões de racialidade a partir de um discurso que nega o racismo, aconteceu e continua acontecendo de maneira pedagógica em todas as instâncias dos dispositivos de racialidade. Em uma linguagem Wittgensteiniana, me parece que os negros foram educados a acreditar no mito da democracia racial. Tal educação foi tão eficaz, que as pessoas negras e periféricas passam a reproduzir em seus discursos uma constante reivindicação de punitivismos imediatos e absurdamente violentos que se objetificam em discursos do tipo “bandido bom é bandido morto”, não percebendo que o corpo que personifica a frase punitivista é justamente o seu. Nesse sentido, o corpo preto se apresenta para a branquitude a partir de uma dimensão hermenêutica dupla e contraditória: por um lado ele é constantemente violento, mas por outro atavicamente passivo e cordial.

A história oficial, assim como o discurso pedagógico internalizado por nossas crianças, fala do brasileiro como um ser “cordial” e afirma que a história do nosso povo é um modelo de soluções pacíficas para todas as tensões ou conflitos que nela tenham surgido. Por aí se pode imaginar o tipo de estereótipos difundidos a respeito do negro: passividade, infantilidade, incapacidade intelectual, aceitação tranquila da escravidão etc. (GONZALEZ, 2020, p.50)

A partir de estudos realizados durante o seu mestrado na Universidade de Columbia, Freyre passa a se interessar pelo “negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural.” (FREYRE, 2011, p.32). A partir de um pretense distanciamento científico dito pela antropologia, Freyre inicia sua análise acerca da dinâmica racial no Brasil colônia. É muito importante mencionar que Gilberto Freyre não cita diretamente em suas obras a ideia de uma democracia racial brasileira, apesar de falar sobre uma “democracia social”,

que guardadas as devidas proporções pode ser vista com equivalência, mas o mesmo Freyre utiliza o conceito em palestras e entrevistas, como esta que veremos agora, concedida a Revista Veja, em Abril de 1970.

VEJA – Vê uma atitude racista no culto à mulata ou reafirma sua tese de que nesse culto está uma prova da ausência de problemas raciais no Brasil? O Brasil é, realmente, uma democracia racial perfeita?

GF – Perfeita, de modo algum. Agora, que o Brasil é, creio que se pode dizer sem dúvida, a mais avançada democracia racial do mundo de hoje, isto é, a mais avançada neste caminho de uma democracia racial. Ainda há, não digo que haja racismo no Brasil, mas ainda há preconceito de raça e de cor entre grupos de brasileiros e entre certos brasileiros individualmente. (VEJA, 1970)

É muito importante destacar que Gilberto Freyre admite que há sim racismo no Brasil, mas apenas contra um recorte muito específico, o preto retinto ou o africano. “(...) ainda há preconceito de raça e de cor entre grupos de brasileiros e entre certos brasileiros individualmente.”. A raça puramente brasileira, ou seja, o indivíduo resultante do processo de miscigenação não sofreria racismo, pois à esses corpos foi dado o privilégio de adentrar a casa-grande, mesmo que essa entrada tenha acontecido pelas portas dos fundos. “(...) entre certos brasileiros individualmente.”, apesar de curto, esse ponto é bastante valoroso dentro da análise racial que se desdobra e repercute até os nossos dias. O empreendimento sociológico de Freyre não é desconectado de um projeto ideológico que pode ser enxergado nessa curta frase, dizer que o racismo acontece apenas entre certos brasileiros individualmente é, conseqüentemente, subjetivar uma culpa que não é particular, mas resultante de um processo histórico e estrutural. O problema de se enxergar o racismo a partir da perspectiva individual é justamente torna-lo patológico “fulano é racista porque tem problemas mentais”, dizem junto a acusação. A particularização do racismo é um movimento neoliberal, que no lugar de admitir que historicamente a estrutura capitalista moldou o racismo como conhecemos hoje, transfere a culpa para o indivíduo dizendo que ele fracassou em se tornar uma boa pessoa, assim como ele também fracassou em ser bem sucedido no trabalho, em ter uma família feliz, etc.

O racismo, segundo esta concepção, é concebido como uma espécie de “patologia” ou anormalidade. Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou, ainda, seria o racismo uma “irracionalidade” a ser combatida no campo jurídico por meio da aplicação de sanções civis – indenizações, por exemplo – ou penais. (ALMEIDA, 2019, p.25)

Ao focar no aspecto psicológico, essa visão negligencia o racismo como um problema estrutural e sistêmico. A concepção individualista falha em reconhecer a profundidade e a abrangência do racismo institucional, que está enraizado nas práticas e

instituições sociais, perpetuando desigualdades raciais. Assim, essa abordagem pode ser insuficiente para resolver as injustiças e discriminações que afetam sistematicamente grupos raciais marginalizados.

Os indivíduos se tornam sujeitos no interior das regras institucionais, pois suas ações e comportamentos são inseridos em um conjunto de significados previamente estabelecidos pela estrutura social. Dessa forma, as instituições moldam o comportamento humano, influenciando tanto as decisões e o cálculo racional quanto os sentimentos e preferências dos indivíduos. Os grupos que detêm o poder exercem domínio sobre a organização política e econômica da sociedade. No entanto, a manutenção desse poder depende da capacidade do grupo dominante de institucionalizar seus interesses. Isso é feito impondo regras, padrões de conduta e modos de racionalidade que tornam "normal" e "natural" o seu domínio sobre toda a sociedade (ALMEIDA, 2019), moldando assim uma cosmovisão com poder normativo dentro do cotidiano das "pessoas comuns". Dessa forma, as instituições não são apenas arenas neutras de interação social, mas espaços onde se perpetuam relações de poder e desigualdades estruturais. As normas e práticas institucionais refletem e reforçam os interesses dos grupos dominantes, assegurando a continuidade de seu controle sobre os recursos e oportunidades, e legitimando a subordinação dos grupos racialmente marginalizados (ALMEIDA, 2019).

A estrutura social de poder molda nossa imagem de mundo (*Weltbild*) ao instituir normas, valores e práticas que refletem e reforçam os interesses dos grupos dominantes. Esta configuração não é um processo neutro, mas um mecanismo que naturaliza e legitima a hierarquia e a desigualdade social e racial. A perpetuação dessas normas e práticas institucionais torna as relações de poder invisíveis, sendo vistas como parte integrante e "natural" da ordem social. Normas e práticas institucionais são moldadas para refletir os interesses dos dominantes, assegurando seu controle sobre recursos e oportunidades, ao mesmo tempo em que justificam e naturalizam a subordinação de grupos marginalizados. Esse processo de institucionalização cria uma imagem de mundo, como descrita por Wittgenstein, onde as desigualdades sociais e raciais são vistas como normais e inevitáveis. Quando uma sociedade é estruturada de forma a perpetuar a supremacia de determinados grupos, a imagem de mundo dominante incorpora essa hierarquia como uma certeza fulcral. Assim, práticas de marginalização racial e social são naturalizadas e se tornam parte do pano de fundo cultural, guiando comportamentos e expectativas sem serem questionadas.

Gostaria de discutir agora um acontecimento que tomou conta das mídias em todo o Brasil durante a primeira metade do ano de 2024. Trata-se do assassinato do motorista por aplicativo da cidade de São Paulo, Orinaldo da Silva Viana, que foi atingido brutalmente por uma Porsche dirigida por Fernando Sastre de Andrade Filho. Em entrevista concedida ao programa Fantastico da TV Globo, que foi ao ar no dia cinco de maio (05/05/2024), Fernando demonstra ser uma pessoa que interpreta a realidade a partir de uma forma de vida muito específica de alguém que foi educado a acreditar, por exemplo, que a justiça age de maneira igualitária com todos os indivíduos, partindo do princípio que a abordagem feita pela polícia com ele foi a mais adequada possível.

Eu não tenho acompanhado muito as mídias, então eu não sei a dimensão que está isso também. Mas eu não sou nada disso, eu não tive nenhum tratamento privilegiado. Foi caso midiático que estourou e foi isso. Para mim, foi tudo normal, não teve nada de tratamento privilegiado. Fui tratado como qualquer um. (Entrevista concedida ao programa Fantastico, da TV Globo, em 05/05/2024)

Não irei tecer julgamento de valor aqui, apenas analisar a fala de Fernando, que ao ser questionado pelo repórter Álvaro Pereira Junior sobre como a opinião pública enxergava o caso, tratando-o como um “playboy privilegiado”, Fernando simplesmente demonstra não compreender porque a forma como a polícia o tratou durante a abordagem configuraria um “privilégio”, já que para ele, todos os brasileiros são tratados assim pela força ostensiva do estado. Fernando pode até não acreditar naquilo que disse, mas a realidade foi configurada daquela forma, acreditando ou não, gostando dela ou não, achando correta ou não. O que fica claro é que a branquitude enquanto conceito e materialidade ideológica e social foi educada desde os seus primeiros dias a acreditar que o único mundo possível é o seu. Toda realidade exterior aquela imagem de mundo configurada e herdada pela elite dominante simplesmente não faria sentido, seria absurda. Os truísmos da elite dominante são completamente distintos, distantes e minuciosamente perpassados enquanto verdade universal dentro da hierarquia social e racial brasileira.

Esse tipo de abordagem pode servir para enfatizar a relevância das negociações metalinguísticas, nas quais os interlocutores discutem não apenas o conteúdo explícito das palavras, mas também as diferentes nuances semânticas e conceituais que podem estar em jogo durante um debate ou argumentação. Ao compreender que as disputas argumentativas muitas vezes envolvem questões de linguagem e interpretação, torna-se possível analisar de forma mais profunda os pontos de vista em conflito e buscar soluções mais eficazes para os desacordos. No âmbito jurídico, por exemplo, disputas sobre a

interpretação de termos legais podem ter consequências legais significativas. Diferentes interpretações de leis e regulamentos podem levar a decisões judiciais divergentes e impactar diretamente a vida das pessoas. No ambiente de trabalho, divergências sobre o uso da linguagem podem afetar a eficiência e a produtividade. Por exemplo, interpretações diferentes de instruções ou diretrizes podem resultar em erros, retrabalho e conflitos entre colegas (SILVA, 2023). Nesse sentido, levando em consideração que o processo de racialização brasileiro está profundamente ligado ao desenvolvimento social e exploração econômica de nosso país, divergências acerca do uso da linguagem se torna condição preponderante dentro da disputa pelo sentido da realidade. Portanto, as disputas sobre o uso da linguagem não se restringem apenas a debates teóricos, mas têm impactos práticos e tangíveis no cotidiano das pessoas (SILVA, 2023), como foi o caso do assassinato de Orinaldo e, conseqüentemente, a interpretação de Fernando acerca do tratamento jurídico que o beneficiou.

Diferentes formas de vida podem possuir valores e significados que são incomensuráveis, tornando difícil a comunicação e a compreensão mútua. Essas incomensurabilidades radicais podem levar a desacordos profundos e até mesmo à falência comunicacional entre os envolvidos (JOURDAN, 2021). A diversidade de formas de vida pode resultar em interpretações conflitantes da realidade, levando a mal-entendidos e discordâncias sobre questões fundamentais (JOURDAN, 2021), no caso específico tratado aqui, gerou dominação colonial que repercute nas estruturas racistas da atualidade. Na filosofia wittgensteiniana, a distinção entre dizer e mostrar pode nos auxiliar na identificação dos desacordos profundos ao destacar a natureza complexa da linguagem e da comunicação. Wittgenstein enfatiza que a linguagem não é apenas um meio de expressar proposições factuais, mas também um sistema complexo de significados, contextos e práticas, como destacaremos mais à frente.

Segundo Fogelin (2005), desacordos profundos são caracterizados pela falta de possibilidade de resolução racional devido a divergências fundamentais. Quando pessoas têm diferentes entendimentos sobre regras gramaticais, isso pode levar a uma incompatibilidade nas formas de vida e nos jogos de linguagem, dificultando a comunicação eficaz (XAVIER, 2024). Desacordos profundos não surgem apenas de discordâncias sobre fatos ou argumentos pontuais, mas de diferenças estruturais nas formas de vida e nas imagens do mundo (*Weltbilder*) que sustentam o raciocínio e as ações das partes. Esses desacordos são difíceis — ou impossíveis — de serem resolvidos

porque as certezas fulcrais que sustentam as posições em conflito não podem ser justificadas ou refutadas por argumentos racionais; elas são, por definição, pré-rationais. Em outras palavras, essas certezas são os fundamentos normativos que tornam possível o diálogo e a troca de argumentos, mas, quando essas bases mudam radicalmente, o diálogo se torna ineficaz para resolver o conflito. É o que aconteceu, por exemplo, no caso do Fernando Sastre de Andrade Filho.

Um exemplo de desacordo profundo clássico pode ser encontrado em debates sobre questões morais ou culturais, como o racismo estrutural. Imagine um grupo que nega a existência de racismo estrutural no Brasil e outro que considera essa existência uma certeza fulcral. O acordo não é apenas sobre dados ou estatísticas, mas sobre visões fundamentais de sociedade, justiça e história. “Fogelin (2005) chama o desacordo entre certezas fulcrais de desacordos profundos, caracterizados pela falta de possibilidade de resolução racional.” (Xavier, 2024, p.22). O primeiro grupo pode basear sua visão em um mito de democracia racial, enquanto o segundo grupo reconhece a colonialidade do poder e a herança escravista como estruturantes das relações raciais. Esses grupos operam com imagens do mundo incompatíveis, tornando difícil ou impossível o consenso por meio de argumentos racionais.

A distinção entre dizer (afirmar proposições) e mostrar (expressar significados através de práticas e contextos) ressalta a diversidade de usos e funções da linguagem, indo além da mera transmissão de informações (JOURDAN, 2021). Ao considerar a distinção entre dizer e mostrar, Wittgenstein destaca os limites da linguagem e da compreensão humana, especialmente em relação a questões fundamentais e experiências subjetivas. Os desacordos profundos podem surgir quando as formas de vida dos indivíduos implicam significados e valores que não podem ser plenamente comunicados ou compreendidos através da linguagem proposicional (JOURDAN, 2021). A distinção entre dizer e mostrar também pode apontar para situações em que a comunicação falha e ocorre uma ruptura comunicacional entre os interlocutores. Nos casos de desacordos profundos, as incomensurabilidades radicais entre formas de vida podem levar a uma falta de entendimento mútuo, impossibilitando a resolução dos conflitos por meio da linguagem (JOURDAN, 2021), chegando ao ponto de não existir mais comunicação, apenas as múltiplas formas de violência.

A análise de Wittgenstein em “*Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer*” pode nos oferecer um ponto de partida rico para reflexões sobre como o racismo no Brasil

pode ser interpretado como resultado de visões de mundo conflitantes. Wittgenstein critica Frazer por adotar uma perspectiva que hierarquiza culturas, apresentando a cultura ocidental como mais avançada e racional em comparação com outras, cujos rituais e práticas são vistos como resquícios primitivos de uma etapa menos desenvolvida da humanidade.

A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como erros. (...) Entretanto – pode-se dizer – se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas nenhum deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria. (WITTGENSTEIN, 2011, p.9)

Essa visão de Frazer implica uma compreensão universalista e linear da história e da cultura, baseada na superioridade da lógica e da racionalidade ocidental. Wittgenstein, por outro lado, argumenta que as práticas culturais não devem ser interpretadas como erros ou previstos ultrapassados, mas como expressões significativas e consistentes dentro das formas de vida de cada sociedade. Quando Wittgenstein diz: "Mas nenhum deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria", ele está destacando que tanto Frazer quanto o "santo budista" (ou qualquer outro praticante de uma religião) não estão errados em suas concepções, desde que não estejam tentando impor uma teoria universal ou científica sobre algo que pertence a um domínio diferente. O erro ocorre quando alguém, como Frazer, tenta reduzir práticas mágicas ou religiosas a uma explicação teórica ou científica, ou quando um praticante religioso tenta afirmar que sua visão é uma teoria empírica sobre o mundo.

Nesse sentido, trazendo a análise para a questão racial no Brasil, podemos analisar que o racismo não opera apenas como um sistema de exclusão, mas também como uma manifestação de visões de mundo conflitantes entre a branquitude e populações racializadas, bem como entre a ideologia colonial e as formas de resistência cultural. A herança colonial, que estruturou a sociedade brasileira, distribuiu um pano de fundo normativo no qual a cultura europeia foi universalizada como padrão de civilização e progresso. Essa visão de mundo eurocêntrica criou uma posição cultural e racial que marginalizou as culturas negras e indígenas, desvalorizando-as enquanto "primitivas" ou "atrasadas".

Dentro dessa lógica, a branquitude no Brasil construiu uma imagem de mundo (*Weltbild*) que naturaliza as hierarquias raciais e reforça o mito da democracia racial como uma narrativa que mascara as desigualdades estruturais. Essa imagem de mundo vê a

miscigenação, por exemplo, como uma prova de harmonia racial, quando na realidade é um instrumento ideológico que esconde a subordinação histórica das populações negras e indígenas. Para a branquitude, o racismo muitas vezes é negado ou minimizado porque ele contradiz essa narrativa idealizada de convivência racial. Essa negação do racismo é uma característica central da forma social brasileira, bem descrita por autores como Muniz Sodré e Sueli Carneiro.

Por outro lado, as populações negras no Brasil operam a partir de uma visão de mundo que frequentemente entra em conflito com essa narrativa dominante. Para essas comunidades, o racismo não é um fenômeno pontual ou isolado, mas uma realidade estrutural que permeia todas as esferas da vida social, desde a educação até o mercado de trabalho, passando pela violência policial e pela exclusão cultural. Essa visão de mundo, baseada na experiência vívida, muitas vezes é invisível ou incompreensível para aqueles que estão imersos na perspectiva da branquitude. Isso cria um "desacordo profundo", no sentido de Fogelin, em que as certezas fundamentais que sustentam essas visões de mundo são incompatíveis e dificilmente conciliáveis.

Wittgenstein observa que as práticas e conversações de uma comunidade fazem sentido dentro de sua própria gramática, que reflete os "acordos de linguagem" e as formas de vida daquela comunidade. "Sim, as explicações de Frazer não seriam em absoluto nenhuma explicação se elas não apelassem em último termo para alguma inclinação em nós mesmos." (WITTGENSTEIN, 2011, p.13). No caso do racismo brasileiro, a gramática da branquitude opera por meio de normas, discursos e práticas que reforçam a supremacia branca e naturalizam a exclusão dos negros. Esses acordos gramaticais se manifestaram, por exemplo, no discurso meritocrático que culpa indivíduos negros por sua condição de pobreza, ignorando as estruturas históricas que os colocaram em desvantagens. Por outro lado, a gramática da resistência negra é construída a partir de práticas e discursos que afirmam a cultura negra como formas legítimas de existência e resistência. Essa gramática inclui elementos como o resgate da ancestralidade africana, a valorização da estética negra e a luta por direitos civis e sociais. Essas práticas, no entanto, muitas vezes entram em conflito com os acordos gramaticais da sociedade dominante, que interpretam como ameaças à sua visão de mundo.

A crítica de Wittgenstein a Frazer também pode ser usada para entender como o mito da democracia racial no Brasil opera como uma espécie de ritual moderno. Assim como Frazer interpretava os rituais de outras culturas como práticas irracionais, os

defensores do mito da democracia racial defendem a sociedade brasileira como isenta de conflitos raciais, baseando-se em uma narrativa idealizada de miscigenação e harmonia. Essa narrativa, porém, é um “ato cerimonial”, no sentido wittgensteiniano, que serve para estabilizar uma visão de mundo da branquitude e negar a existência do racismo estrutural. A democracia racial, como ritual, não transforma a realidade empírica, mas a encobre, mantendo as posições raciais enquanto finge celebrá-las como inexistentes.

Em “*A terra da, a terra quer*” (2023), Antonio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, faz uma abordagem de maneira contundente a potência simbólica e política da linguagem como ferramenta de resistência e transformação no contexto da contracolônização. Ao ser questionado por um pesquisador de Cabo Verde sobre como seria possível contracolônizar utilizando “a língua do inimigo”, Nego Bispo oferece uma resposta que propõe subverter as estruturas linguísticas impostas pelo colonialismo. Ele sugere “enfraquecer as palavras do inimigo” e “potencializar as nossas palavras”, estabelecendo um processo de ressignificação capaz de romper com as narrativas coloniais.

Certa vez, fui questionado por um pesquisador de Cabo Verde: “Como podemos contracolônizar falando a língua do inimigo?”. E respondi: “Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las. Por exemplo, se o inimigo adora dizer desenvolvimento, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o desenvolvimento é uma variante da cosmofobia. Vamos dizer que a cosmofobia é um vírus pandêmico e botar para ferrar com a palavra desenvolvimento. Porque a palavra boa é envolvimento” (NEGO BISPO, 2023, p.8)

A questão levantada por Nego Bispo reflete a tensão aplicada ao uso de uma língua imposta pelo colonizador como meio de resistência. A língua, enquanto dispositivo colonial, carrega visões de mundo, valores e posições do grupo dominante. Termos como “desenvolvimento”, amplamente utilizados em discursos coloniais e neoliberais, tornam-se símbolos de projetos que desrespeitam as cosmologias locais, exploram recursos e promovem a desconexão das comunidades com suas raízes culturais e espirituais. Para Nego Bispo, a solução passa por desconstruir esses conceitos. Ele afirma que o “desenvolvimento” deve ser identificado como um processo de desconexão e até mesmo como uma forma de “cosmofobia”, isto é, o medo e a transmissão à diversidade de cosmologias e modos de vida. Essa crítica revela as contradições apresentadas nos discursos hegemônicos de progresso e modernidade, expondo como esses ideais frequentemente negam a pluralidade e a interconexão entre os povos.

Além de enfraquecer as palavras do inimigo, Nego Bispo defende a necessidade de “potencializar as nossas palavras”, ou seja, resgatar e ressignificar conceitos que foram

enfraquecidos ou marginalizados pelo discurso colonial. A substituição de “desenvolvimento” por “envolvimento”, por exemplo, propõe uma mudança de paradigma. Enquanto o desenvolvimento é associado à exploração e à desconexão, o envolvimento sugere conexão, reciprocidade e respeito às interações humanas e à natureza. Esse ato de ressignificação não é apenas linguístico, mas profundamente cultural, reconstruindo imagens do mundo que foram apagadas ou distorcidas pelo colonialismo.

O primeiro capítulo de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), de Frantz Fanon, intitulado “O negro e a linguagem”, reflete uma crítica contundente ao colonialismo e ao processo de assimilação cultural imposto aos povos colonizados, em particular aos negros das Antilhas, principalmente através da língua. Fanon analisa como a dominação colonial não se limita à exploração econômica e política, mas também opera por meio da imposição de valores culturais, linguísticos e identitários que desvalorizam as culturas e identidades dos colonizados.

(...) tão mais branco será o negro antilhano, quer dizer, tão mais próximo estará do homem verdadeiro, quanto mais tiver incorporado a língua francesa. (...) Um homem que possui a linguagem possui, por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela. (FANON, 2020, p.20). Quando Fanon diz: "tão mais branco será o negro antilhano, quer dizer, tão mais próximo estará do homem verdadeiro, quanto mais tiver incorporado a língua francesa", ele está destacando como a língua da metrópole, no contexto colonial, é associada à superioridade cultural, à civilização e à humanidade plena. Para o negro antilhano, falar francês e adotar a cultura francesa é visto como um meio de ascender socialmente e de se aproximar do ideal de "homem verdadeiro", que, no imaginário colonial, é o homem branco europeu. Essa ideia revela a internalização da hierarquia racial e cultural imposta pelo colonialismo, em que o branco é o padrão de humanidade e o negro só pode se "elevar" ao se afastar de sua própria identidade e cultura. "Um homem que possui a linguagem possui, por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela", reforça a ideia de que a língua não é apenas um instrumento de comunicação, mas também um veículo de valores, visões de mundo e poder. Ao dominar a língua francesa, o negro antilhano adquire acesso ao mundo cultural e simbólico dos colonizadores, mas, ao mesmo tempo, é alienado de sua própria cultura e identidade. A língua francesa carrega consigo a visão de mundo colonial, que marginaliza e inferioriza as culturas não europeias. Fanon critica essa dinâmica,

mostrando como o colonialismo impõe uma lógica de desumanização e assimilação forçada. O negro antilhano é levado a rejeitar sua própria identidade e a buscar uma "branquitude" inatingível, perpetuando a dominação colonial e a alienação de si mesmo.

A relação entre linguagem, cultura e formas de vida é um tema central tanto em *Pele Negra, Máscaras Brancas* de Frantz Fanon quanto nas *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. Embora partam de contextos e preocupações distintas — Fanon, da crítica ao colonialismo e à alienação cultural, e Wittgenstein, da análise filosófica da linguagem —, ambos os pensadores convergem ao destacar que a linguagem não é um mero instrumento de comunicação, mas uma expressão profunda de uma cultura e de um modo de existir no mundo. É possível perceber como Fanon e Wittgenstein abordam a linguagem como um fenômeno que transcende a sintaxe e a morfologia, revelando sua dimensão política, cultural e existencial.

“Falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma ou outra língua, mas é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização.” (FANON, 2020, p.20). Aqui, Fanon destaca que a linguagem não se reduz a regras gramaticais ou estruturas formais. Falar uma língua implica internalizar uma cultura, ou seja, adotar um conjunto de valores, normas e visões de mundo que estão embutidos nela. No contexto colonial, isso significa que o negro antilhano, ao aprender e usar o francês, não está apenas adquirindo um meio de comunicação, mas também assimilando a cultura e a civilização francesa, que são apresentadas como superiores e universais. Essa assimilação, no entanto, tem um custo: o colonizado é levado a negar sua própria cultura e identidade, carregando o "peso de uma civilização" que o oprime e o aliena. Para Fanon, a linguagem é, portanto, um instrumento de poder e dominação, mas também um espaço de resistência e reafirmação identitária. A língua não é neutra; ela está impregnada de relações de poder e de significados que moldam a subjetividade e a experiência do indivíduo. Por outro lado, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein afirma: (...) E imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida. (§ 19 de IF). Essa frase sintetiza uma das ideias centrais de Wittgenstein: a linguagem não pode ser compreendida isoladamente, como um sistema abstrato de regras ou signos. Ela está intrinsecamente ligada às práticas, aos jogos de linguagem e às formas de vida das pessoas que a utilizam. Para Wittgenstein, os significados das palavras e das expressões linguísticas só podem ser entendidos no contexto de seu uso concreto, dentro de uma comunidade e de um modo específico de existir no mundo. Ao dizer que "imaginar uma linguagem significa imaginar

uma forma de vida", Wittgenstein enfatiza que a linguagem é uma expressão da cultura e das práticas sociais. Cada língua reflete um modo particular de ver e interagir com o mundo, e os significados que ela carrega são construídos coletivamente, a partir das experiências e necessidades de uma comunidade.

A partir dessas reflexões, é possível estabelecer um diálogo entre Fanon e Wittgenstein, identificando pontos de convergência e complementaridade em suas abordagens. Ambos entendem a linguagem como algo que vai além da mera estrutura gramatical ou sintática. Para Fanon, falar uma língua é "assumir uma cultura", enquanto Wittgenstein associa a linguagem a uma "forma de vida". Ambos destacam que a língua carrega consigo valores, normas e visões de mundo específicas, que são internalizadas pelos indivíduos e moldam sua compreensão da realidade. No entanto, enquanto Fanon enfatiza o aspecto político e opressivo da linguagem no contexto colonial, Wittgenstein não aborda diretamente as relações de poder. Para Fanon, a imposição da língua francesa aos colonizados não é apenas uma questão de comunicação, mas uma forma de dominação cultural que aliena o indivíduo de sua identidade original. A língua francesa, associada à superioridade cultural e à civilização, é apresentada como um meio de ascensão social, mas ao custo da negação da própria cultura e identidade. Wittgenstein, por sua vez, mostra como a linguagem molda nossa compreensão do mundo e de nós mesmos, a nossa proposta aqui é expandir a sua análise para incluir as dinâmicas de poder e resistência. A linguagem, como expressão de uma forma de vida, pode ser tanto um instrumento de opressão quanto um espaço de reafirmação cultural.

A substituição de uma língua, conforme Fanon sugere, não é apenas uma mudança de idioma, mas uma internalização de um sistema de valores que os desumaniza, fazendo com que eles se distanciem de suas próprias culturas e se alienem, perpetuando a opressão colonial (FANON, 2020). A imposição da língua colonizadora, assim, representa uma forma de violência simbólica que molda a percepção de si mesmos e de sua posição no mundo. "Falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma ou outra língua, mas é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização." (FANON, 2020, p.20), Fanon revela que a língua é um veículo de valores culturais e identitários. No contexto colonial, a imposição da língua do colonizador exige que o sujeito colonizado não apenas aprenda as regras gramaticais da língua, mas também incorpore a cultura e as formas de pensar associadas a essa língua. A língua, portanto, carrega o "peso de uma civilização", implicando que ao falar a língua do colonizador, o

colonizado é também constrangido a adotar a imagem de mundo, os valores e os códigos culturais do colonizador.

A cultura europeia, caracterizada pela crença na superioridade racial e na "missão civilizatória", não apenas desprezou as formas de vida autônomas das populações locais, mas também as destruiu ativamente, substituindo-as por um modelo eurocêntrico de desenvolvimento, racionalidade e progresso. Ao impor uma hierarquia cultural, o colonizador moldou uma nova imagem de mundo que desumanizava os colonizados, retratando-os como selvagens ou primitivos, alheios ao progresso e à racionalidade. (OMAR, 2020)

Essa violência gramatical foi acompanhada por uma estrutura de dominação física, através de mecanismos de coerção e controle, como a escravidão, a imposição de novas normas legais, religiosas e educacionais. As instituições coloniais foram organizadas de forma a garantir que a visão de mundo do colonizador fosse aceita como norma, enquanto as visões de mundo dos povos colonizados eram sistematicamente deslegitimadas. Nesse sentido, violência gramatical é a deslegitimação de alguém enquanto agente racional; a aniquilação da possibilidade de articulação significado; é o massacre de uma imagem de mundo.

O colonizador utilizou a linguagem como um meio de dominação, isso não apenas desmantelou as formas de comunicação e conhecimento dos povos colonizados, mas também reforçou a supremacia cultural europeia, solidificando a imposição de uma forma de vida (*Lebensformen*) que negava a diversidade de experiências humanas e culturais. Quando Wittgenstein afirma que "(...) representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida." (§ 19 de IF), ele está argumentando que a linguagem não pode ser entendida isoladamente, mas apenas em relação às atividades humanas nas quais ela é usada. A *forma de vida* é o pano de fundo cultural e social que dá sentido à linguagem. Ela engloba as práticas, normas e comportamentos compartilhados por uma comunidade, que moldam como as palavras e expressões são usadas e compreendidas. Ou seja, ao imaginar uma nova linguagem, estamos também imaginando uma nova realidade social e cultural, pois as regras de uso dessa linguagem dependem da forma de vida da comunidade que a utiliza. Ao forçar uma forma de vida externa, o colonizador não apenas domina politicamente, mas também transforma as estruturas sociais, práticas culturais e até mesmo a maneira como o colonizado entende e se relaciona com o mundo. A violência da imposição da forma de vida do colonizador desumaniza o colonizado ao negá-lo como

sujeito de sua própria história e cultura (DANFÁ, 2020). Fanon observa que o colonizado é visto como um "outro" inferior, que precisa ser civilizado por meio da assimilação às normas e valores coloniais. A forma de vida do colonizador é apresentada como a única forma de vida legítima, o que coloca o colonizado em uma posição de eterna subordinação e imitação (DANFÁ, 2020). Ao perder a capacidade de expressar-se e de viver segundo sua própria cultura e modos de existência, o colonizado é tratado como alguém incompleto, precisando ser "aperfeiçoado" pela cultura dominante.

Um exemplo interessante de como o colonialismo pode ser considerado uma forma violenta de imposição de uma imagem de mundo e forma de vida sobre outra, aconteceu justamente no Brasil durante o período colonial. A tradução de conceitos e interpretação valorativa e normativa da cosmogonia indígena feita por parte dos portugueses: “O que padre Anchieta recusava a essa força (curupira) era que sua captura na e pela linguagem se efetuasse a partir de palavra ou conceito próprio aos Brazis ([...] ha certos demonios, que os Brazis chamam de Corupira [...]).” (JESUS, 2016, p.4). Esse processo de “tradução” é, na verdade, uma anulação da forma de vida indígena. O Curupira, na tradição nativa, é uma força espiritual ligada à natureza, uma figura complexa com significados profundamente enraizados na cultura e nas práticas de vida dos povos originários. Ao rebatizar essa entidade como "demônio", Anchieta não apenas altera a denominação, mas impõe todo o peso da teologia cristã, que interpreta demônios como seres maléficos, associados ao pecado e à condenação. Ele corrige uma forma de vida a partir de suas próprias certezas fulcrais e imagem de mundo, sendo “As hinged em nossos sistemas de crenças executam, pois, um papel normativo; elas possuem a função de regra, isto é, elas servem como critérios a partir dos quais avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas.” (XAVIER e SILVA, p.3, 2023). Nesse sentido, a própria experiência do Curupira como parte do horizonte cultural e cosmológico indígena é desarticulada e substituída por uma nova narrativa externa, que diminui e marginaliza a forma de vida indígena. “E essa recusa produz um arrombamento no horizonte da experiência indígena: supunha-se, então, que aquele seu círculo de realidade quase sempre invisível estivesse sob a regência de forças estrangeiras, vindas de outra parte – pois o demônio funcionava, ali, como índice de Outro mundo possível.” (JESUS, 2016, p.4), dessa forma, a violência gramatical que ocorre aqui é um exemplo de como a imposição da linguagem e dos conceitos coloniais desfigura a experiência do colonizado. A forma de vida europeia, com seus conceitos teológicos e morais, redefine a realidade

indígena de modo que o conhecimento nativo é deslegitimado, e as forças espirituais que outrora faziam parte da realidade indígena são agora interpretadas como "estrangeiras", associadas ao "mal" sob a ótica cristã. Isso coloca o povo colonizado em um estado de constante alienação e subordinação epistemológica, forçando-o a viver em um mundo onde seus próprios conceitos e formas de vida são desautorizados.

“Eu disse que iria ‘combater’ o outro, - mas será então que não lhe ofereceria razões? Certamente; mas qual o alcance delas? No fim das razões está a persuasão. (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos.)” (SC §612). Wittgenstein está explorando os limites da justificação racional e como, em última instância, qualquer tentativa de convencer outra pessoa envolve um tipo de persuasão que transcende o fornecimento de razões lógicas. Ao dizer "no fim das razões está a persuasão", Wittgenstein reconhece que há um ponto em que a troca racional de argumentos deixa de ser eficaz e o que resta é a tentativa de persuadir o outro a adotar uma forma diferente de ver o mundo. A metáfora dos missionários convertendo nativos é crucial para entender essa passagem. Os missionários europeus, ao interagir com os povos nativos, não apenas ofereciam "razões" em um sentido estritamente lógico ou argumentativo. Em vez disso, tentavam persuadir esses povos a aceitar uma nova cosmovisão, uma nova religião e, em muitos casos, uma nova linguagem. Essa conversão, para Wittgenstein, não é meramente um processo de convencimento racional, mas uma imposição de uma nova forma de vida. A ideia de persuasão aqui não é neutra; ela envolve a imposição de um conjunto de regras, práticas e formas de vida estrangeiras àquelas dos povos nativos. Quando os missionários tentam converter os nativos, estão impondo uma nova gramática de vida, uma nova maneira de ver o mundo, de interpretar a realidade e de se expressar nela. Essa nova gramática inclui não apenas a língua do colonizador, mas também seus valores, crenças e normas sociais. O que Wittgenstein sugere é que, quando as razões falham — e elas inevitavelmente falham quando os interlocutores partem de formas de vida radicalmente distintas — o que resta é a persuasão. Na dinâmica colonial, essa persuasão é muitas vezes exercida através do poder e da violência, tanto física quanto simbólica. A imposição de uma nova linguagem, religião e cultura pelos missionários, e pelos colonizadores de maneira geral, reflete uma tentativa de redefinir o horizonte de experiência dos povos colonizados, destruindo ou marginalizando suas formas de vida originais. Esse processo de "persuasão" está longe de ser um diálogo equilibrado; ele é sustentado por relações de poder assimétricas. O colonizador, ao impor sua língua, suas crenças e suas práticas, nega

ao colonizado a possibilidade de continuar vivendo dentro de sua própria gramática, de seu próprio sistema de significados. Ao invés de fornecer razões que possam ser discutidas ou negociadas, o colonizador age como se a única forma válida de vida fosse a sua, e a única linguagem aceitável fosse a sua própria. Isso é, essencialmente, uma forma de violência gramatical.

Para Wittgenstein, como já foi dito, o significado das palavras é determinado pelo seu uso dentro de práticas sociais específicas. Assim, alterar o uso de palavras como, por exemplo, "desenvolvimento" e "envolvimento" é transformar o jogo de linguagem no qual essas palavras estão inseridas. Essa transformação não é apenas semântica, mas também uma mudança nos valores e nas práticas que sustentam esses termos. Nesse sentido, o trabalho de Nego Bispo é um exemplo de como povos colonizados podem se reapropriar da linguagem para resistir e reconstruir suas cosmologias e narrativas. O conceito de "cosmofobia", introduzido por Nego Bispo, denuncia o medo e a rejeição do projeto colonial em relação à diversidade de cosmologias e formas de vida que não se alinham à racionalidade ocidental. A cosmofobia é vista como um "vírus pandêmico", uma metáfora que expõe a universalização de uma visão de mundo única e a supressão da pluralidade. Essa crítica é essencial para desconstruir o discurso de desenvolvimento hegemônico, propondo, em seu lugar, um paradigma que valorize a interconexão e o respeito às diferenças.

Os indígenas viviam no Brasil em um sistema de cosmologia politeísta. Viviam integrados cosmologicamente, não viviam humanisticamente. Chegaram então os portugueses com as suas humanidades, e tentaram aplica-las às cosmologias dos nossos povos. Não funcionou. Surgiu assim o contracolonialismo. O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo. (NEGO BISPO, 2023, p.36)

Os povos indígenas no Brasil viviam em um sistema cosmológico em que a vida estava profundamente interligada ao mundo natural e espiritual. Essa perspectiva não separava o humano do não-humano, mas os integrava em uma rede relacional que incluía a terra, os rios, os animais, os ancestrais e os deuses. Esse modelo cosmológico não segue a lógica dualista e hierárquica das humanidades europeias, que coloca o ser humano no centro da existência e o dissociam da natureza. Em vez disso, a cosmologia indígena valorizava o equilíbrio, a reciprocidade e a harmonia como princípios fundamentais. Com a chegada dos portugueses, a imposição da imagem de mundo dos europeus trouxe uma ruptura drástica. A "humanidade" europeia, embasada em um sistema antropocêntrico, hierarquizava as relações, colocando o homem europeu cristão como superior a demais

seres e culturas. Essa visão não apenas negou a cosmologia indígena, mas também buscou subordiná-la ao modelo colonial, impondo valores religiosos, econômicos e sociais que desestruturavam as formas de vida dos povos originários. A tentativa de aplicar a "humanidade europeia" às cosmologias indígenas falhou porque essas cosmologias operam num paradigma completamente distinto, que rejeita a ideia de separação e subordinação. Essa incompatibilidade deu origem ao contracolonialismo, uma resposta direta à tentativa de colonização.

A cosmovisão colonial, tal como delineada por Nego Bispo, é profundamente enraizada na tradição ocidental e caracteriza-se por um conjunto de pressupostos que refletem uma lógica de dominação e homogeneização. Em primeiro lugar, ela é marcada pelo monoteísmo, que impõe a ideia de uma única verdade e de um único Deus, negando a validade de outras formas de espiritualidade e conhecimento. Esse monoteísmo está intimamente ligado à monocultura, que busca suprimir a diversidade cultural, linguística e ecológica em favor de um modelo único e universalizante. Essa tendência ao monismo se manifesta também na ontologia atomizada, que privilegia o indivíduo sobre o coletivo, promovendo o individualismo e a fragmentação social. Outro aspecto central da cosmovisão colonial é a sua noção de tempo linear e progressivo. O tempo é entendido como uma linha reta, orientada para o progresso e o desenvolvimento infinito. Essa concepção temporal está associada ao desenvolvimentismo, que prioriza o crescimento econômico e a acumulação de riquezas, muitas vezes em detrimento do equilíbrio ecológico e do bem-estar comunitário. Além disso, a cosmovisão colonial é marcada por uma divindade transcendente, que se situa fora do mundo material, reforçando uma visão hierárquica e distante da natureza. Essa separação entre o divino e o material legitima a exploração dos recursos naturais e a dominação sobre os seres humanos e não humanos.

Em oposição à cosmovisão colonial, Nego Bispo propõe a cosmovisão contracolonial, que ele associa às tradições pagãs, indígenas e quilombolas. Essa imagem de mundo é marcada pelo politeísmo e pelas religiões do múltiplo, que celebram a diversidade de divindades, saberes e práticas espirituais (NEGO BISPO, 2023). Em vez de uma única verdade, a cosmovisão contracolonial valoriza a pluralidade e a coexistência de diferentes formas de conhecimento e experiência. A noção de tempo circular é outro aspecto fundamental dessa cosmovisão. O tempo é entendido como um ciclo de renovação e equilíbrio, em contraste com a linearidade progressiva da cosmovisão colonial. Essa concepção temporal está associada a uma relação harmoniosa com a

natureza, onde os ritmos e ciclos naturais são respeitados e integrados às práticas sociais e espirituais (NEGO BISPO, 2023). Além disso, a cosmovisão contracolonial é marcada por uma divindade imanente, que se manifesta no mundo material e nas relações entre os seres. Essa imanência promove uma visão integrada e reverente da natureza, em oposição à separação e dominação característica da cosmovisão colonial.

No plano social, a cosmovisão contracolonial é coletivista e colaborativa, em vez de individualista e competitiva. Ela valoriza a comunidade e a reciprocidade, promovendo práticas de solidariedade e mutualidade. Essa ontologia integrada se reflete na forma comuna, que organiza a sociedade de maneira horizontal e descentralizada, em contraste com a estrutura hierárquica do Estado. A forma comuna prioriza o bem-estar coletivo, a autossuficiência e a sustentabilidade, em vez do crescimento econômico infinito e da acumulação de riquezas.

A cosmovisão contracolonial e a cosmovisão colonial estariam em disputa no que ele chama, e nós também podemos chamar aqui de 'guerra colonial'. Bispo estabelecerá então uma série de características: a cosmovisão ocidental se caracterizaria pelo monoteísmo, monocultura – monismo, de maneira geral; pela noção de um tempo linear, progressivo; além de uma noção de divindade que é transcendente; enquanto um fundamento atomizado da realidade – então temos um individualismo nessa ontologia; marcada pela competitividade, desenvolvimentismo; tudo que poderíamos associar a uma ideia de “forma Estado”, embora esta noção não apareça diretamente no pensamento de Nego Bispo. (JOURDAN, 2024, p.26)

Nego Bispo descreve o confronto entre a cosmovisão colonial e a cosmovisão contracolonial como uma "guerra colonial". Essa guerra não se limita ao aspecto militar ou político; ela envolve uma disputa profunda no campo epistemológico e ontológico. A cosmovisão colonial busca impor sua lógica de dominação e homogeneização, enquanto a cosmovisão contracolonial resiste e propõe alternativas baseadas na diversidade, na integração e no respeito às tradições ancestrais. Essa guerra colonial se manifesta em diversos níveis: na supressão das línguas e culturas indígenas, na exploração dos recursos naturais, na negação dos saberes tradicionais e na imposição de modelos econômicos e políticos centralizados. No entanto, a resistência contracolonial também se faz presente, seja através da preservação das práticas espirituais e culturais, seja na construção de alternativas comunitárias e sustentáveis. A cosmovisão contracolonial, portanto, não é apenas uma forma de resistência, mas também uma proposta de transformação, que aponta para futuros possíveis baseados na justiça, na equidade e na harmonia com a natureza.

Nego Bispo argumenta que a colonização das Américas, da África e de outras regiões do mundo foi um momento particularmente visível e intenso da tentativa da cosmovisão ocidental de se estabelecer como dominante e, mais do que isso, como a única forma possível de organização social, cultural e espiritual. No entanto, essa tentativa não começou com a expansão ultramarina europeia. Já no próprio território europeu, a cosmovisão ocidental, marcada pelo monoteísmo, pelo individualismo e pela lógica de dominação, travava uma guerra interna contra outras formas de organização social e espiritual, como as tradições pagãs e comunitárias. A colonização, portanto, representou a exportação dessa guerra para além das fronteiras europeias, em um processo de imposição violenta de uma imagem de mundo sobre outras.

Mas, para Bispo, o colonialismo não se encerra com o fim formal dos impérios coloniais. Ele é um processo contínuo, que se reinventa e se adapta às novas condições históricas. A guerra entre cosmovisões persiste, manifestando-se em diferentes contextos e formas, desde a exploração econômica até a supressão cultural e espiritual. Essa guerra é, em essência, uma disputa entre duas formas de entender e organizar o mundo: a cosmovisão colonial, que busca homogeneizar e dominar, e a cosmovisão contracolonial, que resiste e propõe alternativas baseadas na diversidade, na integração e no respeito às tradições ancestrais.

Ao longo da história, podemos identificar inúmeros exemplos dessa guerra entre cosmovisões. Durante o período colonial, a imposição da religião cristã, a escravização de povos africanos e indígenas, a destruição de ecossistemas e a supressão de línguas e culturas locais foram expressões claras da tentativa de estabelecer a cosmovisão ocidental como hegemônica. No entanto, a resistência contracolonial sempre esteve presente, seja através da formação de quilombos, da preservação de práticas espirituais e culturais, ou da luta pela terra e pela autonomia. No contexto contemporâneo, essa guerra se manifesta em conflitos como o embate entre povos originários e o agronegócio. O agronegócio, como expressão da cosmovisão colonial, baseia-se na lógica da monocultura, da exploração intensiva dos recursos naturais e da acumulação de capital. Ele impõe um modelo de desenvolvimento que prioriza o lucro sobre o bem-estar das comunidades e o equilíbrio ecológico. Em contrapartida, os povos originários, com sua cosmovisão contracolonial, defendem uma relação harmoniosa com a natureza, baseada na diversidade, na sustentabilidade e no respeito aos ciclos naturais. Esse embate não é apenas econômico ou territorial; é, acima de tudo, uma disputa entre duas visões de

mundo radicalmente distintas. Enquanto o agronegócio vê a terra como um recurso a ser explorado, os povos originários a entendem como um ser vivo, dotado de espiritualidade e significado. Enquanto o agronegócio promove a fragmentação e a competição, os povos originários valorizam a comunidade e a cooperação. Esse conflito, portanto, é uma expressão clara da guerra permanente entre a cosmovisão colonial e a cosmovisão contracolonial.

O agronegócio, como fenômeno contemporâneo, encapsula muitas das características da cosmovisão colonial descritas por Nego Bispo. Em primeiro lugar, ele é marcado pela monocultura, que nega a diversidade ecológica e cultural em favor de um modelo único e homogêneo. Essa lógica de homogeneização reflete o monoteísmo e o monismo da cosmovisão ocidental, que busca impor uma única forma de organização social e econômica. Além disso, o agronegócio está profundamente enraizado na noção de tempo linear e progressivo, que prioriza o crescimento econômico infinito e a acumulação de capital. Essa visão de tempo está associada ao desenvolvimentismo, que ignora os limites ecológicos e as consequências sociais da exploração intensiva dos recursos naturais. Em oposição ao agronegócio, os povos originários representam a cosmovisão contracolonial, baseada na diversidade, na integração e no respeito às tradições ancestrais. Sua relação com a terra é marcada pela imanência do divino, que se manifesta na natureza e nas relações comunitárias. Essa visão de mundo promove uma relação de reverência e cuidado com o meio ambiente, em contraste com a exploração predatória do agronegócio.

O contracolonialismo, conforme descrito por Nego Bispo, é uma postura de recusa à colonização e de defesa das formas de vida e valores dos povos indígenas. Ele não é apenas uma ocorrência à violência colonial, mas também uma afirmação de modos de vida alternativos ao colonialismo. O contracolonialismo surge como uma prática de resistência ativa que não apenas rejeita a imposição cultural, mas também preserva e valoriza as cosmologias, saberes e práticas tradicionais. A diferença fundamental entre o contracolonialismo e o colonialismo é o modo de vida que cada um propõe. Enquanto o colonialismo é caracterizado pela exploração, pela imposição cultural e pela posição, o contracolonialismo é fundamentado na autonomia, na reciprocidade e na valorização da diversidade de formas de vida. Ele não busca dominar ou colonizar o outro, mas preservar a coexistência e a interdependência. Esse modo de vida contracolonial desafia as narrativas coloniais ao propor uma visão de mundo onde a convivência entre diferentes

cosmologias é possível sem que uma seja subordinada à outra. O contracolonialismo continua relevante hoje, especialmente no contexto das lutas indígenas e quilombolas pela preservação de seus territórios, culturas e direitos. A resistência às práticas de exploração ambiental, às imposições culturais e às políticas de desligamento histórico podem ser vistas como uma continuidade desse modo de vida contracolonial. Ele nos convida a compensar a relação entre diferentes cosmologias e a questionar a hegemonia das “humanidades coloniais” que ainda estruturam as sociedades contemporâneas.

3.2 Racismo estrutural e culpabilização do sujeito racista

Pensar o racismo como parte da estrutura social não exime os indivíduos da responsabilidade por práticas racistas, nem serve como alibi para racistas. Pelo contrário, compreender o racismo como estrutural, e não apenas como um ato isolado de um indivíduo ou grupo, amplia a responsabilidade coletiva no combate ao racismo e as pessoas racistas. Reconhecer que o racismo está enraizado na estrutura social implica entender que ele pode se manifestar sem necessidade de intenção explícita. Mesmo que o silêncio diante do racismo não torne o indivíduo moral ou juridicamente prejudicado, ele o torna ética e politicamente responsável pela perpetuação do racismo. A transformação da sociedade não ocorre apenas por meio de denúncias ou repúdios morais do racismo, mas exige, sobretudo, a adoção de posturas e práticas antirracistas. Portanto, combater o racismo estrutural implica uma responsabilidade ativa em promover mudanças nas instituições e na sociedade, confrontando e desmantelando as normas e práticas que sustentam a desigualdade racial (ALMEIDA, 2019). Críticas à visão liberal do racismo são essenciais nesse contexto. A perspectiva liberal tende a suportar a culpa pelo racismo exclusivamente ao sujeito, como fez Gilberto Freyre na entrevista citada anteriormente e em ampla divulgação internacional, desconsiderando as estruturas sociais e econômicas subjacentes que perpetuam a desigualdade racial. Essa abordagem individualista ignora como o racismo está intrinsecamente ligada às estruturas de poder e ao próprio capitalismo, que historicamente têm se beneficiado da exploração e marginalização racial. Ao focar apenas na responsabilidade individual, a visão liberal minimiza a importância de reformas sistêmicas e a necessidade de mudanças estruturais. Ela falha em reconhecer que as instituições e o capitalismo moldam e reforçam comportamentos racistas, permitindo que a discriminação se perpetue de forma insidiosa e generalizada. Dessa maneira, uma abordagem eficaz no combate ao racismo deve ir além da culpabilização

individual, englobando uma crítica profunda às estruturas sociais e econômicas que sustentam e perpetuam a desigualdade racial (ALMEIDA, 2019).

É fundamental destacar que em nossas terras promoveram um projeto em grande escala e patrocinado inicialmente pela ditadura empresarial militar brasileira, mas que depois ganhou força internacional através da ditadura salazarista (como destacado no tópico anterior), que tinha como objetivo mostrar que o projeto colonial português se distinguia dos outros praticados por França, Inglaterra e Espanha, por exemplo, através da sua forma cordial de tratar os africanos e indígenas. Vejamos o que diz Gilberto Freyre ainda no início de sua célebre obra “Casa-Grande e Senzala” (1933).

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. (FREYRE, 2003, p.33)

Freyre sugere que a miscigenação corrigiu a distância social que existiria naturalmente entre os diferentes estratos sociais da sociedade colonial, como a casa-grande (representando os senhores de engenho) e a senzala (representando os escravizados). Através da mistura de raças e da formação de novas camadas sociais, a distância entre esses extremos teria sido amenizada.

É bastante interessante analisar de qual ponto parte Freyre para concluir que em nossas terras o negro miscigenado não sofreria racismo: a mulher. Ele se apropria de uma argumentação completamente distorcida da realidade, encobrendo informações fundamentais para chegar a uma conclusão que não interessa aquelas que deveriam ocupar o centro do debate, mas apenas aos beneficiários da exploração do corpo da mulher preta. Freyre destaca o papel das mulheres negras (a índia e a negra-mina) na miscigenação inicial, que posteriormente deu origem a diversos grupos étnicos mistos (mulatas, cabrochas, quadraronas, oitavonas).

A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil. (FREYRE, 2003, p.33)

Essas mulheres, inicialmente vistas como escravizadas ou concubinas, tornaram-se parte integrante das famílias dos senhores brancos, o que teoricamente teria contribuído para uma maior integração e democratização social/racial. O que fica por trás da visão de

Gilberto Freyre é a sua intensão de mascarar que o processo de miscigenação brasileiro só foi possível graças ao estupro das mulheres africanas e indígenas.

O mito da “democracia racial” enfatiza a popularidade da mulata como “prova” de abertura e saúde das relações raciais no Brasil. No entanto, sua posição na sociedade mostra que o fato social exprime-se corretamente de acordo com o ditado popular². Nessa versão, há o reconhecimento geral do povo de que a raça negra foi prostituída, e prostituição de baixo preço. (NASCIMENTO, 2016, p.75)

A idealização do mito da democracia racial no Brasil, mostrando a popularidade da mulata como símbolo de integração esconde uma realidade de exploração, violência e objetificação das mulheres negras. Apesar da popularidade da mulata como símbolo de abertura racial, Abdias Nascimento argumenta que sua posição na sociedade revela uma realidade diferente. Ele denuncia que a presença da mulata como figura popular reflete um contexto de exploração e objetificação das mulheres negras e mestiças.

Já que a existência da mulata significa o “produto” do prévio estupro da mulher africana, a implicação está em que após a brutal violação, a mulher tornou-se só objeto de fornicação, enquanto a mulher negra continuou relegada à sua função original, ou seja, o trabalho compulsório. Exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social. (NASCIMENTO, 2016, p.75)

A linguagem por vezes mística utilizada por Freyre para descrever as percepções e idealizações dos colonizadores portugueses sobre as mulheres indígenas brasileiras, comparando-as às mouras-encantadas que faziam parte do imaginário português devido ao longo contato com os sarracenos, se torna uma maneira camuflada de contribuir para a fetichização e objetificação dos corpos dessas mulheres. Estas mouras-encantadas eram vistas como mulheres morenas de olhos pretos, envoltas em um misticismo sempre sexual. Ao chegarem ao Brasil, os colonizadores encontraram nas mulheres indígenas características que, aos seus olhos, eram similares às dessas mouras-encantadas.

O longo contato com os sarracenos deixara idealizada entre os portugueses a figura da moura-encantada, tipo delicioso de mulher morena e de olhos pretos, envolta em misticismo sexual – sempre de encarnado, sempre penteando os cabelos ou banhando-se nos rios ou nas águas das fontes mal-assombradas – que os colonizadores vieram encontrar parecido, quase igual, entre as índias nuas e de cabelos soltos do Brasil. (FREYRE, 2016, p.71)

As indígenas, com seus olhos e cabelos pretos, corpos pardos pintados de vermelho, e gosto por banhos de rio, foram rapidamente associadas a essa figura idealizada. As descrições enfatizam a nudez, a sensualidade e a facilidade com que as indígenas supostamente se entregavam aos colonizadores, em troca de objetos triviais

² Abdias se refere ao ditado popular bastante difundido à época: “Branca pra casar, Negra para trabalhar, Mulata para fornicar”.

como bugingangas ou pedaços de espelho. Essa visão revela a exotização e objetificação das mulheres indígenas pelos colonizadores, retratando-as como figuras acessíveis e prontamente disponíveis para a satisfação dos desejos dos europeus. A comparação com as mouras-encantadas não só destaca o olhar colonial e a perpetuação de estereótipos, mas também sublinha a influência das fantasias e mitos europeus na construção das narrativas coloniais sobre os povos indígenas.

Que estas tinham também os olhos e os cabelos pretos, o corpo pardo pintado de vermelho, e, tanto quanto as nereidas mouriscas, eram doidas por um banho de rio onde se refrescasse sua ardente nudez e por um pente para pentear o cabelo. Além do que, eram gordas como as mouras. Apenas menos ariscas: por qualquer buginganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos “caraíbas” gulosos de mulher. (FREYRE, 2016, p.71)

Ao mesmo tempo que a mulata se torna símbolo do mito da democratização racial brasileira, ela passa a ser interpretada enquanto símbolo de um corpo que apenas pode fornecer prazer. Como bem destaca Lélia Gonzalez, a mulata brasileira não é apenas uma categoria de divisão racial de gênero, mas uma profissão construída pelo colonizador e pelo processo colonial.

De um lado geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata. A profissão de “mulata” é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de “mercado de trabalho”. Atualmente, o significante mulata não nos remete apenas ao significado tradicionalmente aceito (filha de mestiça de preto/a com branco/a), mas a um outro, mais moderno: “produto de exportação”. (GONZALEZ, 2020, p59)

A sociedade, como descrito por Lélia Gonzalez acima, tende a categorizar a mulher negra em duas qualificações principais: doméstica e mulata. Essas categorizações refletem estereótipos e expectativas sociais que limitam a percepção da mulher negra a esses papéis específicos. Lélia cria o conceito de mulata enquanto profissão, sendo esta uma criação recente do sistema hegemônico, que se manifesta como um tipo especial de “mercado de trabalho”. Isso sugere que a figura da mulata é construída e explorada dentro de um contexto específico de exotismo e fetichização racial.

A profissão de mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se à exposição de seus corpos (com o mínimo de roupa possível), através do “rebolado”, para o deleite do voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia nacional. Sem se perceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais mas como provas concretas da “democracia racial” brasileira; afinal, são tão bonitas e tão admiradas! Não se apercebem de que constituem uma nova interpretação do velho ditado racista “Preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca pra casar”. (GONZALEZ, 2020, p59)

O significado da palavra “mulata” evoluiu, segundo Lélia, para além de sua definição tradicional de filha de mestiça de preto/a com branca/o. Agora, ela também se

refere a um "produto de exportação", associado à exposição dos corpos das jovens negras para o entretenimento de turistas e da elite burguesa. As mulheres negras que se envolvem nessa profissão podem ser descritas como passando por um processo extremo de alienação, submetendo-se à exposição de seus corpos de forma sexualizada para satisfazer os desejos da branquitude. Elas são manipuladas como objetos de desejo e entretenimento, sem perceberem a exploração e objetificação por trás dessa prática. Nesse sentido, essa admiração superficial pela beleza das mulatas serviria como uma suposta prova da nossa harmonia racial, enquanto na prática perpetua estereótipos e preconceitos racistas, expressos no antigo ditado racista "Preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca pra casar", já mencionado anteriormente.

A representação da mulata como objeto sexualizada está inserida em normas sociais e papéis de gênero estabelecidos, que definem como as mulheres devem ser percebidas e como devem se comportar de acordo com os padrões estabelecidos pela sociedade. Essas normas e papéis podem servir como dobradiças que abrem nossa porta acerca da compreensão das relações sociais e de gênero.

Esse processo de fetichização e sexualização é sustentado por uma narrativa que desumaniza as mulheres negras, reduzindo-as a meros objetos de desejo. A visão de mundo dominante dita que o corpo da mulata é um bem de consumo, um espetáculo para o entretenimento da elite burguesa e dos turistas. Esta perspectiva é institucionalizada e disseminada através de diversos meios culturais, como a mídia, o turismo e a própria estrutura do mercado de trabalho, que frequentemente empurra as mulheres negras para profissões onde são exploradas sexualmente. A estrutura social e as normas culturais que reforçam essa fetichização são internalizadas pela sociedade, perpetuando a desigualdade e a discriminação. As mulheres negras que se envolvem nessa profissão passam por um processo extremo de alienação, onde a exposição sexualizada de seus corpos é vista como uma forma de subsistência e ascensão social. No entanto, essa alienação impede a conscientização sobre a exploração e objetificação que sofrem, pois a visão de mundo dominante normaliza essas práticas e as apresenta como oportunidades legítimas. Enxergando esse fenômeno muito bem descrito por Lélia Gonzalez, como uma imagem de mundo, onde as certezas fulcrais operam como mitos que estruturam nossa compreensão e interação com o próprio mundo. A fetichização do corpo da mulata é uma dessas certezas fulcrais na sociedade brasileira, um mito que guia comportamentos e

atitudes sem ser questionado. Essa visão de mundo legitima a exploração das mulheres negras, apresentando-a como uma norma cultural e econômica.

Nesse sentido, é interessante observar como o mito da democracia racial reverbera até os nossos dias como critério utilizado para avaliar as condutas sociais. O mito da democracia racial repercute em várias instâncias do cotidiano da população branca e não-branca, mulheres e homens, crianças e adultos, sendo atualizado, mas mantendo sempre sua função normativa.

3.3 A repercussão da democracia racial enquanto visão de mundo (*Weltbild*) na atualidade: educação institucional e perfilamento racial

Pegemos agora a problemática racial no sistema educacional brasileiro, sublinhando como crianças negras são frequentemente percebidas e tratadas de maneira pejorativa desde o ensino fundamental. Estas crianças são constantemente vistas como indisciplinadas, dispersivas, desajustadas ou pouco inteligentes (GONZALEZ, 2020). Como consequência, muitas são encaminhadas para serviços de saúde mental, onde são submetidas a testes e tratamentos para se "ajustarem" às normas comportamentais estabelecidas pela branquitude. Quem detém o poder de deliberar sobre os limites intelectuais e geográficos do corpo previamente marginalizado é justamente quem faz parte do problema.

Se refletirmos um mínimo sobre a questão, não teremos dificuldade em perceber o que o sistema de ensino destila em termos de racismo: livros didáticos, atitudes dos professores em sala de aula e nos momentos de recreação apontam para um processo de lavagem cerebral de tal ordem que a criança que continua seus estudos e que por acaso chega ao ensino superior já não se reconhece mais como negra. E são exatamente essas “exceções” que, devidamente cooptadas, acabam por afirmar a inexistência do racismo e de suas práticas. (GONZALEZ, 2020, p.39)

Uma análise mais aprofundada revela o racismo institucionalizado dentro do sistema educacional. Esse racismo se manifesta de várias formas, incluindo o conteúdo dos livros didáticos, as atitudes dos professores em sala de aula e durante os momentos de recreação, como bem descrito por Lélia. Não é apenas uma atitude isolada, mas um conjunto de inferências desde a tenra infância das pessoas negras que as constroem a reproduzir padrões de racialidade. É um sistema rigoroso de proposições consolidadas historicamente que sustenta a estrutura racista: “Quando começamos a *acreditar* em algo, acreditamos não em uma proposição isolada, mas em todo um sistema de proposições. (...)” (SC §141). Tais práticas educacionais contribuem para um processo de alienação e

desvalorização da identidade negra, a ponto de a criança que continua seus estudos e eventualmente chega ao ensino superior não se reconhecer mais como negra. As poucas crianças negras que conseguem superar essas barreiras educacionais são frequentemente cooptadas para afirmar a inexistência do racismo. Estas "exceções", que ascendem dentro do sistema, são usadas para sustentar a narrativa de que não há racismo nem práticas discriminatórias no país, ocultando assim as desigualdades e injustiças raciais estruturais que persistem na sociedade brasileira. (GONZALEZ, 2020)

Como já foi dito antes, Wittgenstein argumenta que nossas perguntas e dúvidas dependem de certas proposições estarem isentas de dúvida, funcionando como dobradiças em torno das quais as dúvidas giram. Aplicando essa ideia ao racismo institucionalizado, podemos ver que as atitudes e percepções racistas são tratadas como proposições indiscutíveis no sistema educacional. “§341. Isto é, as perguntas que formulamos e as nossas dúvidas dependem do fato de certas proposições estarem isentas de dúvida, serem como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram.” (SC §341)

No contexto escolar brasileiro, a percepção das crianças negras como indisciplinadas, dispersivas, desajustadas ou pouco inteligentes é um reflexo direto de uma imagem de mundo que o mito da democracia racial promove. Essas suposições racistas se tornam "dobradiças" que operam como premissas básicas que raramente são questionadas. Elas orientam a formulação de práticas e políticas educacionais, influenciando as expectativas e atitudes de professores e administradores escolares. Além disso, o racismo se manifesta nos livros didáticos, que frequentemente ignoram ou distorcem as contribuições históricas e culturais dos negros, nas atitudes dos professores, que podem ter expectativas mais baixas para alunos negros, e nas interações diárias, onde essas crianças enfrentam microagressões e discriminações constantes. (GONZALEZ, 2020)

A criança aprende a acreditar em uma porção de coisas. Quer dizer, ela aprende, por exemplo, a agir segundo essas crenças. Ela vai formando para si, progressivamente, um sistema de crenças, e nele algumas estão estabelecidas de modo firme, inabalável, e outras são mais ou menos móveis. O que está firmemente estabelecido não o está porque é, em si, óbvio ou evidente, mas porque é mantido firmemente no lugar por aquilo que está em seus arredores. (SC §144)

O perene trabalho de solidificação das estruturas racializadas e racializantes tem o seu processo pedagógico iniciado nos primeiros dias da vida social da criança. A criança negra aprende a negar qualquer rastro identitário, seja esteticamente a partir da neutralização dos traços fenotípicos, ou gramaticalmente a partir da absorção e afirmação de um vocabulário que

historicamente neutralizou a nossa possibilidade de conhecer e produzir conhecimento. Nas palavras de Sueli Carneiro, acerca da impossibilidade do negro de ser agente do conhecimento, dando assim uma definição ao conceito de epistemicídio:

(...) o epistemicídio implica um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva (...). (CARNEIRO, 2023, p.88)

Nesse sentido, dentro do mito da democracia racial, epistemicídio não é “apenas” o total aniquilamento dos conhecimentos produzidos por determinado grupo étnico específico, mas também a completa impossibilidade que esse mesmo grupo étnico produza conhecimento ocupando espaços do saber formal (escolas, universidades, etc) na atualidade. Mais que isso, o epistemicídio contribui para a criação de uma imagem de mundo que naturaliza a marginalização de determinados grupos étnicos. A persistência dessa visão do mito da democracia racial molda uma imagem de mundo sólida e pouco contestada, que atua como uma imagem mistificada da realidade que guia o comportamento e as atitudes dentro do sistema educacional, estabelecendo normas de ação e reação que são aceitas como naturais e inevitáveis. Ao apresentar a convivência racial como harmoniosa e igualitária, essa ideologia obscurece as práticas discriminatórias reais e dificulta a implementação de políticas educacionais verdadeiramente equitativas. Assim, o sistema educacional brasileiro, em vez de ser um espaço de inclusão e igualdade, reproduz e perpetua padrões de racialidade que marginalizam os alunos negros, refletindo e reforçando as desigualdades raciais estruturais da sociedade. Essa visão de mundo, sustentada pela ideologia do mito da democracia racial, cria um ambiente onde as desigualdades são naturalizadas e as práticas discriminatórias são legitimadas. Como resultado, a perpetuação do racismo dentro das escolas brasileiras não é apenas um reflexo das atitudes individuais, mas uma manifestação de estruturas de poder que se perpetuam e se reforçam através de práticas institucionais e culturais, moldando a experiência educacional das crianças negras de maneira profunda e duradoura.

O sistema educacional brasileiro perpetua uma lógica colonial que segrega e marginaliza pessoas negras, refletindo e reforçando a hierarquia racial instaurada durante o período colonial. Este sistema, enraizado em práticas e ideologias coloniais, opera de maneira a reproduzir desigualdades raciais e a manter uma hierarquia racial. A lógica colonial manifesta-se de várias maneiras, desde a estrutura curricular até as interações

diárias nas escolas. Primeiramente, o currículo educacional frequentemente ignora ou marginaliza a história e a cultura afro-brasileira, centrando-se predominantemente na perspectiva eurocêntrica. Este enfoque não apenas nega a contribuição dos negros para a sociedade brasileira, mas também desvaloriza suas experiências e identidades, perpetuando uma narrativa de inferioridade racial. A ausência de representatividade e a falta de reconhecimento das culturas negras contribuem para a alienação dos estudantes negros, que não se veem refletidos no conteúdo que estudam.

Além disso, as práticas pedagógicas e a cultura escolar muitas vezes reproduzem estereótipos raciais. Estudantes negros são frequentemente percebidos como menos capazes ou mais indisciplinados, levando a expectativas baixas por parte dos professores e à aplicação de medidas disciplinares mais severas. Estas percepções racistas resultam em taxas desproporcionais de suspensões e expulsões entre alunos negros, bem como na sub-representação destes em programas de educação avançada ou de alta performance.

A lógica colonial também se manifesta na segregação social e espacial dentro das instituições educacionais. Escolas em áreas predominantemente negras tendem a ser subfinanciadas e carecem de recursos adequados, resultando em uma qualidade de ensino inferior. Este desinvestimento sistemático reflete a continuação de uma política colonial que valoriza menos a educação dos negros e promove a manutenção da desigualdade racial. Finalmente, a ideologia do branqueamento persiste nas atitudes e expectativas dentro do sistema educacional. Alunos negros que conseguem superar as barreiras estruturais muitas vezes são considerados exceções e utilizados como exemplos para negar a existência de racismo. Esta narrativa invisibiliza as barreiras sistemáticas que os estudantes negros enfrentam e perpetua a falsa ideia de uma democracia racial.

O apagamento histórico da identidade negra do currículo escolar contribuiu para a negação do racismo ao invisibilizar as contribuições, a história e a cultura afro-brasileira, perpetuando a ideia de uma sociedade homogênea e sem conflitos raciais (JESUS, 2022). O apagamento da história e cultura afro-brasileira dos currículos escolares moldou negativamente a visão de mundo do próprio povo negro sobre o racismo no Brasil, resultando em um ciclo de internalização de preconceitos e negação de suas próprias experiências de discriminação. Essa omissão educacional não apenas perpetua a invisibilização da contribuição negra na formação da sociedade, mas também condiciona os negros a uma auto-percepção desvalorizada e a uma compreensão limitada do racismo estrutural. Ao não incluir a rica história e cultura afro-brasileira nos currículos escolares,

o sistema educacional nega aos estudantes negros a oportunidade de aprender sobre suas próprias origens, heróis e contribuições para a sociedade (JESUS, 2022). Essa lacuna educativa contribui para uma auto-percepção negativa, onde os negros podem internalizar a narrativa eurocêntrica que os relega a papéis subalternos e marginalizados, herança direta da contribuição intelectual do lusotropicalismo. A ausência de referências positivas e de um senso de orgulho cultural afeta diretamente a autoestima e a identidade dos estudantes negros, levando-os a acreditar que suas origens são menos importantes ou valiosas (JESUS, 2022).

Além disso, a falta de educação sobre as raízes e manifestações do racismo impede que os estudantes negros compreendam plenamente as formas como a discriminação racial opera na sociedade brasileira. Sem esse conhecimento crítico, os negros podem ser levados a acreditar que o racismo é um problema menor ou inexistente, internalizando a ideia de que as desigualdades que enfrentam são consequências de deficiências pessoais ou falta de esforço, ou seja, como já foi dito anteriormente, é a total subjetivação do racismo e do fracasso que decorre dele, dentro de um projeto liberal e colonial. Essa visão limitada e distorcida do racismo impede a formação de uma consciência crítica e de uma resistência organizada contra as estruturas de opressão. A internalização dessas narrativas também contribui para a divisão e a falta de solidariedade dentro da comunidade negra. A ausência de uma educação que promova a consciência racial e a valorização da identidade negra pode levar à reprodução de preconceitos e estereótipos dentro da própria comunidade. Sem um entendimento claro do racismo estrutural, os negros podem culpar uns aos outros pelos desafios que enfrentam, em vez de reconhecer e lutar contra as forças sistêmicas que perpetuam a desigualdade racial. É importante destacar que o propósito desta dissertação não é culpabilizar pessoas negras pela manutenção do racismo, mas tentar elucidar como historicamente a lógica colonial e o capitalismo constrangeram pessoas negras a reproduzirem racismo contra os seus iguais.

A negação do racismo, a impossibilidade de se acessar espaços de conhecimento e de se criar novos conhecimentos dentro desses mesmos espaços e o aniquilamento de certezas fulcrais aliado à imposição violenta de imagens de mundo coloniais, podem levar os negros a subestimarem a importância de se engajar em movimentos de justiça social e igualdade racial. A falta de conhecimento sobre as lutas históricas e contemporâneas contra o racismo pode resultar em apatia ou ceticismo em relação à eficácia dessas lutas, dificultando a formação de um movimento coeso e eficaz para a mudança social. Em

resumo, o apagamento da história e cultura afro-brasileira dos currículos escolares moldou a visão de mundo do próprio povo negro sobre o racismo no Brasil, levando à internalização de preconceitos, negação de suas próprias experiências de discriminação, e uma compreensão limitada do racismo estrutural. A inclusão de uma educação afrocentrada e antirracista é essencial para promover uma auto-percepção positiva, fortalecer a identidade racial, e capacitar os negros a reconhecer e lutar contra as estruturas de opressão na sociedade brasileira, mas me parece que ainda não é o suficiente para subverter totalmente o quadro de profundo racismo na sociedade brasileira.

Nesse mesmo sentido, o perfilamento racial no Brasil, ou seja, a prática de abordar, revistar e prender indivíduos com base em sua aparência racial, especialmente pessoas negras, se consolidou historicamente como algo que contribuiu para moldar a visão de mundo da sociedade sobre a criminalidade e a raça, em decorrência do total descaso e defasagem do sistema educacional com o povo negro. Aqueles que antes eram vistos como não dignos de serem educados através da sua própria episteme, agora são novamente desprezados pelo estado e esquecidos nas prisões ou como indigentes nos cemitérios, vítimas da violência policial, do capital ou da falta de suporte humanitário. Este fenômeno tem raízes profundas no passado colonial e escravocrata do país, e sua perpetuação é um reflexo da ideologia do branqueamento e da narrativa do mito da democracia racial que encobre desigualdades estruturais.

Durante o período colonial e escravocrata, foi estabelecida uma mitologia racial que desumanizava e criminalizava os negros, construindo um arcabouço normativo de discriminação que se tornou parte integrante das regras de convivência social. Este sistema de crenças, que coloca a negritude como sinônimo de inferioridade e propensão à criminalidade, perpetua-se nas práticas institucionais e culturais contemporâneas, reforçando as desigualdades e naturalizando a marginalização racial. O perfilamento racial e a violência policial são manifestações contemporâneas dessa herança histórica, onde a imagem do negro como criminoso está profundamente enraizada. Além disso, essa visão de mundo impacta a representação dos negros na mídia e nas oportunidades de emprego, onde são frequentemente sub-representados ou associados a estereótipos negativos. Assim, a imagem de mundo derivada do colonialismo que repercute no mito da democracia racial e desagua na impossibilidade de representar a realidade a partir do próprio referencial epistemológico continuam a influenciar profundamente a sociedade brasileira, operando dentro de uma mitologia que legitima e perpetua o racismo estrutural,

ao mesmo tempo que mascara essas desigualdades sob a falsa premissa de uma democracia racial.

A colonialidade do ser, que se manifesta na manutenção das relações de poder coloniais, influencia diretamente as políticas criminais e o sistema de justiça criminal, resultando em altas taxas de encarceramento de indivíduos negros. No contexto brasileiro, a colonialidade do ser contribui para a objetificação e estigmatização dos corpos negros, levando à criminalização desses corpos (STREVA, 2016). O racismo estrutural presente na sociedade, enraizado no colonialismo, reflete-se no sistema de justiça criminal, onde as pessoas de cor são detidas, punidas de forma desproporcional e sofrem violência institucional. A intersecção entre o racismo, o colonialismo e o encarceramento em massa de negros destaca como as estruturas de poder coloniais continuam a operar na contemporaneidade, perpetuando a marginalização e a violência contra a população negra. A luta contra o encarceramento em massa e a busca pela justiça social devem considerar o impacto do colonialismo e do racismo na construção e perpetuação destas injustiças. (STREVA, 2016)

Historicamente, o colonialismo instaurou um sistema de classificação racial que desumanizou os negros e os posicionou como sujeitos inferiores. Essa visão de mundo, solidificada ao longo dos séculos, não foi desmantelada com o fim formal da escravidão. Pelo contrário, foi internalizada nas normas sociais e nas instituições, incluindo o sistema de justiça criminal. A imagem do negro como potencialmente criminoso tornou-se um pilar normativo que guia a percepção social e a ação das autoridades. Isso se manifesta no perfilamento racial, nas altas taxas de encarceramento de negros e na violência policial direcionada de forma desproporcional a essa população. Assim, a colonialidade do ser sustenta a manutenção de um estado de violência estrutural e exclusão social, onde os corpos negros são objetificados e vistos como ameaças inerentes (STREVA, 2016). A visão de mundo brasileira, moldada por essas percepções normativas, perpetua a marginalização dos negros, justifica a sua criminalização e naturaliza as desigualdades raciais. Para superar essas injustiças, é essencial reconhecer e desafiar a persistência das estruturas coloniais e suas manifestações contemporâneas, adotando políticas que promovam a equidade e desmantelem a ideologia racial hierárquica que ancora o racismo estrutural.

A colonialidade do ser aprisiona o negro dentro de uma identidade criminal ao estigmatizá-lo e objetificá-lo como um corpo destinado à violência e à criminalidade.

Essa construção social e histórica da identidade do negro como criminoso é uma manifestação da colonialidade que perpetua estereótipos e preconceitos raciais. Através da colonialidade do ser, que estabelece relações de poder baseadas em hierarquias raciais, o negro é subjugado a uma posição de inferioridade e marginalização. Essa dinâmica colonial se reflete no sistema de justiça criminal, onde indivíduos negros são frequentemente criminalizados, presos e tratados de forma desigual em comparação com indivíduos brancos. Essa aprisionamento simbólico do negro em uma identidade criminal restringe suas oportunidades, perpetua a exclusão social e contribui para um ciclo de violência e marginalização. A luta contra essa aprisionamento passa pela desconstrução dos estereótipos raciais, pela promoção da igualdade de oportunidades e pela transformação das estruturas sociais que perpetuam a colonialidade do ser. (STREVA, 2016)

O mito da democracia racial "encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria" (MUNANGA, 1999, p.80). Essa negação impede que se reconheça e combata as práticas discriminatórias no sistema penal, que afetam desproporcionalmente a população negra. A crença na democracia racial faz com que a sociedade brasileira aceite de forma naturalizada o fato de que a maioria dos encarcerados são negros, sem questionar as raízes históricas e estruturais desse fenômeno. "a democracia racial é tida como mitológica, pois é uma narrativa imaginada que evolui com as condições históricas e culturais, procurando demonstrar a origem das coisas" (CORRÊA e VOLPE, 2019, p.5). Essa narrativa mitológica impede que se discuta de forma profunda as questões raciais, perpetuando a ideia de que o racismo é um problema individual e não estrutural.

O sistema penal brasileiro é altamente seletivo, priorizando a criminalização de grupos vulneráveis, especialmente jovens negros e pobres. O mito da democracia racial contribui para essa seletividade ao justificar a superlotação das prisões como um problema meramente social ou econômico, sem considerar o viés racial. "O perfil do preso brasileiro é unanimemente: jovem, preto e pobre, evidenciando, assim, que o cárcere é a maior expressão do racismo na atualidade" (CORRÊA e VOLPE, 2019, p.10). A seletividade do sistema penal é reforçada pelo mito da democracia racial, que naturaliza a ideia de que os negros são mais propensos ao crime. Essa ideia remonta ao século XIX,

com a influência da teoria do "criminoso nato" de Cesare Lombroso, que associou a criminalidade a características físicas e raciais. "Os criminosos natos do Brasil na época possuíam particularidades em comum, a mais marcante delas era sua cor: a pele negra" (CORRÊA e VOLPE, 2019, p.7). Essa teoria, embora desacreditada, ainda influencia o imaginário social e as práticas institucionais, levando a um maior encarceramento de pessoas negras.

Os estereótipos raciais são internalizados pelas instituições policiais e judiciais, levando a um tratamento discriminatório no momento da abordagem, investigação e condenação de indivíduos negros. "O estereótipo do traficante de drogas, produzido pelo próprio sistema punitivo, funciona como o elemento central de enquadramento da conduta típica, tornando essa diferenciação circunstancial" (ZACCONE, 2004, p.8). A subjetividade na distinção entre usuário e traficante de drogas, por exemplo, é um reflexo desses estereótipos. "O juiz atenderá à natureza e à quantidade da substância apreendida, ao local e às condições em que se desenvolveu a ação, às circunstâncias sociais e pessoais, bem como à conduta e aos antecedentes do agente" (Art.28, §2º da Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006). No entanto, esses critérios são aplicados de forma arbitrária, resultando em um maior número de prisões de pessoas negras por crimes relacionados a drogas.

A política de guerra às drogas no Brasil é um dos principais motores do encarceramento em massa, e ela afeta desproporcionalmente a população negra. "(...) as prisões por tráfico de drogas correspondem, em relação aos homens, por 29,26% e 64,48% em relação às mulheres, sendo este o crime que mais as encarcera, segundo INFOPEN 2017" (CORRÊA e VOLPE, 2019, p.9). A distinção entre usuário e traficante é frequentemente baseada em critérios subjetivos e racializados, resultando em um maior número de prisões de pessoas negras. Além disso, a equiparação do tráfico de drogas a crimes hediondos contribui para o encarceramento em massa. "(...) a Lei de Drogas, de 2006, foi instituída substituindo o texto de 1976, trazendo uma inovação: a distinção entre usuário e traficante" (CORRÊA e VOLPE, 2019, p.8). No entanto, essa distinção não é clara na prática, e a aplicação da lei é marcada por seletividade e racismo institucional.

A ausência de ações afirmativas e de medidas que visem à reinserção social de ex-detentos negros perpetua o ciclo de marginalização e encarceramento. "(...) os não-brancos ainda são tidos como uma minoria carente de políticas públicas e necessitados de ações afirmativas, buscando o mínimo de respeito e igualdade" (CORRÊA e VOLPE,

2019, p.4). A falta de políticas públicas que abordem as questões raciais no sistema penal é um reflexo da crença na democracia racial. Essa narrativa impede que se desenvolvam políticas que enfrentem as raízes do racismo estrutural no sistema penal.

O mito da democracia racial impede que o racismo institucional seja reconhecido e combatido. As instituições do sistema de justiça criminal, como a polícia e o judiciário, reproduzem práticas racistas que resultam em um maior encarceramento de pessoas negras, mas essas práticas são frequentemente ignoradas ou justificadas como meras questões de segurança pública. "(...) o racismo institucional é apenas a reprodução do racismo estrutural, visto que as instituições são formadas, antes de tudo, por membros sociais reprodutores e condicionados a uma estrutura social pré-existente" (CORRÊA e VOLPE, 2019, p.6). A invisibilização do racismo institucional é um dos principais obstáculos para a superação do encarceramento em massa de pessoas negras. "(...) o racismo não é delimitado a um mero ato ou atos discriminatórios, como a democracia racial supõe" (p.6). Ele é um processo estrutural que se manifesta em todas as esferas da sociedade, incluindo o sistema penal.

Em síntese, o mito da democracia racial no Brasil se atualiza atuando como um mecanismo de ocultação das desigualdades raciais, ou seja, como uma máscara mistificadora da realidade permitindo que o sistema penal continue a operar de forma seletiva e discriminatória, a partir de um caminho que historicamente vem desde a colonização resultando no encarceramento em massa de pessoas negras. A superação desse mito é essencial para que se possa enfrentar as raízes do racismo estrutural e promover um sistema de justiça mais equitativo. Mais que isso, a superação do mito da democracia racial também representará a superação de um sistema que historicamente representa a aniquilação de formas de vidas colonizadas que tiveram suas imagens de mundo amputadas através de um latrocínio que convenceu corpos racializados negros que o seu destino era a subalternização. Superar esse sistema é consequentemente superar o modo de produção capitalista que constrange pessoas racializadas à subjetivação dos padrões de racialidade em detrimento a culpabilização de uma estrutura que nos chutou para as margens da sociedade.

Nesse sentido, acredito que não seria suficiente apenas nos deter a análise epistemológica desse sistema, mas propor, mesmo que de maneira introdutória, um caminho para a conscientização de pessoas negras que ainda não conseguem enxergar o quão danoso para as suas vidas é ter suas existências norteada pelo mito da democracia

racial. Assim, trabalharemos uma proposta com bases inferencialistas e expressivistas, não para a resolução do racismo brasileiro, mas como um meio pedagógico de trazer à tona as contradições da estrutura racista do capitalismo, não para a branquitude detentora do poder, mas para os negros oprimidos por ele.

3.4 Como uma abordagem inferencialista e expressivista poderia auxiliar na superação do mito da democracia racial?

Dedicamos parte substancial deste trabalho para sustentar que o mito da democracia racial no Brasil historicamente se comportou e ainda se comporta como uma certeza fulcral, por carregar em si características de uma certeza fulcral. A partir de uma linha temporal histórica e ideológica, pudemos constatar que o racismo brasileiro foi caracterizado pela aniquilação de imagens de mundo indígenas e africanas e pela impossibilidade dessas pessoas representarem a realidade a partir do seu próprio referencial epistêmico. O mito da democracia racial, ou seja, a crença que todas as raças convivem de forma igualitária e sem conflitos mascara a realidade do racismo estrutural, que permeia as instituições, as práticas sociais e as relações interpessoais no país, constringendo pessoas negras a reprodução impensada daquilo que chamamos durante toda esta dissertação de “padrões de racialidade”, ou seja, racismo contra os seus iguais.

O racismo no Brasil é frequentemente negado ou minimizado, o que dificulta o reconhecimento de suas manifestações e a luta por mudanças estruturais. A falta de um solo comum de crenças compartilhadas acaba se apresentando como um desacordo entre negros e branquitude o que torna difícil a resolução racional do conflito (p. 14). No contexto do racismo, o mito da democracia racial cria uma barreira para o diálogo, pois nega a existência do problema.

Nesse sentido, propomos uma abordagem inferencialista e expressivista como uma alternativa para a resolução de desacordos dessa natureza e dissolução do mito da democracia racial enquanto imagem mistificadora da realidade. Brandom parte da ideia de que o significado das palavras e conceitos é determinado pelo seu uso inferencial, ou seja, pelas relações de inferência que estabelecemos entre eles. Em outras palavras, entender um conceito é dominar as inferências que podem ser feitas a partir dele e que levam a ele.

O inferencialismo semântico é uma tese que se contrapõe ao referencialismo, pois endossa a ideia de que o significado é o uso, uma vez que o uso fixa/determina os significados das palavras. Assim, para determinar o

significado de termos linguísticos é preciso entender várias inferências (raciocinar) que articulam o significado dos termos e não dominar a referência. (XAVIER, 2024, p.85)

A afirmação de que "aprender um conceito é aprender vários conceitos, pois os conceitos estão sempre articulados uns com os outros em termos do que se segue e de quadros de incompatibilidade" (Silva, 2020, p.93) reflete uma visão central do inferencialismo semântico, proposta por Robert. Essa ideia está enraizada no holismo semântico, que sustenta que o significado de um termo ou conceito não pode ser compreendido isoladamente, mas apenas em relação a outros conceitos e inferências que o cercam. Essa perspectiva é fundamental para entender como a abordagem inferencialista e expressivista pode ser aplicada em contextos como o esclarecimento do racismo e a superação do mito da democracia racial no Brasil.

Por exemplo, o conceito de racismo não pode ser compreendido de forma isolada, muito menos ramificações que decorrem desse problema estrutural como o próprio mito da democracia racial e o colonialismo. Eles estão intrinsecamente ligados a outros conceitos, como desigualdade, privilégio, discriminação, justiça social e tantos outros. Para entender plenamente o que é racismo, colonialismo e mito da democracia racial tivemos que abordá-los de maneira aprofundada, complexa e detalhada, para dominar essas relações inferenciais e compreender como o racismo se manifesta em diferentes contextos sociais, políticos e históricos. Isso significa que, para compreender um conceito como racismo, é necessário dominar as inferências que o conectam a outros conceitos e práticas sociais. Por exemplo

Inferência 1: se uma pessoa é negra, ela pode sofrer discriminação racial.

Inferência 2: se uma pessoa sofre discriminação racial, ela vai ter menos acesso a oportunidades.

Inferência 3: se uma pessoa tem menos acesso a oportunidades, isso pode perpetuar desigualdades sociais.

Essas simples inferências mostram como o conceito de racismo está articulado com outros conceitos, como discriminação, oportunidade e desigualdade. Aprender o conceito de racismo, portanto, envolve compreender essas relações inferenciais e como elas se manifestam na realidade. A partir do holismo semântico podemos chegar a ideia de quadros de incompatibilidade, que se refere às relações entre conceitos que são mutuamente exclusivos ou contraditórios. Os conceitos estão sempre articulados em termos do que se segue e de quadros de incompatibilidade. Isso significa que, ao aprender

um conceito, também aprendemos o que ele não é e quais conceitos são incompatíveis com ele. No contexto do racismo, os quadros de incompatibilidade podem ser usados para desconstruir narrativas racistas e o mito da democracia racial. Por exemplo:

Narrativa racista: “No Brasil, todas as raças são tratadas de forma igual.”

Incompatibilidade: “Essa narrativa é incompatível com dados que mostram desigualdades raciais em áreas com educação, saúde e emprego.”

Ao tornar explícitas essas incompatibilidades, é possível confrontar narrativas racistas e mostrar como elas estão em desacordo com a realidade. O método socrático proposto por Brandom pode ser usado para tornar explícitas as inferências implícitas nessas narrativas, permitindo que elas sejam criticadas e revisadas. A abordagem inferencialista e expressivista pode ser aplicada de forma prática para esclarecer pessoas negras no Brasil acerca do racismo e para superar o mito da democracia racial. Um dos primeiros passos para combater o racismo é tornar explícitas as inferências que sustentam práticas e discursos racistas.

Inferência implícita: "Pessoas negras não são adequadas para cargos de liderança."

Explicitação: "Ao afirmar que pessoas negras não são adequadas para cargos de liderança, você está assumindo que há algo inerente à raça que determina a capacidade de liderança. Isso é baseado em evidências ou em estereótipos?"

Ao tornar essa inferência explícita, é possível confrontar o preconceito e mostrar como ele não tem base factual, mas sim em estereótipos racistas. É importante destacar que esse método bastante similar a toda a luta histórica do movimento negro brasileiro, que desde sempre destina suas forças a tentar explicitar as inconsistências da inferiorização racial produzida dentro do modo de produção capitalista. A possibilidade de tornar público o ecossistema que sustenta afirmações racistas, não implica em revisão dessas mesmas certezas racistas por parte da branquitude, mas se mostrou como um ato consistente autodeterminação dos corpos racializados negros e indígenas.

O método socrático é uma maneira de colocar as nossas práticas sob um controle racional, expressando-as de uma forma explícita, de tal modo que possam ser confrontadas com objeções e alternativas, uma forma na qual possam aparecer como a base de premissas que se comportam como razões e como premissas de inferências adicionais que exploram as consequências de aceitá-las (Brandom, 2013, p. 17).

Para Brandom, o método socrático envolve tornar explícitas as práticas implícitas no uso da linguagem e no raciocínio. Isso significa que, ao adotar esse método,

examinamos nossas próprias crenças e as colocamos sob um regime de justificativa racional. O questionamento socrático nos força a formular nossas crenças de forma que possam ser avaliadas logicamente — ou seja, transformá-las em premissas explícitas que sustentam inferências. Esse processo não se limita à justificação isolada de crenças individuais, mas também envolve a análise das consequências dessas crenças. O objetivo é explorar as implicações daquilo que aceitamos como verdadeiro e confrontá-las com objeções e alternativas. Isso remete à tradição socrática de desafiar as crenças dos interlocutores, expondo incoerências e levando-os a um entendimento mais refinado e autônomo. Em termos brandonianos, esse método reflete a ideia central do expressivismo inferencialista: nossas crenças não são apenas estados mentais privados, mas posições que ocupamos dentro de um jogo de dar e pedir razões. O método socrático, ao tornar explícito o que está implícito, ajuda a regular esse jogo e a tornar nossas práticas racionais mais transparentes e suscetíveis à crítica.

O mito da democracia racial é sustentado por inferências implícitas, como a ideia de que o Brasil é uma sociedade igualitária e que o racismo é algo do passado. Os desacordos profundos surgem de certezas fulcrais conflitantes que para serem resolvidos precisariam de um solo comum compartilhado, no caso do mito da democracia racial, meu objetivo é mostrar que o desacordo com a branquitude é indissolúvel dentro do capitalismo, mas o desacordo de pessoas negras conscientes do processo de racialização e pessoas negras que ainda não tomaram consciência desse processo parte de um solo comum compartilhado: a experiência epidérmica. Ao explicitar as inferências que incidem apenas aos corpos racializados negros, é possível mostrar como elas estão em desacordo com a realidade das desigualdades raciais no país e assim ampliar o norte de tomada de consciência.

A abordagem inferencialista e expressivista enfatiza a importância do reconhecimento mútuo entre os participantes de um diálogo. Dentro das situações abordadas aqui, é possível encontrar algum tipo de reconhecimento mútuo, especialmente no que diz respeito à racionalidade dos interlocutores “(...) em desacordos é necessário que se tenha um tipo de reconhecimento mútuo, caso contrário a pessoa nem entraria na disputa ou conversa ou troca. No caso dos desacordos profundos, pode existir uma tentativa de troca, como também um reconhecimento entre agentes racionais.” (XAVIER, 2024, p.78) No contexto do racismo, isso significa reconhecer as experiências e perspectivas das pessoas negras como válidas e dignas de consideração. Nesse momento,

recorro novamente a momentos da minha biografia. Aqui, recordo os inúmeros diálogos que tive com minha mãe no sentido de elucidar para ela que determinados tipos de situações de inferiorização que ela havia passado em ambientes de trabalho só foram possíveis porque existia ali o componente racial inerente. Assim como em todo o processo de escrita desta pesquisa, onde pude experienciar a oportunidade de acessar uma gramática adequada para descrever a dor que senti e continuarei sentindo durante uma vida inteira marcada pela chaga epidérmica. Antes eu tinha “apenas” a experiência, agora eu possuo a forma de reivindicar direitos justamente por partilhar da mesma dor que muitas outras pessoas na história deste país.

A mitologia pode regressar a um estado de fluidez, o leito do rio dos pensamentos pode desviar-se. Mas eu distingo entre movimento das águas do leito do rio e o desvio do próprio leito; ainda que não haja uma nítida demarcação entre eles. (SC 96)

A metáfora do rio em *Sobre a Certeza* de Ludwig Wittgenstein pode ser interpretada como uma analogia para a fluidez dos conceitos e crenças que sustentam nossa compreensão do mundo. O "leito do rio" representa as certezas fundamentais que parecem fixas, enquanto as "águas" simbolizam as ideias e pensamentos que fluem sobre esse leito, podendo mudar com o tempo. No entanto, Wittgenstein também sugere que o próprio leito do rio pode se desviar, indicando que até mesmo as certezas mais profundas podem ser transformadas sob certas condições. No contexto do mito da democracia racial, essa metáfora pode ser aplicada para entender como pessoas negras podem desacreditar nessa narrativa e reafirmar sua identidade racial. O mito da democracia racial, que sustenta a ideia de que as relações raciais no Brasil são harmoniosas e igualitárias, funciona como um "leito do rio" na consciência coletiva. Ele é frequentemente reforçado por discursos oficiais, instituições e práticas culturais que obscurecem o racismo estrutural e a desigualdade racial. No entanto, assim como o leito do rio pode se desviar, esse mito pode ser questionado e desconstruído. Para que isso ocorra, é necessário um movimento duplo: primeiro, a percepção crítica das "águas" do rio, ou seja, das ideias e práticas que perpetuam o mito da democracia racial. Isso envolve reconhecer as contradições entre a narrativa de harmonia racial e a realidade vivida por pessoas negras, marcada pela discriminação, violência e exclusão. A conscientização sobre o racismo estrutural e a luta por direitos são como as águas que começam a corroer as margens do leito, questionando suas bases. Segundo, é preciso um desvio no próprio "leito do rio", ou seja, uma transformação nas certezas fundamentais que sustentam o mito. Isso ocorre quando as pessoas negras resgatam suas histórias, culturas e identidades, rejeitando a

ideia de que a racialização é um fator irrelevante ou superado. A valorização da ancestralidade, a afirmação da negritude e a construção de narrativas próprias são formas de desviar o leito do rio, criando novas bases para a compreensão da realidade racial.

Assim, a descrença no mito da democracia racial e a reafirmação da identidade negra podem ser vistas como um processo de desvio do leito do rio, onde as águas do pensamento crítico e da ação política corroem as bases do mito, enquanto novas certezas e identidades emergem. Esse processo não é linear ou imediato, mas envolve uma constante tensão entre o que é dado como certo e o que pode ser transformado. A metáfora de Wittgenstein nos lembra que, embora as certezas possam parecer fixas, elas estão sempre sujeitas à mudança, especialmente quando confrontadas com novas formas de pensar e agir.

A ideia de que aprender um conceito é aprender vários conceitos reflete a natureza interconectada do significado e das práticas linguísticas. Dominar um conceito envolve compreender as relações inferenciais que o conectam a outros conceitos e práticas sociais. Essa abordagem é fundamental para o esclarecimento do racismo e a superação do mito da democracia racial no Brasil. Ao aplicar os princípios do holismo semântico e do inferencialismo semântico, é possível desconstruir narrativas racistas, promover o reconhecimento mútuo e criar um espaço para o diálogo e a mudança social. Essa abordagem não só desafia as estruturas de poder que perpetuam a desigualdade racial, mas também oferece uma alternativa mais crítica e consciente para a compreensão e o combate ao racismo.

4 Considerações Finais

A presente dissertação buscou analisar o mito da democracia racial no Brasil a partir da perspectiva filosófica de Ludwig Wittgenstein, especialmente utilizando o conceito de "certeza fulcral" desenvolvido a partir de sua obra *Sobre a Certeza*. Ao longo dos capítulos, exploramos como o mito da democracia racial se consolidou como uma narrativa fundacional que moldou o imaginário social brasileiro, ocultando as profundas desigualdades raciais e o racismo estrutural que persistem na sociedade.

No primeiro capítulo, apresentamos a tese central da dissertação: o mito da democracia racial no Brasil funciona como uma certeza fulcral, ou seja, uma crença profundamente enraizada que orienta as práticas sociais e a visão de mundo dos brasileiros. Utilizamos o conceito de Wittgenstein para argumentar que o mito da

democracia racial não é questionado porque está embutido nas práticas linguísticas e culturais da sociedade brasileira. Discutimos também como o mito foi amplamente divulgado e reforçado por intelectuais como Gilberto Freyre, que promoveu a ideia de uma harmonia racial baseada na miscigenação, apesar das evidentes desigualdades sociais e raciais.

Exploramos como o mito da democracia racial contribuiu para a desconstrução da identidade negra, ao mesmo tempo em que afirmava a identidade branca como padrão de superioridade. Analisamos como a ideologia do branqueamento e a miscigenação foram utilizadas para justificar a hierarquia racial, levando muitos negros a negarem sua própria identidade em busca de aceitação social. Através de dados do IBGE e de reflexões de autores como Abdias Nascimento e Neusa Santos Souza, mostramos como o processo de racialização no Brasil foi marcado pela violência simbólica e psicológica, que exigia dos negros a assimilação dos valores brancos e a negação de sua própria cultura.

No segundo capítulo, discutimos o lusotropicalismo, teoria desenvolvida por Gilberto Freyre, que foi utilizada para justificar a suposta harmonia racial no Brasil e a continuidade do colonialismo português. Argumentamos que o lusotropicalismo funcionou como uma imagem de mundo (*Weltbild*) que naturalizou as hierarquias raciais e perpetuou o racismo estrutural. Utilizando o conceito de Wittgenstein de "formas de vida" (*Lebensformen*), mostramos como o mito da democracia racial foi internalizado pelas práticas sociais e linguísticas, tornando-se uma certeza fulcral que dificulta o reconhecimento e o combate ao racismo.

Abordamos o racismo estrutural e a culpabilização do sujeito racista. Argumentamos que o racismo no Brasil não pode ser reduzido a atos individuais, mas é um fenômeno estrutural que permeia todas as esferas da sociedade. Discutimos como o mito da democracia racial contribui para a culpabilização individual do racista, desviando a atenção das estruturas sociais que perpetuam a desigualdade racial. Através de exemplos contemporâneos, como o caso do assassinato de Orinaldo da Silva Viana, mostramos como a branquitude é educada a acreditar em uma imagem de mundo que nega a existência do racismo estrutural, perpetuando a desigualdade e a violência racial.

O mito da democracia racial não apenas mascara as desigualdades raciais, mas também perpetua o racismo estrutural, dificultando o reconhecimento e o combate às práticas discriminatórias. A partir da filosofia de Wittgenstein, mostramos como as

certezas fulcrais são transmitidas culturalmente e como elas podem ser desafiadas através de uma análise crítica das práticas sociais e linguísticas que as sustentam.

A desconstrução do mito da democracia racial exige não apenas o reconhecimento das desigualdades raciais, mas também a transformação das estruturas sociais que perpetuam o racismo. Isso implica em repensar as práticas educacionais, políticas e culturais que reforçam a hierarquia racial e em promover uma visão de mundo que valorize a diversidade e a igualdade. A superação do mito da democracia racial não é apenas uma tarefa intelectual, mas um compromisso ético e político com a construção de uma sociedade verdadeiramente justa e igualitária. Por fim, esta dissertação reforça a importância de continuar a questionar as certezas fulcrais que sustentam o racismo e a desigualdade no Brasil. Somente através de uma reflexão crítica e de ações concretas será possível dismantlar as estruturas que perpetuam o mito da democracia racial e construir um futuro onde a diversidade racial seja verdadeiramente celebrada e respeitada.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ANDRADE, Érico. **Negritude Sem Identidade**. São Paulo: N-1, 2023.
- ANDRADE, Érico. A Opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **Kriterion**, Belo Horizonte, v.58, n. 137, p.291-309.
- BAVARESCO, Agemir. Silogismo Hegeliano e Inferencialismo em Brandom. **Cognitio**, São Paulo, v.13, n.1, p.11-24, 2012.
- BRANDOM, Robert. **Articulando Razões: uma introdução ao inferencialismo**. Tradutor: Agemir Bavaresco. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.
- CORRÊA, Leticia Dias; VOLPE, Clovis Alberto Filho. Encarceramento em massa e o mito da democracia racial: interligação de um fenômeno crescente no Brasil. **Revista de iniciação científica e extensão da Faculdade de Direito de Franca**, Franca, v.4, n.1, p.635-647.
- DEWULF, Jeroen. New Man in the Tropics: the nietzschean roots of Gilberto Freyre's identity concept. **Luso-Brazilian Review**, Madison, v.51, n.1, p.93-109, 2016.
- FERREIRA, Acácio; SILVA, Marcos. Antirrealismo e Expressivismo Lógico. **Principia**, Santa Catarina, v.25, n.1, p.3-26, 2021.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. São Paulo: Global, 2016.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Depois da Democracia Racial. **Tempo Social**, São Paulo, v.18, n.2, p.269-287, 2006.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Características étnico-raciais da população: classificações e identidades. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html>. Acesso em: 08 agosto. 2024.
- JESUS, Fabrícia Santos. Educação Colonial: compreendendo a monocultura do saber na produção do desinteresse do jovem negro pela escola. **Diálogos e Perspectivas Interventivas**, Serrinha, v.3, n.e 15294, p.1-21, 2022.

JOURDAN, Camila. Desacordos Profundos na Guerra das Formas de Vida. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v.29, n.49, p.57-77, 2021.

JOURDAN, Camila. Cosmologias do múltiplo e formas de vida anticoloniais. **Tapuia**, Rio de Janeiro, v.2, n.4, p.25-36, 2024.

LANGA, Ercílio Neves Brandão. Recepção do Lusotropicalismo de Gilberto Freyre nas Colônias Portuguesas em África (1933-1980). **África(s)**, Salvador, v.6, n.11, p.13-41, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MOURA, Clovis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MOTA, Hugo Ribero. **Em que medida seria Wittgenstein um fundacionista?** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, p.126. 2021.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NEGO BISPO. **A Terra dá, a Terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.

OLIVEIRA, Wagnes Teles. Normatividade, Experiência e Certeza em Wittgenstein. **Princípios: revista de filosofia**, Natal, v.29, n.59, p.111-129, 2022.

PICH, Roberto Hofmeister. Wittgenstein Sobre a Certeza, Regras e Normas. **Dissertatio**, Pelotas, v. suplementar, n.01, p.151-174, 2015.

PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e a *Intelligentsia* Salazarista em Defesa do Império Colonial Português (1951-1974). **História**, São Paulo, v.28, n.1, p.445-482.

SILVA, Fernanda Pinheiro de Souza e. **Análise crítica do discurso sobre a democracia racial em Casa-Grande e Senzala, nas notícias e na hashtag #justiçapormiguel**. 2021. Tese (Doutorado em Ciências da Linguagem) – Programa de pós-graduação em ciências da linguagem, Universidade Católica de Pernambuco. Recife, p.213. 2021.

SILVA, Marcos. Verificacionismo, Expressivismo, Inferencialismo: uma leitura normativa. **Veritas**, Porto Alegre, v.65, n.3, p.1-15, 2021.

SILVA, Marcos. Revisão da Lógica, Disputas Verbais e Negociações Metalinguísticas. *In: BRITO, Evandro O.; AMARAL, Lucas Alessandro Duarte. **Racionalidade, Intencionalidade e Semântica***. Londrina: Apolodoro Virtual Edições, 2023. p. 365-395.

SILVA, Marcos. Desacordos Profundos e Revisão da Lógica: uma proposta neo-pragmatista. *In: SOUZA, Marcus José Alves de; FILHO, Maxuell Moraes de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Linguagem e Cognição***. Editora Fi, 2020. p. 79-99.

SODRÉ, Muniz. **O Fascismo da Cor: uma radiografia do racismo nacional**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

STREVA, Juliana Moreira. Colonialidade do Ser e Coporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial. **Antropolítica**, Niterói, v.1 sem, n.40, p.20-53, 2016.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de Racialidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Sobre a Certeza**. Editora Fósforo, 2023.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observações sobre “O Ramo de Ouro” de Frazer**

XAVIER, Paloma. **Sobre o Problema do Desacordo entre Certezas Fulcrais: pessimismo e otimismo**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, p.126. 2024.

XAVIER, Paloma de Souza; SILVA, Marcos. Contra a Inefabilidade das Hinges Propositions: uma leitura neo-pragmatista. **Revista Ideação**, Feira de Santana, v.1, n.47, p.104-121, 2023.