

## **Racismo institucional: uma análise a partir da perspectiva dos estudos pós-coloniais e da Ética**

*Gislene Aparecida dos Santos<sup>1</sup>*

### **Resumo**

Neste artigo, por meio de conceitos encontrados nos estudos pós-coloniais, demonstro como o racismo impregna e permeia as instituições, mesmo nas sociedades supostamente democráticas, e avalio o que isso pode representar para as propostas de políticas voltadas à população negra. Analiso a necessária avaliação, sob a ótica da ética e dos valores efetivamente democráticos, de qualquer proposta de políticas públicas antes de sua implementação para que não promovam a violência e o racismo. Por fim, concluo que esses valores éticos coincidem com os princípios encontrados em práticas tradicionais de comunidades negras discutidas em textos e teorias do feminismo negro.

**Palavras-chaves:** Racismo institucional. Ética. Estudos pós-coloniais. Antirracismo. Feminismo negro.

### **Abstract**

In this article, means of concepts found in the postcolonial studies, I demonstrate how racism permeates and pervades institutions, even in supposedly democratic societies, and assess what this might mean for policy proposals focused on black population. I analyze the necessary assessment, from the perspective of ethics and from effectively democratic values, of any public policies prior to implementation, so that they will not be promoting violence and racism. Finally, I conclude that ethical values coincide with those found in traditional practices of black communities discussed in texts and theories of black feminism.

**Keywords:** Institutional racism. Ethics. Postcolonial studies. Antiracism. Black feminism.

### **Colonialidade de poder e racialização**

Fanon (1983) foi um dos primeiros autores que, na perspectiva crítica dos efeitos da colonização sobre os povos colonizados, sinalizou para as tensões psíquicas e políticas que se entrelaçavam na dialética construção das identidades negra-branca a partir de discursos que negavam o reconhecimento do negro como cidadão pleno.

---

1 Professora Associada da Universidade de São Paulo é docente do curso de Gestão de Políticas Públicas, dos programas de pós-graduação em Direitos Humanos e pós-graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades, todos da Universidade de São Paulo (USP). Autora dos livros: *A Invenção do Ser Negro*; *Mulher Negra. Homem Branco*; *Reconhecimento, Utopia, Distopia e Ética*, *Pesquisa e Políticas Públicas*. É pesquisadora do *Diversitas* – USP.

Também Spivak (2010), foi categórica ao afirmar que os subalternos não têm fala. Subalternos são aqueles que pertencem às camadas mais baixas da sociedade, os excluídos da representação política e legal ou aqueles que jamais seriam aceitos como cidadãos plenos. Dentre os subalternos, as mulheres pobres e negras seriam as mais duramente silenciadas<sup>2</sup>.

Refletindo sobre o sentido do termo pós-colonial, Hall afirma que:

(...) o termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a ‘colonização’ como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural - e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou ‘global’ das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do ‘aqui’ e ‘lá’, de um ‘então’ e ‘agora’, de um ‘em casa’ e ‘no estrangeiro’. (...) Como Mani e Frankenberg afirmam, o ‘colonialismo’, como o ‘pós-colonial’, diz respeito às formas distintas de ‘encenar os encontros’ entre as sociedades colonizadoras e seus ‘outros’. (HALL, 2003, p. 109).

Para o autor, isso se faz por meio da intrusão da diferença, do descentramento, do deslocamento, da crítica aos discursos normativos, pelo ato de re-narrar a história deslocando o centro para as periferias e para as margens.

Contudo, antes da proposição do deslocamento do centro para as margens, é preciso compreender como o discurso colonial foi construído. Para tal, também é importante considerar as teorias sobre o discurso fundador da nação que nos permite compreender a formação de uma comunidade imaginada que reitera a ideologia da identidade nacional.

Hobsbawn (1999) vincula as raízes da discussão sobre identidade à formação dos estados nacionais que apresentaram elementos protonacionais como modos de oferecer a aparência de unidade àquilo que era diverso. Os elementos protonacionais são a língua, a religião, a consciência do pertencimento à comunidade e a etnia ou raça. O autor avalia que os estados nacionais foram formados pela “junção”, num mesmo território, de diferentes povos que perderam suas comunidades reais. O sentimento de

---

2 Recentemente, a pesquisa *A Dimensão Social das Desigualdades*, do sociólogo Carlos Costa Ribeiro, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, aponta para o fato de que há uma gradação de cores nas oportunidades de mobilidade social na população brasileiro sendo as mulheres de pele preta e residentes nas áreas rurais aquelas com menor condição de mobilidade social e as mais duramente excluídas. “Quanto mais escura a cor da pele, menos renda, menos educação, menos oportunidades. O inverso também é verdadeiro: quanto mais clara a cor da pele, mais renda, mais educação, mais oportunidades.”. Fonte: [http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=21411&Itemid=75](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=21411&Itemid=75)

vínculo coletivo que já havia nessas comunidades teria sido substituído por esses elementos protonacionais que teriam o objetivo de reconstruir o sentido de comunidade, agora como nação.

Já Hall considera que:

As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que Gellner chama de ‘teto político’ do estado-nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas. (HALL, 2004, p. 49).

As culturas nacionais teriam se tornado os depositários dos sentimentos de lealdade anteriormente destinados às suas comunidades de origem, às suas tribos.

Apoiado na obra de Benedict Anderson (2008), Hall define nação como uma comunidade imaginada, simbólica, porque construída a partir da disseminação de um discurso de diferentes representações: “as diferenças entre as nações residem nas formas diferentes pelas quais elas são imaginadas” (Hall, 2004, p. 51). E pergunta quais estratégias representacionais seriam acionadas para construir nosso senso comum sobre o pertencimento ou sobre a identidade nacional?

Os argumentos de Hall e Hobsbawn coincidem, já que Anderson é fonte para ambos os autores. Os elementos que construiriam o senso comum acerca do pertencimento nacional seriam: 1) a narrativa da nação; 2) a ênfase nas origens, na continuidade, na tradição; 3) a invenção da tradição; 4) o mito fundacional; a existência de um povo.

Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional (HALL, 2004, p. 59).

Em virtude disso, Hall sugere que, em vez de tomarmos as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo. Esse dispositivo faria com que as diferenças fossem representadas como unidade ou identidade.

Embora, segundo Hall, as nações modernas sejam todas híbridas culturais, a ideia de etnia - ou raça - tem sido utilizada como ponto para a unificação e apoio para a construção de uma identidade nacional.

A ideia de que a raça só faz sentido dentro do discurso de edificação do nacionalismo e do essencialismo também se faz presente em Gilroy (2001). O autor

aponta para a construção de uma diáspora negra que suplanta a raça e a nacionalidade e na qual o território não seria definidor de identidades.

Sob a chave da diáspora, nós poderemos então ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem (GILROY, *ibid.*, p. 25).

A tese de Gilroy não nos impede de investigar a presença de uma matriz discursiva no modo de interação entre os cidadãos brasileiros. Para nós, ao contrário, o discurso sobre uma diáspora negra e a forma como a categoria raça tem sido tomada, negativamente, como essência do que é o negro (mesmo entre os críticos do racismo), somente reforça a percepção do racismo como construção política e discursiva, parte do projeto do poder colonial (que vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas), que deve ser desfeito.

Quijano (2005) já nos alertava para o fato de a América Latina ter sido constituída por meio de uma estrutura de poder colonial e global tendo a Europa como centro e lócus de controle desse poder alicerçado em torno da categoria “raça”: “O novo sistema de dominação social teve como elemento fundador a ideia de raça. Esta é a primeira categoria social da modernidade” (QUIJANO, *ibid.*, s/p).

Isso se deveria ao que Quijano e Wallerstein (1992) denominam como sistema mundo capitalista moderno/colonial que sustenta a Modernidade desde sua criação no século XVI até os dias atuais e que foi alicerçado em quatro pilares: a colonialidade, etnicidade, racismo e o conceito de novidade (*newness*). Esse sistema mantém-se atuante sob a forma de hierarquias socioculturais entre o mundo europeu e o mundo não europeu. A hierarquia da colonialidade se manifesta nos domínios políticos, econômicos, culturais, mas também no subjetivo.

Stuart Hall (1992) também demonstra como, na formação da Modernidade, se criou um discurso sobre a Europa tomada como centro em referência ao chamado resto do mundo. A própria ideia de ocidente teria sido criada para sustentar um discurso por meio do qual as sociedades seriam classificadas e hierarquizadas, avaliadas. O autor afirma que a ideia de ocidente, uma vez produzida, se tornou produtiva e tem efeitos reais. Ela permite que as pessoas falem sobre coisas de um certo modo, produz conhecimento, se torna um fator de organização de um sistema global de relações de poder, se torna um conceito essencial como referência do modo de pensar. Esse discurso

que, em Hall, aparece como a criação do Ocidente em relação ao resto, surge em Quijano como colonialidade do poder.

O conceito de colonialidade, além de explicitar o modo como as Américas foram inventadas (como um continente novo que deveria ser tutelado) e espoliadas pelo sistema mundo capitalista/moderno/colonial, também explica como as estruturas de poder se atualizam por meio da articulação de novas formas de hierarquizações alicerçadas em torno da exploração dos sujeitos racializados e se reproduz nas dimensões de poder, saber e ser por meio do controle da economia, de quem possui autoridade, controle dos recursos naturais, das relações de gênero, da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento (BALLERSTRIN, 2013, p. 100).

Após criadas essas categorias, os sujeitos passam a se relacionar por meio delas. Aqueles que outrora foram ashantis, bacongos, congos, iorubas, zulus etc, após a racialização, passam a ser designados somente como ‘negros’. Quijano avalia que o sequestro, a escravização e a violência da racialização resultaram em uma destruição da subjetividade desses povos e também destruíram e apagaram, gradativamente, a experiência e memória que possuíam de suas sociedades, dos modos como se relacionavam e de como estas relações se estabeleciam.

Quijano enfatiza que o etnicismo e o racismo foram inicialmente produzidos na América, mas depois, foram reproduzidos mundialmente como um modo de assegurar as relações de poder da Europa em relação a todo o resto do mundo. A mesma ênfase se encontra em Hall (1992). Já Maldonado-Torres (2007) reforça que “a dimension racial en la geo-política del planeta altera todas las relaciones de dominación existentes” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 153).

Considerando todos esses aspectos, penso que seja fundamental refletir sobre nossa matriz discursiva por meio de dois caminhos diversos e complementares: 1) aquele que indica a reprodução de um discurso dominante que silencia o discurso subalterno resultando na ausência do reconhecimento, discurso dominante este que, para ser superado, demandaria um processo de descolonização (MIGNOLO, 1993, 2007); 2) um discurso comungado por todos que indicaria a construção de uma comunidade imaginada por meio da repetição do discurso da harmonia, explicitados na ideologia de uma identidade nacional, como laços comunitários em torno do qual nos sentiríamos parte do mesmo, da mesma nação brasileira. É importante lembrar que:

O ponto central que está por trás do olhar pós-colonial é lutar, como diz Mignolo, por um deslocamento do *locus* de enunciação, do Primeiro para o Terceiro Mundo. O interesse é de relocação. Não se trata apenas de devolver o olhar [...] mas de tentar mudar a origem do olhar, exercitando assim o que ele chama de uma hermenêutica pluritópica. (CARVALHO, 2001, s/p).

### **A matriz discursiva brasileira: o mito do paraíso**

No Brasil, os brasileiros forjaram para si mesmos uma imagem de país paradisíaco e, a partir desta matriz, estabelecem os modos de organização das relações sociais.

A visão do paraíso discutida por Holanda (1994) ao nos apresentar as releituras do mito do paraíso terrestre em solos tropicais demonstra, como também o faz Chauí (2000), a ideia de que este mito estaria na matriz da formação da nação brasileira sendo dela uma *fundatio* ou um mito fundador: “Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo.” (Chauí, 2000, p. 9). Chauí avalia que esse mito se expressa na invisibilidade das desigualdades sociais e do autoritarismo da sociedade brasileira. Este seria mais um modo de comprovar a repetição do passado no presente.

Carvalho (1998), em análise sobre a vigência do motivo edênico, afirma que o edenismo habita a imaginação do brasileiro desde os primórdios da presença europeia no país e é bem documentado em uma série de obras e autores que nos mostram como o tema do país de natureza abundante e benfazeja nos envolve. Para o autor, o edenismo continua vivo e forte. Carvalho avalia que os brasileiros retomavam o edenismo como razões pelas quais deveriam se orgulhar de seu país: a natureza do país, o caráter do povo (que incluiria, entre outras características, o fato do brasileiro ser solidário, trabalhador, cordial, artístico, hospitaleiro, bom, alegre, pacífico, ordeiro, humano). Ainda informavam ser o Brasil um país no qual **não haveria discriminação racial** (grifos nossos).

Os dados trazem nova luz sobre o curto-circuito que leva ao edenismo. (...) O povo não se vê como responsável pelo que acontece no país não apenas porque não participa, mas ainda por não se considerar cúmplice da ação de seus representantes, mesmo quando os elege. Não se vê como agente direto nem indireto da política. Não se enquadra na democracia antiga nem na moderna. Desse modo, só lhe resta as belezas naturais, cada vez mais destruídas por ele próprio. (CARVALHO, 1998, s/p.)

A impossibilidade do reconhecimento do autoritarismo e das desigualdades, a não percepção das injustiças, a invisibilidade da violência se devem à camuflagem contínua que o mito do paraíso coloca. Vendo por meio do mito (e revivendo o mito) seria impossível perceber que o Brasil não é o “paraíso”.

Guimarães e Huntley (2000) também discutiram a ideia da harmonia nacional por meio do poder simbólico do racismo. Esses autores e Santos (2008) avaliam que o racismo seria como uma máscara que recobriria a face dos brasileiros. Por isso, o discurso formador da nação brasileira e o discurso ideológico sobre a nação e sobre nossa identidade nacional corroboram as práticas de desrespeito e injúrias contra os subalternizados. Um país no qual a natureza teria sido tão benevolente não pode permitir a insurgência de qualquer forma de violência como o é o racismo.

### **Hierarquias de ontem e de hoje**

Muito embora os argumentos se alterem (de religiosos para biológicos para culturais), desde o século XVI assistimos aos ajustes que a hierarquização em razão da cor e depois a ideologia racista realizou para continuar a existir, se apropriando dos discursos de seus opositores para se atualizar e manter as estruturas de dominação.

Temos discutido à exaustão os vários modos de operação das diferentes modalidades de racismo que conhecemos desde que essa ideologia foi desenhada por meio do vínculo entre exploração econômica, violência e as categorias criadas pela biologia, nos finais do século XVIII e começo do século XIX (cf. SANTOS, 2002).

Há muito sabemos que o racismo, no Brasil, opera por meio da criação e manipulação de estratégias que atuam na esfera pública e na esfera privada de modo que aquilo que diz respeito à esfera privada e das subjetividades seja utilizado para camuflar a estruturação do racismo na esfera pública e nas instituições públicas.

Sobre modos de operação na esfera privada, a serviço do racismo institucional, todos devem se recordar do texto de Oracy Nogueira que discutia o preconceito de marca (e por ser preconceito, diz respeito à esfera privada) por meio do qual se revelam as hierarquias sociais através da gradação das cores da pele fazendo com que os mais claros (e os brancos) ocupem os lugares de maior prestígio.

Também são referências os textos de Florestan Fernandes nos quais o autor discute o modo como os brasileiros lidam com a negação de seus preconceitos e do racismo. Fernandes avalia a existência de algo que denomina como uma “realidade

moral reativa” por meio da qual, o que se destaca no universo sociocultural do branco, não é o preconceito de cor, mas o preconceito de não ter preconceito. Ainda, considera o autor, os indivíduos brancos estariam minados em sua capacidade de agir acima das normas, ignorariam a natureza dos dramas das populações negras e mestiças e, no lugar de tudo isso, assumiriam uma atitude de falsa consciência por meio da qual, em vez de buscar entender como o preconceito se manifestaria, passariam a atacar aqueles que afirmam e apontam a existência do racismo como se houvesse o perigo de fazer existir o racismo, somente por apontá-lo, onde ele existe. Para Fernandes, existem normas e regras por meio das quais se pode falar do racismo no Brasil; normas sobre como o tema pode ser abordado e os ajustamentos preconceituosos admitidos; um silêncio no espaço público ou uma fala cercada de sutilezas. Também há a exigência de “um certo decoro” no trato do assunto, uma certa intimidade e privacidade, um dever de zelar para que não se quebre a estrutura hierárquica vigente na sociedade.

Feagin (2010), Bonilla-Silva (2010), Andrews (2007 e 2010), Costa (2001, 2006a, 2006b) nos mostram como as categorias coloniais são atualizadas e propiciam novos discursos sobre as nações, as relações sociais, o poder.

Bonilla-Silva (2010) analisa um novo ajuste da ideologia racista denominado *color-blind racism*, ou seja, o racismo que não se alicerça mais nos discursos que salientam as diferenças e hierarquias raciais e, ao contrário se constrói salientando aspectos perfeitamente humanos, mas que poderiam estar mais presentes em alguns grupos do que em outros.

Essa nova faceta do racismo teria se iniciado (e continua se atualizando) logo após o êxito dos movimentos pelos direitos civis dos EUA. Ele se constitui de modo a, por um lado, apoiar e a manter os privilégios associados à brancura e, por outro, de modo a se apropriar e distorcer algumas das estratégias, conceitos e discussões realizadas pelos proponentes do multiculturalismo e das políticas de reconhecimento de identidades, fazendo com que a defesa do reconhecimento de identidades culturais seja transformado em novas formas de hierarquização (SANTOS, 2012).

A ideologia do *color-blind racism* é capaz de explicar as desigualdades raciais como resultados de dinâmicas aparentemente não raciais (ou não racializadas) como fora a política do *Jim Crow* ou do *apartheid*<sup>3</sup>. No lugar do racismo biológico, teria sido

---

3 Jim Crow é o nome dado a leis segregacionistas, baseadas em diferenças biológicas entre as raças (racismo biológico) que vigeu nos EUA entre 1876 e 1965. O regime do apartheid, também

criado um novo modo de racionalização da situação social das minorias como sendo produtos de dinâmicas do mercado, decorrentes de fenômenos naturais ou das limitações culturais dos próprios negros (ou das minorias). Essas práticas seriam sutis, institucionais e aparentemente não raciais.

Uma nova forma de construção de discursos e linguagens teria sido criada para sustentar o *color-blind racism*. Em vez de dizer que Deus colocou os negros na posição de servidão, é sugerido que eles não progridem porque não trabalham o suficiente. No lugar de dizer que negros não são bem-vindos, criam-se estratégias de não acolhida porque eles (os negros) não se sentiriam bem ou confortáveis em alguns locais e razão da diversidade de culturas. No lugar de se criar bairros segregados, simplesmente não se mostram todas as opções de compra ou aluguel de imóveis quando os clientes são negros ou solicita-se aluguéis a um valor inacessível para as populações negras. Na área de empregos, o autor nomeia a existência de uma “*smiling face*” *discrimination* (ações feitas com um sorriso discriminatório no rosto) que se soma à frase: “*Nós não temos emprego agora, mas, por favor, verifique mais tarde*” como forma de negar emprego aos negros. Além disso, as ofertas de emprego são postadas em redes exclusivas. No caso daqueles que conseguem empregos, paga-se salários menores aos funcionários negros ou oferecem-se a eles posições que não correspondem ao seu nível de formação educacional, ou ocupam-nos em empregos com pouca possibilidade de ascensão. Os estudiosos do *color-blind racism* avaliam que essa ideologia auxilia na manutenção dos privilégios para quem é branco sem fazer barulho e sem explicitamente nomear aqueles a quem submete e aqueles aos quais recompensa.

O que se observa é que, quando não há segregação oficialmente determinada, as normas de manutenção dos privilégios e das hierarquias descritas por esse autor operam de modo muito semelhante ao que foi descrito por estudiosos brasileiros sobre o racismo. Aqui, foram criadas estratégias por meio das quais a afirmação da existência do racismo e do ser racista seja considerada de extremo mau gosto enquanto as práticas de discriminação racial são naturalizadas.

No Brasil, até pouco tempo atrás, nem se admitia a existência de qualquer forma de discriminação racial. O racismo se estruturou aqui como sendo alheio às cores, como se elas não importassem no que diz respeito à exclusão e somente contassem no que diz

---

baseados nas teorias da inferioridade racial dos não arianos, especialmente os negros, vigorou na África do Sul de 1948 a 1994.

respeito à valorização: a valorização de nossa mestiçagem. Aquilo que nos EUA surge como uma nova forma de perpetuar a ideologia racista, para nós, é o dia a dia das práticas de discriminação racial, é a nossa chamada democracia racial. Assumimos que, aqui, o racismo operou de modo a garantir que as hierarquias fossem mantidas sem que isso explicitasse as dinâmicas raciais por meio das quais é mantido.

Como dito acima, o racismo institucional, no Brasil, opera por meio de estratégias que combinam ações na esfera pública e na esfera privada, simultânea e intercaladamente.

### **O racismo institucional**

Na perspectiva dos estudos pós-coloniais, as ações que tendem a minimizar o racismo ou a denegá-lo são formas de manifestação da colonialidade do poder sob a forma do racismo institucional.

O que temos chamado de racismo institucional, no Brasil, é aquilo que se sustenta por meio das discriminações indiretas, ou seja, pelas ações das próprias instituições, nas práticas de socialização, regulação e ordenamento da vida em sociedade por meio das regras que são criadas e utilizadas para satisfazer as necessidades básicas dos indivíduos.

As instituições são estruturas que estabelecem padrões, papéis e modos de relação entre os indivíduos, são convencionadas e aceitas por “todos” e, por isso, de certo modo, são responsáveis por transmitir e por garantir que os indivíduos conheçam e reproduzam as normas sociais. Família, escolas, universidades, igrejas, o próprio Estado, partidos políticos, no vocabulário sociológico corriqueiro, são os exemplos mais comuns e sempre citados de instituições.

Se as instituições são o que costumeiramente encontramos nas sociedades complexas modernas e são elas a sua sustentação, dizer que o racismo é institucional significa afirmar que o racismo não só está entranhado nas instituições, mas que a sociedade inteira - e todas as instituições que a sustentam - foi edificada com base na hierarquia, exploração e violência contra os negros. Significa dizer que o racismo institucional é a ideologia que assegura, por meio da exploração simbólica e material dos negros, a ordem social vigente. Assim, falar em racismo institucional é falar em ideologia. Por isso, o racismo institucional opera tanto na esfera pública quanto na privada.

O racismo institucional opera tornando invisíveis as estruturas por meio das quais são mantidos os privilégios para a brancura de modo que não se identifiquem os responsáveis pela desigualdade entre brancos e negros sempre atribuída, no caso brasileiro, a fatores como a educação desigual, questões meramente econômicas, herança histórica. Mas não se faz isso entendendo como, por meio dos mecanismos da economia, da educação, do direito, da saúde e das instituições se constrói uma história na qual os negros estão em posição de desvantagem como parte da herança colonial e suas atualizações. Simplesmente, considera esses aspectos como se fossem gerados espontaneamente sem que houvesse atores e agentes que os fizessem existir e funcionar. Como se todos fossem naturais e não decorrentes da ação política dos seres humanos, e sendo naturais não podem ser alterados.

Para o racismo institucional funcione é preciso que haja um pacto que vise a garantir privilégios para a brancura.

O pacto da brancura é a rede invisível que permite o apoio sistemático entre os indivíduos por meio de comportamentos e ações que, no cotidiano, concretizam a hierarquização entre brancos e negros, impedem a mobilidade social dos indivíduos negros e assegura simbólica, subjetiva e objetivamente a perpetuação da hierarquia entre eles. Vron (2004) afirma que o pacto da brancura aparece no mundo político como um lugar de vantagem estrutural nas sociedades onde a dominação se apoia na diferença entre cores e raças (mesmo e sobretudo quando essa forma de dominação é ocultada) como na ideologia da democracia racial ou no *color-blind racism*.

Dito de outro modo, o pacto da brancura é o consentimento com os privilégios vinculados ao ser branco que ocorrem nas sociedades que um dia foram racializadas e não se ocuparam em eliminar, de todas as formas, os efeitos dessa racialização (mesmo que no tempo presente informem que não operam com categorias raciais). Para fazer parte do pacto da brancura, basta não se importar, não denunciar ou considerar normal que indivíduos brancos ocupem “naturalmente” todas as posições de prestígio e poder como se isso se associasse, exclusivamente a méritos individuais. É considerar banal a desvantagem estrutural que os negros possuem nas sociedades que um dia foram divididas em raças, quer por políticas oficiais ou oficiosas de *apartheid* quer pela presença da escravidão.

Sendo assim, não é necessário que os indivíduos de pele branca (ou pele clara, no caso brasileiro) se afirmem racistas. O privilégio que possuem em razão de sua cor

lhes é assegurado pelo pacto da brancura. Por isso, não denunciar, não fazer nada, usufruir dos privilégios sem contestá-los é compactuar com o racismo.

O pacto da brancura opera, também, permitindo aos brancos não se apresentarem como grupo, mas como seres humanos normais. Por outro lado, o pacto da brancura opera alternando ações que ora identificam os negros como grupo e ora, supostamente, os individualiza. Em ambos os casos, opera com marcadores da diferença entre brancos e negros que visam estabelecer hierarquias entre eles.

Como “coletivo”, os negros são tratados como se todos fizessem parte de um grupo composto por pessoas que seriam “diferenciadas” não por serem negras (não se é racista!), mas pela cultura do grupo ou por problemas na formação ou na educação que todos eles teriam recebido, pela falta de estrutura familiar que supostamente esse grupo teria. Como indivíduos, são tratados por meio de ações que os aponta como pessoas problemáticas. Nesse caso, não seria a má educação que receberam, a sua má formação, questões econômicas que marcariam esse indivíduo. Buscam-se falhas, lacunas, defeitos, ausências, na personalidade, no caráter, nas ações e nas produções realizadas pelos indivíduos negros de modo a isolá-los em espaços de menor poder ou total ausência de poder. Observe-se, entretanto, que esse discurso é dirigido a cada indivíduo, independentemente, de modo a não revelar que se dirige, de fato, a todos os negros (o que identificaria o racismo). Diz-se: “Não, não são todos os negros que são assim, mas, aquela pessoa específica, ela sim seria problemática. Mas não todos os negros”. Entenda-se por problemático aquilo que repetidamente se associa aos negros quando denunciam a existência do racismo ou quando estes indivíduos se negam a cooperar com “o jogo” de ocupar o lugar do inferior, do subalterno. Diz-se problemático porque se afirma que esse indivíduo tem mania de perseguição, não é cooperativo, não se mistura, não participa, é muito passional e uma série de outros atributos que visam desqualificar aquele indivíduo, em especial.

Todas essas estratégias reafirmam a hierarquia entre brancos e negros de modo que os negros sejam enxergados como naturalmente providos de menor valor, não por sua cor, mas por não obterem, em ambientes vistos como igualitários e democráticos, o mesmo sucesso obtido por outros indivíduos. Sendo assim, o racismo institucional também opera por meio da prática de um modelo de democracia que desconsidera os mecanismos de opressão que impedem a participação de alguns grupos sociais, em

igualdade de condições, nas deliberações que são feitas na esfera pública por meio das quais a democracia se consolida (YOUNG, 1996).

O que se observa é que, na esfera privada, o racismo institucional opera por meio do pacto da branquura e por estratégias que reafirmem, de modo sistêmico, a “autoridade” e a superioridade dos brancos sobre os negros inventando e reinventando modos e formas de violências simbólicas, subjetivas e objetivas, criando e recriando hierarquias entre brancos e negros. Na esfera pública, o racismo institucional funciona de modo a coibir a efetiva paridade na participação democrática do grupo social negro não nomeando e eliminando as formas de opressão que impedem essa participação.

Essas são somente algumas das estratégias utilizadas para a dominação porque, sabemos, elas se sofisticam e se reinventam para que as estruturas de dominação sejam mantidas.

Contudo, penso que nenhuma dessas estratégias teria êxito se não se alicerçassem na banalização e na naturalização da violência contra as populações negras, enxergadas como supérfluas.

Parte das estratégias da naturalização da violência contra os negros foram e são efetivadas por meio de políticas públicas que não são atentas nem aos princípios da ética e não aos valores da democracia (conforme indicamos acima). Por isso, essas políticas públicas findam por cooperar com o racismo institucional.

### **Antirracismo sob a forma da ética nas políticas públicas**

É muito fácil se justificar por meio das estratégias liberais do mérito, da gestão eficiente de modo a otimizar custos, manter a produtividade, reduzir as externalidades negativas, ampliar as externalidades positivas e outros vocabulários técnicos que são próprios da área da gestão, alguns sobretudo da gestão em sua perspectiva econômica, mas que passaram a ser, “magicamente” vocabulários da área da educação. É mais complicado considerar a relevância de algumas políticas públicas sob a ótica da ética e da democracia.

Além dos fatores como orçamento, agenda política, dentre outros, é fundamental considerar se há relação entre a política pública proposta e a cidadania, entre a política proposta e a democracia que considera a paridade na participação de todos os grupos sociais, entre ela e os valores por meio dos quais se constrói e se preserva o bem

comum. Se a política pública corresponder a todos esses fatores, possivelmente será uma política em acordo com os princípios éticos e, portanto, não será violenta.

Neste sentido, é fundamental considerar, entre outros fatores, as consequências da implementação de uma ou outra política pública avaliando, como sugere Shue (2008), suas dimensões éticas. Isso implica submeter cada proposta a uma rigorosa avaliação que finde por oferecer respostas sobre: quem importou no momento da proposição dessa política pública? O que importou? Quais custos foram considerados? Foram somente considerados os custos financeiros ou também foram considerados os custos para as gerações futuras, para o planeta, para os valores democráticos e para o bem comum também? Quais custos foram ignorados? O que será considerado importante na integralidade e o que será considerado parcialmente (deverá ser descontado) no momento da implementação dessa política? Somente os que participam diretamente da tomada da decisão (*policy makers*) foram ouvidos e puderam participar ou outros que serão profundamente afetados pela decisão também puderam participar de sua elaboração? Foram considerados somente os seres vivos atualmente ou os que estarão vivos a partir de agora? Somente a sociedade humana ou também os do mundo natural? Foram considerados os efeitos delas para a humanidade como um todo, para os países vizinhos ou somente foram considerados os interesses locais e de grupos locais?

A violência que ocorre por meio da coisificação dos seres humanos e chama a nossa atenção para aspectos que nem sempre são considerados quando pensamos em políticas públicas destinadas à população negra. É preciso estar atendo para que o fato de que o racismo institucional isenta as pessoas da responsabilidade pela existência do racismo porque ele próprio funciona de modo que seja desnecessária a afirmação e a informação sobre quem é racista. Não somos racistas! - dizem alguns. Não precisamos assumir as teses racistas para sê-lo. Basta não nos opormos aos privilégios associados à brancura e não nos ocuparmos com os modos atuais de hierarquização entre brancos e negros para que o racismo exista e funcione.

É possível dizer que, atualmente, em referência à população negra (mas não só, eu sei), estejamos vivendo um momento supremo de conjunção entre as estratégias liberais de medição de eficiência e produtividade, do *color-blind racism* (ou do racismo sem racistas) e de burocratização da vida humana que inviabiliza, mantém e ratifica a violência e a opressão. Nada disso pode ser percebido porque não se deseja que seja percebido. Se for percebido, será necessário admitir, em contrapartida:

- 1) Que o racismo permeia todas as instituições criando hierarquias entre brancos e negros, promovendo os privilégios associados à brancura;
- 2) que o racismo se mantém por meio de ações na esfera pública e privada por meio das quais se banaliza a violência contra os negros;
- 3) que a não reflexão sobre o que ocorre com as populações negras, a ausência do pensamento sobre esse aspecto colabora com o racismo;
- 4) que a existência de instituições que não se pautem por valores éticos e democráticos colabora com o racismo;
- 5) que a crença em uma democracia que desconsidere a paridade de todos os grupos na participação política, na criação de agendas, no desenho de projetos, na implementação e na avaliação das políticas implementadas não realiza o que é importante para evitar a hierarquização entre brancos e negros e não impede os privilégios e pactos associados à brancura;
- 6) que uma gestão que se quer democrática deve dismantelar os mecanismos de perpetuação do racismo institucional;
- 7) que as ações irrefletidas de implementação de políticas públicas, sem considerar seus efeitos na sociedade a partir de uma perspectiva ética, é contrária a todos os princípios construídos sob a égide dos direitos humanos e compactua com os pressupostos que, se levados ao extremo, podem nos conduzir a outras barbáries;
- 8) que a eficiência não pode substituir a ética;
- 9) que a meritocracia não pode se sobrepor à ética;
- 10) que nossos políticos e nossos gestores não são funcionários públicos que podem agir sem consciência, sem pensamento, sem reflexão. Ao contrário, devem agir em acordo com a ética dos princípios e da responsabilidade e serem culpados por toda e qualquer política que banalize a violência e o mal;
- 11) que é necessário fazer uso dos mecanismos que garantem a participação democrática (em uma democracia com paridade de todos os grupos sociais em sua consolidação), quais sejam: a transparência, a prestação de contas e a responsabilização política, pública e, em alguns casos, pessoal, para que as políticas públicas assegurem a própria democracia e correspondam ao bem comum.

### **Conclusão: práticas antirracistas e descoloniais**

Se a colonialidade do poder é algo que revela como a produção colonial se estabelece por meio do pensar, sentir, falar, a ruptura com esse padrão colonial implica a destruição do discurso que reitera essa estrutura colonial e da colonialidade.

Para Maldonado-Torres, “(...) la aspiración fundamental de la descolización consiste en la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir librement, de acuerdo con el principio de la receptividade generosa” (2007, p 155). Isso seria realizar um giro de-colonial (cf. CASTRO-GÓMES & GROSGOUEL, 2007) liberando corpo, mente e instituições sociais e políticas das amarras da colonialidade.

Como fazê-lo? Descolocando o olhar do centro para as margens.

Em sociedades racistas, sexistas, homofóbicas, as políticas públicas devem ser construídas por meio do diálogo com todos os grupos sociais e, também por meio da conhecimento aprofundado do modo como a discriminação, a humilhação a violência atingem aos mais vulneráveis. É preciso que essas práticas opressivas sejam desnudadas por novas produções de conhecimento como demonstrado por Oliveira, Meneguel e Bernandes (2009) e Santos (2002a, 2004, 2008), Carone e Bento (2002), entre outras, mas, também, as histórias dos povos negros (e, neste caso especificamente das mulheres negras, as mais vulneráveis como demonstrado acima), precisam ser contadas, descobertas e compreendidas.

Wane descreve estratégias do feminismo negro contra o discurso colonial apoiadas na compreensão do modo que mulheres negras encontraram para lidar com as humilhações sofridas, o modo com os superaram e compreenderam como essas experiências podem orientar as transformações sociais e as políticas públicas. Essas teorias, ampliam e aprofundam a análise histórica e social das mulheres de ascendência africana, expõem a multiplicidade de opressões e desconstrói o pensamento neo-liberal (WANE, 2008, 2009).

Para essa compreensão, também é necessário considerar que toda narrativa opressiva está inscrita no campo das heranças e atualizações das práticas colonialistas. A análise do discurso da colonialidade do poder nos auxilia a compreender o lugar da raça, do racismo, na estruturação das sociedades pós-coloniais e o modo como esse sistema mundo operou e continuou operando para manter as hierarquias entre a Europa e o Resto do Mundo (HALL, 1992), entre brancos e negros, homens e mulheres.

Contudo, se apegar a esse discurso como ponto de partida e ponto de chegada nos impede de fazer o giro de-colonial que nos permitirá pensar a partir de outros lugares. Em que medida podemos desconstruir essa tópica? Como fugir dos essencialismos que nos tem definido? Parafraseando Mignolo (1993, 2007), a categorização racial é essencial para pensar as desigualdades e as consequências do racismo dentro do sistema mundo capitalista-moderno colonial, mas não é essencial para pensar. É preciso fazer falar aqueles que estão nas margens do mundo.

Neste sentido, as soluções de enfrentamento do racismo propostas por Wane e pelos estudos pós-coloniais em perspectiva feminista são essenciais.

Os estudos pós-coloniais em uma perspectiva feminista revelam um quadro teórico que ilustra as experiências históricas, sociais, políticas, culturais e econômicas das mulheres negras que assumem uma ótica diaspórica, internacional, já que se apoia no estudo das narrativas de mulheres negras imigrantes, residentes, de diferentes partes da África, mas também se apoia no estudo das teorias desenvolvidas por autores que se debruçaram sobre o tema gênero e raça em diferentes países.

A partir destas experiências focalizadas na sabedoria, habilidades e esforços de mulheres negras, Wane definiu os princípios fundamentais do feminismo negro desenvolvido como sendo: a organização, o coletivismo, a resistência, o respeito mútuo, a produção de conhecimento, o armazenamento do conhecimento, divulgação da cultura, a reciprocidade, a auto-determinação, resiliência, cuidados com a comunidade, maternagem, fortalecimento mútuo, auto-confiança e espiritualidade.

Wane acredita que o termo “mulheres negras” captura uma heterogeneidade e diferenças complexas e dizem respeito a todas as mulheres negras que vivem em uma sociedade racializada e multicultural. Nessas sociedades, há uma intersecção de opressões em um espaço predominantemente branco, eurocentrado, onde as mulheres negras são praticamente invisíveis.

Segundo Wane, nos últimos anos, pesquisadores têm teorizado sobre esse tema produzindo trabalhos que ilustram as descobertas que fizeram no sentido de compreender os desafios necessários para o enfrentamento do racismo, do classicismo dentro dos movimentos feministas tradicionais, e para compreender o sexismo e a homofobia dentro das comunidades negras. Também para compreender como o nacionalismo, o fundamentalismo religioso, a política de imigração seguem parâmetros discriminatórios; compreender os privilégios associados à brancura e a exploração

econômica que são transversais a todos os fenômenos descritos acima (cf. BRAND, 1991; CARTY, 1991, 1993). Essas reflexões ilustram e analisam os cruzamentos e a multidimensionalidade da opressão e da liberdade e renunciam às teorias de libertação unidimensionais que incidem sobre o patriarcado ou a supremacia branca, ou a análise do capitalismo transnacional ou da homofobia, como fenômenos isolados.

Uma das características distintivas do pensamento feminista negro (cf. COLLINS 1990, 2000a, 2000b) é ressaltar que a mudança na consciência dos indivíduos é tão essencial para a transformação social das instituições políticas e econômicas quanto quaisquer outras. O autoconhecimento e o fortalecimento de estruturas subjetivas são importantes para a construção de sociedades justas e sem desigualdades. Por isso, os princípios assumidos pelas feministas negras em suas práticas antirracistas revelam uma preocupação ética que, quando assumidas, transformam as ações antirracistas de modo radical. Para Wane, foram os anos submetidos às práticas colonialistas que afastaram os negros e negras daquilo que, outrora, orientava as práticas comunitárias dos povos africanos hoje chamados ‘negros’. Elas sinalizam para a urgência em se inventar novos modos de agir e pensar contra essas formas de opressão redescobrimo as categorias criadas nas comunidades negras tradicionais antes que as normas coloniais e opressivas tivessem lugar.

### **Referências bibliográficas**

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDREWS, George. *América Afro-Latina*. São Carlos: EdUFSCar, 2007.
- ANDREWS, George. *Blackness in the White nation*. Chapel Hill: UNC Press, 2010.
- BALLESTRIN, Luciana. “**América Latina e o giro decolonial**”. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, n.11, pp. 89-117, 2013.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racism without racists*. N.Y: Rowman&Littlefield Publishers, 2010.
- BRAND, Dionne. "No Burden to Carry: Narratives of Black Working Women in Ontario 1920s to 1950s (excerpts). em: *No Burden to Carry Narratives of Black Working Women in Ontario 1920s to 1950s*, Toronto: Women's Press, pp.20-28, 1991.
- CARONE, Iray e BENTO, Maria Aparecida. *Psicologia Social do Racismo*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CARTY, Linda and BRAND, Dionne. "Visible Minority Women: A Creation of the Canadian State". Em: *The Gaze: Returning the Gaze, Essays on Racism, Feminism and*

Politics, Toronto. Sister Vision Press: Black Women and Women of Colour Press, pp.207-222, 1993.

CARTY, Linda. "Black Women in Academia: A Statement from the Periphery". Em: *Unsettling Relations: The University as a Site of Feminist Struggle*. Ed. Himani Bannerji et. al. Toronto: Women's Press, pp-13-41, 1991.

CARVALHO, José J. de. "O olhar etnográfico e a voz subalterna". *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 7, n. 15, jul. 2001.

CARVALHO, José Murilo de. (1998). "O motivo edênico no imaginário social brasileiro". *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 38, out.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. "The Social Construction of Black Feminist Thought", Em: *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, 2nd ed. New York (NY),: Routledge, pp. 1-21, 2000a.

COLLINS, Patricia Hill. "Black Women and Motherhood" in *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, 2nd ed. New York: Routledge, pp. 173-200, 2000b.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought*. New York: Routledge, 1990.

COSTA, Sérgio. "A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo". *Tempo soc.*, São Paulo, v. 13, n. 1, maio, 2001.

COSTA, Sergio. *Dois Atlânticos: do anti-racismo ao cosmopolitismo das diferenças*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2006a.

COSTA, Sérgio. "Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial". *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 21, n. 60, fev, 2006b.

FANON, Frantz. *Pele Negra. Máscaras Brancas*. Rio da Janeiro: Fator, 1983.

FEAGIN, Joe. *The White racial frame*. London: Routledge, 2010.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*, São Paulo: Global, 2007.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro: 34/CEAA, 2001.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio; HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a máscara. Ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HALL, Stuart. "The West and the Rest: Discourse and Power", em Stuart HALL and Bram GIEBEN (eds.) *Formations of Modernity. Understanding Modern Societies an Introduction*. Open University/Polity Press, pp. 275-331, 1992.

HALL, Stuart. *Diáspora*. Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9ª ed., Rio de Janeiro: DP&ª, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso*: São Paulo: Brasiliense, 1959/1994.

HOBBSBAWN, Eric. *Nações e Nacionalismos*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MALDONADO-TORRES, Nelson. "Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto". em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp 127-167, 2007.

MIGNOLO, Walter. "Colonial and postcolonial discourse: cultural critique or academic colonialism?". *Latin America Research Review*, 28 (3): 120-134, 1993.

MIGNOLO, Walter. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de marca*. São Paulo: EDUSP, 1998.

OLIVEIRA, Maria Luisa Pereira de; MENEGUEL, Stela Nazareth; BERNARDES, Jefferson de Souza. (2009). "Modos de subjetivação de mulheres negras: efeitos da discriminação racial". *Psicol. Soc.*, Florianópolis, v. 21, n. 2, ago.

QUIJANO, Aníbal. "Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina". *Estud. Av., S.P.*, v. 19, n. 55, Dec, 2005.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of world-systems research*, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

QUIJANO, Aníbal & WALLERSTEIN, Immanuel. "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system". *International Social Science Journal*, v. 44, n. 4, p. 549 – 557, 1992.

SANTOS, Gislene. *A invenção do ser negro*. São Paulo-Rio de Janeiro: EDUC-PALLAS-FAPESP, 2002.

SANTOS, Gislene. *Reconhecimento, utopia, distopia*. São Paulo, Brasil, Annablume/FAPESP, 2012.

SANTOS, Gislene. *Racism and Its Masks in Brazil: On Racism and the Idea*

of Harmony, em: BRANCHE, Jerome (ed.). *Race, Colonialism, and Social Transformation in Latin America and Caribbean*, Gainesville: University Press of Florida, 91 -115, 2008.

SANTOS, Gislene. “Selvagens, exóticos, demoníacos: ideias e imagens sobre uma gente de cor preta”. *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, 24(2), 275-289, 2002a.

SANTOS, Gislene. *Mulher negra. Homem branco*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SHUE, Henry. “Ethical Dimensions of Public Policy”. em: MORAN, Michael (ed.). *The Oxford Handbook of Public Policy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

WANE, Njoki. “Mapping the field of Indigenous knowledges in anti-colonial discourse: a transformative journey in education”, *Race Ethnicity and Education*, 11:2,183-197, 2008.

WANE, Njoki. “Black Canadian feminist thought: perspectives on equity and diversity in the academy”, *Race Ethnicity and Education*, 12:1, 65-77, 2009.

VRON, Ware (org). *Branquidade. Identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.