



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro Biomédico
Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro

Thamires Monteiro de Medeiros

**Branquitude e colonialidade racializada brasileira: um ensaio sobre
repercussões políticas e epistêmicas para o campo da
Saúde Coletiva**

Rio de Janeiro
2024

Thamires Monteiro de Medeiros

Branquitude e colonialidade racializada brasileira: um ensaio sobre repercussões políticas e epistêmicas para o campo da Saúde Coletiva

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Política, Planejamento e Administração em Saúde.

Orientador: Prof. Dr. André Luís de Oliveira Mendonça
Coorientadora: Profa. Dra. Roberta Gondim de Oliveira

Rio de Janeiro
2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/ REDE SIRIUS/ CB/C

M488 Medeiros, Thamires Monteiro de

Branquitude e colonialidade racializada brasileira: um ensaio sobre repercussões políticas e epistêmicas para o campo da Saúde Coletiva / Thamires Monteiro de Medeiros. – 2024. 160 f.

Orientador: Prof. Dr. André Luís de Oliveira Mendonça
Coorientadora: Profa. Dra. Roberta Gondim de Oliveira
Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social Hesio Cordeiro.

1. Saúde pública. 2. Racismo sistêmico. 3. Democracia. 4. Direitos humanos. 5. Disseminação da informação. 6. Ciência, tecnologia e saúde. 7. Racismo. I. Mendonça, André Luís de Oliveira. II. Oliveira, Roberta Gondim de. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Medicina Social Hesio Cordeiro. III. Título.

CDU 614:323.14

Bibliotecária: Thais Ferreira Vieira CRB-7/5302

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Thamires Monteiro de Medeiros

Branquitude e colonialidade racializada brasileira: um ensaio sobre repercussões políticas e epistêmicas para o campo da Saúde Coletiva

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Política, Planejamento e Administração em Saúde.

Aprovada em 30 de setembro de 2024.

Banca Examinadora: _____

Prof. Dr. André Luís de Oliveira Mendonça (Orientador)
Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro - UERJ

Prof.^a Dra. Roberta Gondim de Oliveira (Coorientadora)
Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca

Prof.^a Dra. Michele Souza e Souza
Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro - UERJ

Prof.^a Dra. Maria Inês da Silva Barbosa
Universidade Federal do Mato Grosso

Prof.^a Dra. Ionara Magalhães de Souza
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Pós-doutora. Flávia de Assis Souza
Fundação Oswaldo Cruz

Rio de Janeiro

2024

AGRADECIMENTOS

Agradeço a cada pessoa que foi conformando minhas possibilidades de escolha que se revelam na materialização deste trabalho. Poder escolher é expressão máxima de vida e dignidade e chegar até a escrita deste agradecimento só foi possível pelo suporte para que a escolha do doutorado e da tese fossem possíveis. Ter esperança no futuro (que é o que nos mantém aqui) e sustentar diariamente todo arsenal de habilidades e práticas para manter a reprodução da vida e do trabalho acadêmico só foi possível com aqueles mais próximos no dia a dia: família e amigas (os). Mãe (Martha), pai (Marcos), irmão (Marcos), memórias de vovó Duzina (que me fazem pensar tanto no futuro meu e do mundo), tia Beth, Juliana Pôjo, Natália Romeiro, Ariane Oliveira, Thais Bastos, Thaline Furtado, Rafael Agostini, Gabriela Barros, Carol Maia. Aqueles amigos e amigas, que, no trabalho (desde a residência), não deixaram minha peteca de esperança na efetivação do SUS cair: Leandro Gonçalves, Flávia Souza, André Silva, Giselle Gadelha, Roberta Dorneles, Ueslei Solaterrar, Beatriz Zocal, Vanessa Couto, Juliana Jesus, Máira Scavazza, Jaci Pinto, Talitha Demenjour, Helaine Maria, Pedro Vidal, Mariana Schroeter, Márcia Fagundes, Larissa Silva, Fagner Coelho, Michele Costa, Clair Aparecida, Paula Carvalho, Renata Mourão, Laís Relvas, Caroline Cosme, Bianca Leandro. Aos meus parceiros e parceiras do departamento de Saúde Coletiva da FCMSCSP por todo apoio e pelo dia a dia de educação comprometida com o SUS. Ao do grupo de estudos Saracura: vocês são manutenção mensal de esperança. A Camille Correia, Sophia Rosa, Nilceia Figueiredo e Leandro Gonçalves que gentilmente leram este trabalho e me deram devolutivas tão preciosas, e por serem exemplo de crítica e transformação. Sobre essa função tão primária, básica e fundamental para o ser humano: “ter alguém que acredite e aposte na gente”, queria agradecer ao André Mendonça e Roberta Gondim por todo apoio, pela aposta na minha criatividade e ética, por acreditarem em mim mais que eu mesma. A Sônia, minha terapeuta, também nessa parceria de aposta em mim. A cada trabalhadora e trabalhador do IMS e da UERJ que tornam possível nossa instituição e esta tese. A cada trabalhadora (o) brasileira que sustenta a educação pública. Às professoras Maria Inês Barbosa, Michele Souza, Ionara Magalhães e Flávia Souza, pela generosidade da oferta de seu tempo e conhecimento para a leitura e participação na banca. Obrigada!

RESUMO

MEDEIROS, Thamires Monteiro de. *Branquitude e colonialidade racializada brasileira: um ensaio sobre repercussões políticas e epistêmicas para o campo da Saúde Coletiva*. 2024. 160 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A tese se desenvolve como um ensaio que mobiliza conceitos como racismo/ racismo por denegação, colonialidade, necropolítica, analítica da racialidade, branquitude, neurose cultural brasileira e mito da democracia racial no sentido de fundamentar as seguintes questões: (i) o campo da Saúde Coletiva é forjado na colonialidade brasileira, e, portanto, herda a racionalidade moderna, que se não desestabilizada, perpetua o racismo; (ii) o racismo se perpetua como um projeto de poder da branquitude, que constrói o mito da democracia racial, produzindo um silenciamento sobre o racismo como orientador de uma racionalidade e produtor estrutural de desigualdades em saúde; (iii) uma racionalidade hegemônica orientada para o apagamento do racismo direciona, portanto, agendas de saúde pública insuficientes, potencialmente violentas e inadequadas. Trata-se de um ensaio que busca abordar questões emergentes para a continuidade de um projeto ético-político que tenha por objetivo a garantia da saúde como um direito humano, como o é o ensejo da Saúde Coletiva.

Palavras-chave: saúde coletiva; branquitude; racismo; colonialidade.

ABSTRACT

MEDEIROS, Thamires Monteiro de. *Brazilian Racialized Coloniality and the Field of Collective Health: An Essay on Political and Epistemic Repercussions*. 2024. 160 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

The thesis is developed as an essay that engages with concepts such as racism (including racism by denial), coloniality, necropolitics, racial analytics, whiteness, Brazilian cultural neurosis, and the myth of racial democracy to address the following issues: The field of Collective Health is shaped by Brazilian coloniality and thus inherits a modern rationality that perpetuates racism if left unchallenged. Racism continues as a power project of whiteness that constructs the myth of racial democracy, which obscures racism as a guiding rationality and a structural producer of health disparities. A hegemonic rationality aimed at erasing racism, therefore, directs public health agendas that are insufficient and, to some extent, inadequate. This essay aims to address emerging issues for the continuation of an ethical-political project focused on ensuring health as a human right, which is the ultimate goal of Collective Health.

Keywords: collective health; whiteness; racism; coloniality

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABRASCO	Associação Brasileira De Pós-Graduação Em Saúde Coletiva
BLM	Black Lives Matter
BOPE	Batalhão de Operações Policiais Especiais
CEBES	Centro Brasileiro de Estudos em Saúde
CGI	Conselho Gestor Intersectorial
DGH	Decolonizing Global Health
ENSP/FIOCRU	Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca/Fundação
Z	Oswaldo Cruz
IMS/UERJ	Instituto de Medicina Social Hesio Cordeiro/Universidade do Estado do Rio de Janeiro
INAMPS	Instituto Nacional De Assistência Médica da Previdência Social
OPAS	Organização Pan-Americana de Saúde
PNSIPN	Política Nacional de Saúde Integral da População Negra
RSB	Reforma Sanitária Brasileira
SUS	Sistema Único de Saúde
TCR	Trabalho de Conclusão de Residência
TMM	Taxa de Mortalidade Materna
UBS	Unidade Básica de Saúde
UFBA	Universidade Federal da Bahia
Unicamp	Universidade Estadual de Campinas
Unirio	Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
UPA	Unidade de Pronto Atendimento
UTI	Unidade de Terapia Intensiva
USP	Universidade de São Paulo
VER-SUS	Vivências e Estágios na Realidade do Sistema Único de Saúde

SUMÁRIO

	AS CISMAS QUE PROVOCAM O ENSAIO.....	9
1	QUE SAÚDE COLETIVA É ESTA EM DIÁLOGO?.....	24
2	COLONIALIDADE, BRANQUITUDE E NECROPOLÍTICA: O COLAPSO DO MITO DA DEMOCRACIA RACIAL.....	31
1.2	EXPERIÊNCIAS DO MODELO <i>PLANTATION</i> À BRASILEIRA AO SÉCULO XX: PERMANÊNCIAS.....	53
2.1	Identidade em branco.....	62
3	QUANDO A PROJEÇÃO BRANCA MIGRA PARA A CIÊNCIA.....	86
3.1	Como o conhecimento científico social justifica o racismo?.....	96
4	UM DESCONHECIMENTO DE SI – COMO IGNORAMOS ESSA MATRIZ DE PENSAMENTO E COMO ELA NOS GUIA? OS ESCOAMENTOS DO MITO DA DEMOCRACIA RACIAL NA SAÚDE COLETIVA.....	108
4.1	Ignorância branca, não saber e não saber não saber: reatividade e fragilidade.....	116
5	AS TANTAS PEDAGÓGICAS LINGUAGENS DE LIBERDADE.....	138
	REFERÊNCIAS	149

AS CISMAS QUE PROVOCAM O ENSAIO

“Tentando esquecer os amargos da vida
Um dia saí
E consegui disfarçar minha solidão
Pois descobri algo mais que a inspiração
Quando ouvi Ivone cantar
E vi toda a poesia pairar no ar”
(Canto de rainha, de Arlindo Cruz e Sombrinha)

Procurando por linguagens de liberdade – que falarei um pouco neste ensaio, dessas que nos preservam a esperança de viver neste país, ouvi em um vídeo Dona Ivone Lara dizer que “Aí, eu cisme”. Ela diz que depois de anos trabalhando como enfermeira, cismou e foi estudar serviço social, tendo completado nessas duas profissões a serviço do povo, 38 anos de dedicação. Como se não fosse suficiente, ela também era cismada com a música e produziu, para nossa sorte, arte nesse campo também. Durante seu tempo de trabalho na saúde mental Ivone compôs a construção do campo da terapia ocupacional junto a Nise da Silveira na “seção de terapêutica ocupacional”, um lugar “secundário” na estrutura hospitalar onde se tentou isolar Nise, recém-chegada pós prisão política. Ali, no cantinho renegado, Ivone e Nise construíram novas práticas de cuidado, a partir de muita cisma de que aquela estrutura hospitalar era iatrogênica. Atividades envolvendo escuta, música, promoção da autonomia para atividades de vida diária, reinserção social, trabalho junto às famílias, etc. (Passos; Moraes, 2021).

Quando ouvi Ivone falar, lembrei dessa tese que também é fruto de uma cisma que surgiu em 2016/2017, quando, por meio das lentes oferecidas por um muitíssimo recente processo de letramento racial, me deparei com espanto à reatividade branca mediante o reconhecimento do racismo como estruturante de iniquidades. Desde então, essa cisma tem me guiado e buscarei aqui dar vazão a ela abraçando a teoria que me salva – como dizia bell hooks (2019) – do desespero que é estar no mundo como ele está dado – essa parte digo eu.

Na escrita deste texto, sou uma mulher socialmente branca, de 34 anos que tem optado pela Saúde Coletiva como lugar de atuação profissional e

investimento afetivo e político. Adianto aqui esta brevíssima apresentação que retornarei ao longo do desenvolvimento da tese, alicerçada na compreensão de que minhas trajetórias acadêmica e pessoal fazem parte dos temas que aqui serão abordados.

Na necessidade de escolha por onde conduzir a cisma, nesta primeira etapa justificarei os porquês e os caminhos deste texto – um ensaio que buscará articular conceitos, autoras e autores, textos do campo da Saúde Coletiva, das Ciências Sociais e da Literatura na busca de avaliar se são pertinentes as seguintes questões: (i) o campo da Saúde Coletiva é forjado na colonialidade brasileira, e, portanto, herda a racionalidade moderna, que se não desestabilizada, perpetua o racismo; (ii) o racismo se perpetua como um projeto de poder da branquitude, que constrói o mito da democracia racial, produzindo um silenciamento sobre o racismo como orientador de uma racionalidade e produtor estrutural de desigualdades em saúde; (iii) uma racionalidade hegemônica orientada para o apagamento do racismo direciona, portanto, agendas de saúde pública insuficientes, potencialmente violentas e inadequadas.

Alguns conceitos serão mobilizados de maneira central para que se possa ir construindo o sentido das afirmações acima colocadas: colonialidade (Gondim de Oliveira, 2018; Grosfóguel, 2009), modernidade (Mbembe, 2018; Dussel, 1993; Rufino, 2019; Santos, 2022; Césaire, 2020), necropolítica (Mbembe, 2018), racismo (Munanga, 1996; Santos, 2022; Kilomba, 2019; Petruccelli, 2013; Medeiros, 2004), racismo por denegação e neurose cultural brasileira (Gonzalez, 1984), analítica da racialidade (Silva, 2022), branquitude (Bento, 2014, 2022; Cardoso, 2017; Ferreira, 2020; Laborne, 2014; Schucman, 2012; Serra; Schucman, 2012; Silva, 2017b; Silva; Passos, 2021) e mito da democracia racial (Gonzalez, 2020; Gonzalez, 1984; Santos, 2022).

Veremos como esses conceitos nos ajudam a compreender de que forma se articulam e operam as bases epistêmicas que constroem (também) o campo da Saúde Coletiva, na aposta de que este processo tem consequências diretas em nossa leitura e produção de soluções para os quadros de saúde da

população, ou seja, consequências políticas e epistêmicas para o campo *per se*.¹ O que conduzirá a escrita são marcos, passagens e vivências de sujeitos (inclusive da que escreve) que buscam mostrar como o racismo forja o Brasil e suas desigualdades, também por meio da saúde, tornando inevitável esta capacidade de leitura pelo campo (Saúde Coletiva) que, no Brasil, tem se comprometido com a pauta ética e política da saúde como direito universal.

Diálogos teóricos envolverão Denise Ferreira da Silva (2006; 2014a; 2016; 2017a; 2022), que nos apontará como a racialidade é a base da modernidade, na qual nos inscrevemos – é a gramática que falamos, as bases do discurso e das institucionalidades. Maria Aparecida Bento (2022) nos mostrará como a branquitude têm se organizado por meio de um pacto sustentado secularmente, para manutenção de vantagens de contínua usurpação de povos racializados; Charles Mills (Mills, 2023, 2018) elucidará como brancos produzem mecanismos de naturalização de uma realidade de brutal diferença racial; Lélia Gonzalez (1984) Grada Kilomba (2019) e, novamente, Maria Aparecida Bento (2022, 2014) nos apresentarão mecanismos psíquicos que a branquitude lança mão na sustentação dessa secular forma de funcionar. Lélia Gonzalez (1984), contudo, também nos apresentará como “a rasteira já está dada” (Gonzalez, 1984) e sobre como os povos racializados pela branquitude sobrevivem, resistem e nos oferecem ainda referências factuais de humanização e linguagens de liberdade. A partir centralmente delas, mas também de outras autoras críticas à branquitude e à colonialidade, buscarei ler fragmentos da história que explicitam como a racialidade se sustenta, também, por meio de uma episteme do campo da saúde para apontar como a utilização das ferramentas de análise por elas propostas são imprescindíveis à construção de uma agenda de saúde como direito e orientada pela equidade.

Pensar epistemologia, ou bases epistemológicas, se mostrou uma necessidade para as curiosidades deste ensaio a partir das leituras de Denise Ferreira da Silva, principalmente, mas também pelo reconhecimento de uma demanda de formação que se utilizasse de referenciais que dissessem sobre os extremos em que se vive ou se morre no Brasil: a configuração de condições de

¹ Os conceitos abordados nesta primeira parte, por vezes acompanhados apenas das referências bibliográficas, serão explorados ao longo do texto: por enquanto, busco te situar sobre o desenrolar do trabalho.

humanidade matáveis. Afinal, que tipo de arcabouço teórico seria de valia para compreender a configuração de uma realidade tão perversa? Por que, afinal, eu sentia que meus percursos acadêmico e pessoal não tinham dado conta de encontrar esse referencial nos currículos regulares ou na leitura de minhas experiências? Foi assim que comecei a ter dúvidas sobre os referenciais teóricos hegemônicos que no campo da Saúde Coletiva temos acionado para interpretar o Brasil nas suas configurações de violências e desumanização.

Assim, aqui, por base epistemológica considero o processo de construção, de escolha e as próprias lentes com as quais enxergamos e compreendemos a realidade, orientando nossas escolhas explicativas referentes ao modo de produção e reprodução da vida, da morte, e da relação do humano com o ambiente que compõe. Não se trata de uma teoria, ou de um método ou de uma teórica ou teórico de referência, mas da concepção de ciência que nos orienta sobre esse conjunto de elementos e racionalidades que legitimam a validade do conhecimento produzido (Reis; Silva, 2021).

Sanguinetti (2023) nos ajuda a compreender o que Denise Ferreira da Silva chama de ontoepistemológico: princípios que constituem, ao mesmo tempo, determinações da realidade tidas como fundamentais e formas que estruturam o nosso modo de compreendê-la (Sanguinetti, 2023). Sem entrar no mérito dos estudos da ciência, este ensaio parte dessa definição pretensamente simples de base epistemológica, que junto a uma literatura crítica à branquitude e à colonialidade buscará dialogar com bases que constituem a modernidade, e, portanto, a Saúde Coletiva, inevitavelmente.

Em diálogo com Denise Ferreira da Silva, buscarei abordar a relevância do acionamento de outros tipos de linguagem (para além da estabilizada como acadêmica), uma vez que há necessidade de nos desviar da gramática moderna da diferença racial que produz o campo da saúde hegemonicamente, desestabilizando o “mundo como ele é narrado” dentro desta gramática, que nos seus esquemas, naturaliza a barbárie. Ynaê Lopes dos Santos, em seu livro *Racismo brasileiro: Uma história da formação do país*, de 2022, aponta que “[...] existem e existiram outros Brasis” e que:

a história do racismo brasileiro pode ser feita a contrapelo, por meio da trajetória de inúmeras formas de resistência que também constituem nossa história desde seu marco inicial. Na realidade, isso já vem sendo

feito há muito tempo por diversos historiadores, sobretudo negros. Contudo, o objetivo deste livro é **examinar a naturalização que a estrutura racista construiu em torno da pretensa supremacia branca**. Sendo assim, trata deste lado propositadamente obscuro do racismo: as escolhas políticas e os privilégios experimentados pela população branca (Santos, 2022, p.19, grifo meu).

Ressalto este trecho pois, nesta tese também nos interessa ver como a estrutura racista se forja por meio de práticas e discursos do campo da saúde, e sobre como essa história específica do racismo brasileiro pode ser contada.

Assim, os estudos com referências como Denise Ferreira da Silva (2006, 2014a, 2016, 2017a, 2022) e Charles Mills (2023) têm me direcionado a uma escrita, e logo, a um exercício cognitivo a mim extremamente difícil, tendo sido letrada na biomedicina (formação graduada em enfermagem) e no lugar de (não) letramento racial do branco brasileiro – que escamoteia o racismo e seu papel e lugar na produção deste. Assim, os diversos momentos de escrita deste texto se fizeram com muita dificuldade. Denise Ferreira da Silva nos ensina como a gramática da modernidade é a da diferença racial, e Mills (2023), que aprendemos a “ler o mundo errado”, a partir do ordenamento do racismo como natural, onde ele vai situar a epistemologia da ignorância branca. E é como me sinto, ignorante e muito deficitária para dar conta de tensionar essa gramática e escrever um texto que procura indícios sobre como ela vem funcionando no setor saúde na colonialidade racializada brasileira. Reafirmar essa dificuldade parece-me relevante nesta tese, pois acredito que a dificuldade e ignorância que em mim se expressam, possam ter relação com a dificuldade e ignorância do campo, que vem hegemonicamente não incluindo teses como as de Denise e Charles. E, logo, reproduzindo leituras de mundo (e de saúde) que potencialmente apagam a gramática mortífera da diferença racial que rege o mundo moderno. As tentativas continuam, contudo, num processo, inclusive, individual, de exercício de, a partir do meu próprio processo de racialização como pessoa branca e a partir de meu trânsito, produzir leituras sobre o trânsito branco no mundo e a estruturação de duas vantagens a partir da expropriação histórica. Processo de leitura pessoal, mas que, acredito, perpassa por tensionar os simbolismos das construções raciais e como eles orientam nossa cognição, tratando-se de uma tarefa contínua, tensa, conflituosa e infinda.

Faço essas considerações também para apontar a necessidade, neste texto de acessar uma outra gramática que acione, inclusive, uma linguagem capaz de destrinchar como determinados fatos históricos que aprendemos de maneira “distanciada” foram vivenciados e simbolizados por pessoas, gerando repercussões para as relações humanas estabelecidas na atualidade.

Carolina Maria de Jesus, escritora negra brasileira, na sexta década do século XX, nos apresenta a beleza da vida e a experiência da fome que a interpela, de forma a nos inserir na sua realidade surpreendentemente:

Que efeito surpreendente faz a comida em nosso organismo! Eu que antes de comer via o céu, as árvores, as aves tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou-se aos meus olhos.

[...] A comida no estômago é como combustível nas máquinas. Passei a trabalhar mais depressa. O meu corpo deixou de pesar. Comecei a andar mais depressa. Eu tinha a impressão que eu deslizava no espaço. Comecei a sorrir como se estivesse presenciando um lindo espetáculo. E haverá espetáculo mais lindo do que ter o que comer? (Jesus, 2022, p. 47).

[...] O céu é belo, digno de contemplar porque as nuvens vagueiam e formam paisagens deslumbrantes. As brisas suaves perpassam conduzindo os perfumes das flores. E o astro-rei sempre pontual para despontar-se e recluir-se. As aves percorrem o espaço demonstrando contentamento. A noite surge as estrelas cintilantes para adornar o céu azul. Há várias coisas belas no mundo que não é possível descrever-se. Só uma coisa nos entristece: os preços, quando vamos fazer compras. Ofusca todas as belezas que existe (Jesus, 2022, p. 46).

Carolina Maria de Jesus, para mim, explicita a possibilidade de diálogo com narrativas que informam como a história se produz engendrada na vida concreta das pessoas, nos processos simbólicos daqueles que viveram, produziram (arte, literatura, soluções tecnológicas etc.) e reagiram a processos de subalternização.

Ana Maria Gonçalves (2019) nos ajuda a compreender o sofrimento do luto em outra perspectiva, a de criança iorubá Ibeji no século XIX que é separada de sua irmã gêmea devido ao assassinato desta durante o sequestro em África e trânsito para o Brasil. Para além da perda da irmã, Kehinde inicia um trabalho de não distanciamento total de uma alma que as unia. Ressaltar que simbolizar a morte é processo múltiplo nas diferentes culturas é óbvio, aqui quero observar: quantos destes processos marcam a sociabilidade brasileira e como o racismo apaga estes simbolismos? Não apenas no que tange à simbolização da morte,

mas também a simbolização dos corpos matáveis – noção esta que nos parece fundamental à compreensão na contemporaneidade (Mbembe, 2018).

Em entrevista recente (17/07/2023) ao programa Roda Viva, Ana Maria Gonçalves, ao ser questionada sobre o que é verdade e o que é ficção no seu livro, afirma que ela fez a opção, no prólogo da obra, de inserir uma cena fictícia na qual acha fragmentos de uma história em papéis antigos de uma igreja, que estavam sob a posse de uma criança, afirmando que a história do livro se desenrolaria por meio destes registros. Ela opta, no prólogo, por esta cena de ter achado tais documentos, que assume ser a única parte fictícia desta seção, como uma estratégia que vem sendo assumida em literaturas de narrativas negras, afirmando que sempre se cobra, dessas literaturas, que haja provas, como as documentais, que validem as narrativas. E ainda afirma que “a gente normalmente quando vai falar de racismo no Brasil, normalmente a gente entra nos fatos, né? E a branquitude acha que pode contestar apenas com opinião. Só a gente é cobrado destes documentos”. Soma-se a esta afirmação de Ana Maria Gonçalves o fato da queima massiva de arquivos que foi executada pelo, então, ministro da fazenda Ruy Barbosa, em 1891, com o objetivo de impedir qualquer possibilidade de indenização de pessoas que haviam sido escravizadas, bem como qualquer comprovação que as pudesse beneficiar acerca de escravidão ilegal. Este é só um exemplo dos impedimentos ativamente produzidos para que seja sempre feita a oferta documental que Ana Maria Gonçalves diz ser cobrada. Conceição Evaristo, em *Ponciá Vicêncio*, também nos aproxima dessa realidade em que um vácuo explicativo se coloca, propositalmente produzido:

Filho de ex-escravos, crescera na fazenda levando a mesma vida dos pais. Era pajem do sinhô-moço. Tinha a obrigação de brincar com ele. Era o cavalo em que o mocinho galopava sonhando conhecer todas as terras do pai. Tinham a mesma idade. Um dia coronelzinho exigiu que ele abrisse a boca, pois queria mijar dentro. O pajem abriu. A urina do outro caía escorrendo quente por sua goela e pelo canto de sua boca. Sinhô-moço ria, ria. Ele chorava e não sabia o que mais lhe salgava a boca, se o gosto da urina ou se o sabor de suas lágrimas. Naquela noite teve mais ódio ainda do pai. Se eram livres por que continuavam ali? Por que, então, tantos e tantas negras na senzala? Por que todos não se arribavam à procura de outros lugares e trabalhos? Um dia perguntou isto ao pai [...] O homem não encarou o menino. Olhou o tempo como se buscasse no passado, no presente e no futuro uma resposta precisa, mas que estava a lhe fugir sempre (Evaristo, 2022, p. 17).

E também o faz Gilberto Gil, imortal da Academia Brasileira de Letras, sobre a impossibilidade de conhecer sua árvore genealógica, violência de apagamento simbólico e documental tão comum para povos racializados no Brasil, na música “Babá Alapalá”. Apesar da ausência da informação genealógica, está presente, contudo, o pai ou referência espiritual, reafirmando as vias de sobrevivência simbólica.

O filho perguntou pro pai:
"Onde é que tá o meu avô
O meu avô, onde é que tá?"

O pai perguntou pro avô:
"Onde é que tá meu bisavô
Meu bisavô, onde é que tá?"

Avô perguntou bisavô:
"Onde é que tá tataravô
Tataravô, onde é que tá?"

Tataravô, bisavô, avô
Pai Xangô, Aganju
Viva egum, babá Alapalá!

Aganju, Xangô
Alapalá, Alapalá, Alapalá
Xangô, Aganju

Alapalá, egum, espírito elevado ao céu
Machado alado, asas do anjo Aganju
Alapalá, egum, espírito elevado ao céu
Machado astral, ancestral do metal
Do ferro natural
Do corpo preservado
Embalsamado em bálsamo sagrado
Corpo eterno e nobre de um rei nagô
Xangô

Assim, neste texto irei dialogar com produções da literatura que ofereçam elementos que nos auxiliem a ler como a diferença racial costura as práticas e discursos de saúde no Brasil, ciente que apenas a literatura acadêmica não dará conta de narrar processos simbólicos oriundos de vivências de pessoas e populações que foram distanciadas ou silenciadas na produção acadêmica e que, porventura, encontraram em outras expressões forma de registro e sistematização de suas vivências, resistências, formas de ler e narrar o mundo e as relações sociais, assim, documentando-as. Desta forma, optei por explorar alguns trechos da literatura em conjunto com formulações teóricas e alguns destes trechos serão, talvez, longos, para o que se espera do estilo de “citação

direta”. Chamo atenção para o fato de que não estou seguindo esta mesma lógica deste tipo de citação que busca apresentar na íntegra o que determinado autor ou autora afirma. De outra forma, opto por compartilhar alguns trechos de literatura de maneira integral, sem alterá-los e, por vezes, sem longos comentários a respeito, justamente porque tenho por intenção proporcionar à leitora uma pausa de imersão naquela descrição ou situação vivenciada pela personagem. Existe uma aposta de que parar para ouvir esses trechos, a partir de outra ordem que não a conceitual e teórica sobre a mesma temática, possa ser útil para acionar outras formas de aprendizado e significação.

Assim, aqui, textos acadêmicos do campo da Saúde Coletiva, das Ciências Sociais e da literatura poderão se encontrar, procurando vestígios do fio do racismo no pensamento social e no campo da saúde no Brasil. Buscarei articular temáticas caras ao campo da Saúde Coletiva, que demandam exame das nuances profundas de desumanização produzida pelos diferentes parâmetros de humanidade colocados pelo racismo. Busco apresentar algumas contribuições àquelas já amplamente produzidas com relação aos desafios à efetivação de direitos, incluindo a saúde universal, num país estruturalmente racista e desigual como o Brasil.

O estilo de escrita que articulará estas literaturas será o ensaio. Antes de buscar compreender “o que afinal são ensaios”, eu já pensava esta tese a partir de leituras inspiradoras como as de Sérgio Arouca (2023), Lélia Gonzalez (1984) e Achille Mbembe (2018). Essas leituras foram conformando uma referência de escrita: parecia possível e legítimo buscar sustentar uma argumentação a partir de uma perspectiva crítica, substanciada em percurso, e no meu processo de construção do conhecimento neste caminho. Essa análise, que leva em conta também um “eu”, justifica-se pela perspectiva de conhecimento situado (Haraway, 1995) e nos estudos críticos à branquitude (Bento, 2014, 2022; Cardoso, 2017; Ferreira, 2020; Laborne, 2014; Schucman, 2012; Serra; Schucman, 2012; Silva, 2017b; Silva; Passos, 2021). Ambos vão apontar a necessidade de que eu me situe na produção do trabalho que proponho, não numa perspectiva individual, apenas, mas justamente na utilização da experiência “individual” para pensar o grupo em que me insiro e no que isso implica ao que produzo:

Quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre teoria e prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas, um processo que, em última análise, é recíproco, onde uma capacita a outra (hooks, 2019, p. 85 e 86).

Ressalto, contudo, que ao explicitar o ensejo de localização do meu estudo também em minha experiência, não inauguro forma de produção do conhecimento, no sentido de que todo estudo parte de alguma experiência sendo ela enunciada ou não por quem o produz. Nenhum discurso escapa a uma possível localização, ainda que se pretenda, pois “todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros” (Kilomba, 2019, p.58). Este texto é um argumento a favor do conhecimento situado e corporificado e contra várias formas de postulados de conhecimento não localizáveis e, portanto, irresponsáveis. Irresponsável significa incapaz de ser chamado a prestar contas (Haraway, 1995, p.22).

Assim, o que quero destacar é que para este texto a localização é fundamental, contudo, pode ser também uma tarefa inconclusa. Rastrear como as marcações sociais e trajetórias que o sujeito compõe e produz conformam suas escritas e produção de conhecimento parece ser uma atividade dinâmica que leva em conta, inclusive, as transformações possíveis na configuração desta pessoa e de seus caminhos. Neste texto, por exemplo, será relevante compreender a produção de conhecimento a partir de um lugar racial de quem o produz, ou seja: como a marcação social de raça é relevante na capacidade de leitura da sociedade e da história? Como essa marcação orienta uma racionalidade, uma episteme? São ensejos de possibilidade acerca de um processo de localização e responsabilização, bem como o entendimento sobre por que queremos compreender o que investigamos e como nos articulamos ou compomos essa compreensão (Haraway, 1995).

A crença aqui é a de que a experiência informa não só os temas sobre os quais escrevemos e optamos por estudar, mas também o que escrevemos sobre estes temas e os juízos que fazemos e que a combinação do analítico com experimental constitui um modo de conhecimento mais rico (hooks, 2019). Ao afirmar isso concordando com bell hooks, também endosso sua oposição a qualquer leitura essencialista que construa a identidade de maneira monolítica e

exclusiva, apenas. Assim como hooks (2019), não abro mão do poder da experiência como ponto de vista a partir do qual se possa fazer uma análise ou formular uma teoria.

Portanto, o ensaio que aqui se propõe passará inevitavelmente por trechos da minha trajetória como pessoa, estudante, docente e profissional do campo da Saúde Coletiva, de forma que você possa me conhecer (mesmo que precariamente) e entender a gênese das composições deste ensaio e sobre como meu trajeto de pessoa branca que não se racializou a maior parte da vida vai compondo as possibilidades e dificuldades de estudo.

A proposta de ensaio me pareceu fazer sentido também ao examinar aqueles que ensaiam sobre o ensaio (Adorno, 2003; Mendonça, 2017) como instrumento de escrita inscrita em uma perspectiva crítica que não pretende finalizar argumentos ou pontuar respostas definitivas, mas pelo contrário, desenvolvê-los a partir da localização (sempre limitada) da autora, contextualizando-os em sua perspectiva histórica, social e circunstancial. O ensaio reconhece sua limitação e se ancora nela para produção do possível daquela autora, em diálogo com o que instiga investigação e conversa com demandas vigentes para a humanidade. No ensaio, elementos discretamente separados entre si são reunidos em um todo legível – ele não constrói “nenhum andaime ou estrutura”, mas é capaz de “juntar partes da realidade”, a partir de uma lente de criticidade (Adorno, 2003).

Parar garantir amplidão de ferramental crítico, além da articulação de produção do campo da Saúde Coletiva e do campo literário e do meu percurso, este texto irá contar também com a exploração de conceitos-guia aqui já apresentados, que irão costurar as possibilidades analíticas propostas. Sua abordagem será a partir de seu uso na linguagem, inscrita na cultura, ou seja, a partir de seu uso e prática social (Adorno, 2003), tendo por guia estudos do campo da crítica à branquitude. Como já dito, para abordar os conceitos em sua amplitude haverá diálogo com trechos literários, estes capazes de nos inserir em contextos de aplicabilidade do conceito inviáveis por outras vias de leitura.

O movimento proposto – um ensaio assumidamente inacabado (e por isso, ensaio), que articula percurso, literatura acadêmica, artística-literária e conceitos-guia, dá-se mediante um exercício que procurará refletir um duplo processo de letramento racial. Por um lado, um exercício de letramento próprio

da autora, e por outro, um processo de letramento sobre como um campo de conhecimento se estrutura racializando-se ou não, e sobre o que foge a esse binarismo, ou seja, quando ele é tensionado a racializar-se etc. Vou procurar pistas que ajudem a compreensão de como este processo secular de manutenção de poder pela branquitude necessita de ferramentas de atualização, inclusive por meio da linguagem e dos conceitos, daí a importância de abordá-los neste texto, sua explicitação e articulação analítica. Este duplo processo aqui exposto se entrelaça a todo tempo, visto que o campo da Saúde Coletiva tem sido a minha escolha de vida, onde estudo, trabalho e produzo meus afetos mais intensos, no mínimo, desde 2011.

O envolvimento com fontes variadas e coletivas para produção do conhecimento é como bell hooks (2019) caracteriza: um processo no qual um dado conhecimento vai se conformando, a partir de uma perspectiva crítica, por diversas atrizes e atores, acadêmicos ou não, num processo de teorização expansivo.

Assim, explico a estrutura do texto em seguida, que, como já apontei, buscará abordar que: (i) o campo da Saúde Coletiva é forjado na colonialidade brasileira, e, portanto, herda a racionalidade moderna, que se não desestabilizada, perpetua o racismo; (ii) o racismo se perpetua como um projeto de poder da branquitude, que constrói o mito da democracia racial, produzindo um silenciamento sobre o racismo como orientador de uma racionalidade e produtor estrutural de desigualdades em saúde; (iii) uma racionalidade hegemônica orientada para o apagamento do racismo direciona, portanto, agendas de saúde pública insuficientes, potencialmente violentas e inadequadas.

No capítulo “**1 Colonialidade, branquitude e necropolítica: o colapso democracia racial**”, contextualizarei como a colonialidade racializada constrói as bases de reprodução social no Brasil *pari passu* a um projeto de construção simbólica de um “eu” branco em relação a um “outro” racializado pretensamente destituído de humanidade, num contexto necropolítico (Mbembe, 2018). As experiências relatadas em colonialismo começam a demonstrar como é injustificável uma realidade de democracia racial no Brasil, dada a força da assimetria colocada na sociabilidade brasileira neste período, até hoje sem reparação.

No capítulo 2 **“Experiências do modelo *plantation* à brasileira ao século XX: permanências”**, vamos compreendendo como as experiências do maior período da história brasileira, a colônia, vão desenhar identidades brancas e como estas vão compondo o que Cida Bento chama de pacto narcísico da branquitude e Lélia Gonzalez de neurose cultural brasileira.

No capítulo 3 “Quando a projeção branca migra para a ciência”, veremos como o racismo adentra o discurso acerca da vida e saúde produzindo uma racionalidade que opera na construção do projeto da recém república brasileira por meio de práticas eugênicas e higienistas, que o país incorpora numa agenda de branqueamento. No subcapítulo 3.1, Denise Ferreira da Silva nos ajudará a compreender como chegamos a este estado de coisas: uma racionalidade que exclui o não branco do estatuto humano, com suas elaborações sobre os fundamentos ontoepistemológicos da ordem racial global.

No capítulo 4 **“Um desconhecimento de si – como ignoramos essa matriz de pensamento e como ela nos guia? Os escoamentos do mito da democracia racial na Saúde Coletiva”**, veremos como o mito da democracia racial se forja contribuindo para um apagamento da relevância do racismo para pensar saúde-doença-cuidado. Ou seja, a saúde como um lugar de efetivação central da agenda da diferença racial é potencialmente apagada. No subtítulo 4.1 veremos como a Ignorância branca (Mills, 2019), um “não saber” e um “não saber não saber”, caracterizam a reatividade e fragilidade brancas (Diangelo; De Carli, 2018), conceitos que nos ajudam a compreender os mecanismos de reprodução do mito da democracia racial.

No capítulo 5 “As pistas, as tantas pedagógicas linguagens de liberdade” resgatamos linguagens de liberdade que são referência para identificação das repercussões políticas e epistêmicas de uma colonialidade racializada para o campo da Saúde Coletiva e inspirações produzidas no Brasil para superações das possíveis amarras coloniais do campo.

A autora Barbara Applebaum (2016), ao falar sobre o campo dos estudos críticos da branquitude, ressalta que é fundamental que aqueles que produzem estudos nesta área desenvolvam uma vigilância constante quanto às maneiras como projetos de crítica podem ser cúmplices do que tentam desestabilizar. Esse tipo de autorreflexão crítica precisa guiar os trabalhos. Para esta tese, por exemplo, foi uma dúvida constante abordar literatura em que a experiência

principal é de pessoas negras, tanto em diálogo com “Um defeito de cor” de Ana Maria Gonçalves, quanto em “Quarto de despejo” de Carolina Maria de Jesus. Um certo receio em produzir justamente o oposto do que o ensaio propõe, que é pensar as questões aqui já apresentadas a partir dos modos de reprodução da branquitude, compreendendo o racismo como uma produção deste grupo, sem focalizar como um problema de experiência setorizada de pessoas negras, indígenas, mas como uma experiência *a priori* de pessoas brancas, no lugar de produção do racismo e sustentação de sua ordem de produção de violência e desigualdade.

Mas foram essas autoras, dentre tantas outras teóricas aqui trazidas, que, no meu trajeto de letramento racial, foram se impondo. Aqui, “se impor” tem o melhor de sua conotação, uma imposição didática. Me parecia que, por meio do que elas produziam, era também possível compreender o lugar da branquitude nas cenas que traziam, e assim, me pareceu viável ir tentando ler através das obras, como a branquitude com a qual elas se relacionam se comporta e produz sentidos. Mas essa escolha tem riscos, em especial, o de novamente colocar no centro a experiência da pessoa que é racializada pelo branco, e não do branco em si. Assumi este risco neste ensaio tentando pôr em prática a autovigilância orientada por Barbara Applebaum (2016).

A maioria das referências aqui trazidas foram sendo acessadas num efeito cascata e a partir de uma confiança da produção de algum saber da experiência, como aquele que me suspendia o automatismo e me colocava para pensar, escutar, sentir, observar mais devagar, demorando-me nos detalhes. Um saber que ocorre distinto do saber científico (hegemônico) e do saber da informação, conteudistas e apressados, e de uma *práxis* distinta daquela da técnica e do trabalho (Bondía, 2002). Segui leituras na crença de que elas iam me ajudando a dar sentido ao que me acontecia nos meus trajetos profissionais e pessoais. Sendo, contudo, o saber da experiência, um saber particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal (Bondía, 2002), compreendo que minha capacidade (branca) de leitura das relações raciais esteve sempre, em alguma medida, pré-programada a ignorar as próprias relações raciais, como veremos com ajuda de Charles Mills e Denise Ferreira da Silva. Assim, aqui, estão expostos os riscos desta escrita, uma perspectiva de letramento racial, baseando-me na crença de um saber de experiência que quer produzir autonomia de si, que tem por objetivo

não apenas a exploração de uma temática, mas a construção de um instrumento, mesmo que muito tímido, de luta antirracista, mas sempre contingenciado por uma dificuldade fundante de uma identidade racial branca.

QUE SAÚDE COLETIVA É ESTA EM DIÁLOGO?

Aqui já apontei que o campo da Saúde Coletiva no Brasil tem se comprometido à pauta ética e política da saúde como direito. Mas essa afirmação não é tão simples, pois a própria composição do campo é complexa, então, deixa eu me explicar melhor.

Em 2019, a revista *Saúde em debate* publicou uma edição especial sobre “Outros olhares para a reforma sanitária brasileira”. A publicação explicita que ao provocar outros olhares para a Reforma Sanitária no Brasil, considera-a como movimento que sustenta e mobiliza diferentes atrizes e atores na defesa do direito à saúde, e busca valorizar o olhar e a fala das periferias e dos diferentes movimentos, segmentos e grupos sociais, que, desde sempre, enfrentam uma história de não reconhecimento. Se buscou trazer histórias, relatos e análises sobre a Reforma e sobre as políticas e práticas em saúde – que nem sempre alcançam a visibilidade nos meios oficiais e acadêmicos (Baptista *et al.*, 2019).

Adianto que o próprio nome escolhido para a publicação anuncia a leitora que o conteúdo a ser encontrado irá abordar narrativas não hegemônicas ou que sofreram algum apagamento. Aqui tem-se um apontamento sobre uma história oficial da Reforma Sanitária, e em alguma medida, da própria Saúde Coletiva, e uma “outra”, que também pode ser ouvida/lida. Nesta toada, seguem os textos desta publicação e tantas outras que têm surgido, tensionando não só essa história oficial, mas também outras pautas, por vezes, silenciadas ou marginalizadas (Benedito, 2023; Gonçalves *et al.*, 2019; Souza, 2019).

História “oficial”, história a contrapelo, memórias e apagamentos, tensões entre escolhas de estratégias de efetivação da agenda do direito à saúde, conflitos sobre modelos assistenciais: elementos que vêm compondo a construção da Saúde Coletiva, o que para algumas atrizes e autores leva à constatação de que o campo não constitui um *corpus* (no termo de Bourdieu): com representantes diversos a Saúde Coletiva continua na contemporaneidade se envolvendo em disputas no sentido de se validar como capaz de dizer sobre e produzir respostas acerca da saúde da população (Vieira-da-Silva; Paim; Schraiber, 2023). Aqui temos uma disputa acerca de “quem pode dizer”, “quem está autorizado a falar”, “a partir de qual arcabouço teórico”, “a partir de qual perspectiva vivencial” etc. Todas essas

problematizações são caras a este texto, que buscará elementos que ajudem a pensar justamente como se produzem as autorizações para que se possa dizer sobre algo, inclusive sobre si.

Na emergência da delimitação do campo, algumas autoras têm escolhido a adoção, para sua abordagem, do conceito de campo do sociólogo francês Pierre Bourdieu, que corresponde a um microssomo social relativamente autônomo, com objeto específico, qual seja, a saúde dos grupos, e com práticas específicas, voltadas para análise de situações de saúde que incorporam conhecimento acerca das determinações sociais, biológicas e ecológicas do processo saúde-doença e formulação de políticas e práticas voltadas para a gestão destes problemas no nível populacional (Paim; Almeida-Filho, 2023). Neste universo relativamente autônomo, o que se coloca em disputa é a enunciação e autoridade sobre as formas, escolhas e estratégias de condução dos problemas de saúde populacionais (Vieira-da-Silva, 2018).

O campo da Saúde Coletiva se desenvolve no Brasil por meio de um histórico que envolve a articulação de atrizes e atores atuantes nas esferas política e acadêmica, em diálogo com contextos na esfera nacional e mundial. Comumente, a literatura aponta suas origens nos diálogos em Brasil com os processos de reforma no ensino médico nos EUA nas décadas de 1940 a 1960, que passam necessariamente pela ação de agências internacionais e pela OPAS no Brasil para ampliação da formação em medicina preventiva ou social nas décadas de 1950/60, por críticas aos limites colocados pela então saúde pública e pela medicina preventiva, a exemplo da obra de Sérgio Arouca (Arouca, 2003), pela criação do Centro Brasileiro de Estudos em Saúde (CEBES), em 1976, pela criação da Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (ABRASCO), em 1979, pelo I Simpósio de Política Nacional de Saúde da Câmara dos Deputados, em 1980, quando foi defendida pela primeira vez a criação do Sistema Único de Saúde (SUS) por meio do documento “A questão democrática na área da saúde” (Cebes, 1980), pela realização e resultados da 8ª Conferência Nacional de Saúde, em 1986, e pela constituinte de 1988, que faz do SUS uma garantia em carta constitucional (Paim; Almeida-Filho, 2023). Ressalta-se aqui a conjuntura complexa desta etapa final narrada e seu momento histórico: disputa por direitos humanos, políticos e sociais após 21 anos de sua profunda negação por meio da ditadura militar-empresarial no Brasil.

Assim, a construção do campo se deu com atrizes e atores que participaram do processo de redemocratização do país, muitos articulados com uma agenda marxista em curso no mundo – com experiências socialistas vigentes. É desse modo que, no início dos anos 1970, se estabelecem propostas críticas no sentido de repensar categorias analíticas que poderiam embasar a análise da saúde, trazendo para as pesquisas o referencial marxista que se tomou fundamental para a estruturação teórica do campo da Saúde Coletiva (Nunes, 1994).

[...] entendo a saúde coletiva emergindo tanto como corrente de pensamento, cuja originalidade a distanciava, até recentemente, das experiências de outros países latino-americanos; como movimento social, que se articulou a um conjunto de condições políticas e institucionais, inclusive contando com substancial apoio financeiro para projetos (período de 1975-1986); e como prática teórica (Nunes, 1994, p.18).

Dessa forma, a constituição do campo se entremeia com a construção do Movimento de Reforma Sanitária. Elaboram-se críticas apontando a explícita insuficiência do modelo de assistência médica da Previdência Social, que não assistia toda a população brasileira, promovia marcas de distinção para o acesso a serviços de saúde, era marcado pela centralização do poder decisório no Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social (INAMPS), focado na prática médica curativa e individual com prestação de serviços de saúde contratados de entidades privadas de modelo pouco participativo na sua gestão, e ainda, pelos níveis de saúde da população que explicitavam a necessidade de um outro entendimento do processo saúde-doença e um outro modelo de cuidado em saúde. A construção desta agenda envolve novas propostas de conceito de saúde e proposições a respeito da necessidade de mudanças na estrutura social de desigualdades para que se possa alcançar melhores níveis de saúde.

Birman (2005) situa a concepção de Saúde Coletiva na construção de uma crítica sistemática do universalismo naturalista do saber médico, propondo uma compreensão do processo saúde-doença-cuidado mais complexa e mais abrangente por meio de um debate acerca da organização social e sua determinação sobre o processo de saúde-doença. Jairnilson Paim e Naomar Filho, constroem, então, o que seria o marco conceitual da saúde coletiva: “de um lado, da crítica aos diferentes movimentos e projetos de reforma em saúde ocorridos nos países capitalistas e, de

outro, da elaboração teórico-epistemológica e da produção científica, articuladas às práticas sociais” (Paim; Almeida Filho, 1998, p. 309).

Ligia Maria Vieira-da-Silva (2018) aponta que a Saúde Coletiva nasce na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, tendo origens a partir de debates entre grupos de docentes e médicos, especialmente na faculdade de medicina da Universidade de São Paulo (USP), na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), na USP de Ribeirão Preto, na faculdade de medicina da Universidade Federal da Bahia (UFBA), no IMS/UERJ e na ENSP/FIOCRUZ. A autora traça percursos que foram sendo produzidos majoritariamente por médicos que tinham interesse em produzir uma outra prática clínica, desejo este que encontra acolhimento nos debates realizados no âmbito da medicina preventiva e medicina social na América Latina. Vai se configurando, assim, um novo campo de saber que vai compondo o nascimento da Saúde Coletiva (Vieira-da-Silva, 2018). Assim, a constituição do campo contou com rupturas em relação à Medicina Preventiva, à Higiene e à Saúde Pública institucionalizada, inevitavelmente incorporando elementos desses antecedentes na produção de críticas à clínica vigente, a epidemiologia tradicional, apontando a construção de uma nova medicina social (Paim; Almeida-Filho, 2023).

Mais do que ser conformada pelo somatório dos diversos programas das instituições formadoras que carregavam os seus referenciais preventivistas, de medicina social e de saúde pública, a saúde coletiva passa a se estruturar como um campo de saber e prática. O acúmulo de experiências e o exercício crítico e político estão nas bases dessa idéia que vai se fortalecendo na medida em que encontra nas práticas teóricas o solo que a fundamenta. Assim, vejo a saúde coletiva como corrente de pensamento, movimento social e prática teórica (Nunes, 1994).

A construção do campo vai se produzindo filiada à Medicina Preventiva e Social por meio de relações que vão se construindo entre as atrizes e atores envolvidos nos debates nos departamentos de Medicina Preventiva. A formação do campo se dá também imbricada nos debates e movimentos políticos pela redemocratização do Brasil, *pari passu* com a construção do Movimento de Reforma Sanitária.

Pode-se buscar compreender o campo a partir da discussão sobre o próprio, seu surgimento e filiações; a partir do debate em torno do projeto de reforma sanitária com o qual o campo se articula; a partir da perspectiva da construção do SUS, e mesmo, a partir da perspectiva de suas filiações com a Medicina Social na América Latina. Há, ainda, produções que trazem análises acerca dos movimentos que se

deram na história de construção do campo, a partir de suas atrizes e atores, táticas e escolhas de formas de atuação política ².

O longo tensionamento provocado pelo movimento negro tem ofertado resultados que continuam a transformar o campo e tensionar seu teor emancipatório. Nesse bojo, surgem narrativas que não têm mais como ser silenciadas como em outrora. O racismo como parte fundamental da determinação social da saúde e a importância de atrizes e atores negros e seus movimentos organizados para a ampliação do conceito de saúde e para a própria efetivação do SUS, apesar de já sabidos (Barbosa, 1998; Werneck, 2016; Batista *et. al.*, 2004), vêm sendo também mais falados no meio acadêmico hegemônico (Benedito, 2023; Gonçalves *et al.*, 2019; Silva, 2021). Este movimento vem tensionando perguntas novas e, por vezes, reacendendo pautas antigas. Fruto destes mesmos tensionamentos, a ampliação das ações afirmativas tem permitido ingresso de corpos historicamente excluídos do ensino superior e que chegam com a urgência de contrapor discursos e práticas que, historicamente, os subalternizam e invisibilizam, oferecendo ampliação de ferramental vivencial e teórico para leitura da sociedade e da história (Gonçalves *et al.*, 2019).

Ocorre em paralelo a este processo uma mudança geracional com a aposentadoria ou afastamento das atividades de trabalho daqueles formados pelas extintas residências de medicina preventiva. Contudo, sanitaristas por eles formados também vão recompondo o campo, inclusive aqueles oriundos das graduações em Saúde Coletiva, a mais recente modalidade de formação de sanitaristas.

As transformações e diversidades colocadas no campo se expressam também dentro das áreas: Ciências Sociais e Humanas em Saúde, Política, Planejamento e Administração em Saúde e Epidemiologia. Quanto à esta última, é

² Podemos estudar o campo a partir da discussão sobre o campo da Saúde Coletiva (Birman, 1991; Stotz, 1997; Paim, 1998; Paim, 2000; Campos, 2000; Paim, Almeida Filho, 2000; Nunes, 2005; Nunes, 2006; Paim, 2006; Luz, 2009; Paim, Almeida Filho, 2014; Osório, 2015; Baptista, 2017; Viera-Da-Silva, 2018), a partir do debate em torno do projeto de reforma sanitária (Escorel, 1999; Fleury, 2007a; FLEURY, 2007b; CAMPOS, 2007; FLEURY, 2009a; FLEURY 2009b; FLEURY, 2018; Paim, 1987; Paim, 2007; Paim, 2008; Paim, 2009a; Paim, 2009b; Cohn, 2009; Paim, 2017a; Paim, 2017b), a partir da perspectiva da construção do SUS: SUS (Paim, 2008; Campos, 2008; Paim, 2009; Paim *et al.*, 2011; Paim, 2012; Paim, 2018; Campos, 2018; Mendes, 2020; Junqueira; Mendes, 2020), ou a partir da perspectiva de suas filiações com a medicina social na América Latina (Iriart, 2002; Nunes, 2015). Há ainda produções recentes que trazem perspectivas a partir de análises políticas dos movimentos que se deram na história de construção do campo, a partir de seus atores, táticas e escolhas de formas de atuação política (Stotz, 2019; Dantas, 2017; Dantas, 2015; Santos, 2018a; Santos, 2018; Silveira, 2015).

latente a disputa colocada entre o que se entende por epidemiologia clássica e epidemiologia crítica ou social. Ou seja, estamos diante de uma configuração que nos expõe a uma diversidade na composição: no que tange à produção de conhecimento, de práticas e como estas se articulam com posicionamentos políticos.

As tantas leituras possíveis sobre o campo aqui resumidas a apenas algumas pontuações revelam que sua composição, embora tensa e divergente em aspectos diversos, se interessa pela produção de práticas e saberes que sirvam de instrumento para garantia do direito à saúde no Brasil, o que passa necessariamente pela diminuição das desigualdades, em especial, as de saúde. Os caminhos para essa efetivação podem ter base em crenças ético-políticas e teóricas radicalmente diferentes ou até incompatíveis, e está justamente aí um dos pontos críticos do campo.

Considerando essas possibilidades éticas, políticas e teóricas para esta garantia – do direito pleno à saúde –, neste texto me filio à compreensão que analisa e busca compreender os limites colocados por esse ensejo sob a égide neoliberal e nos meandros dos constrangimentos colocados pela ordem geopolítica do capital mundial e suas crises, que têm se revelado no Brasil em subfinanciamento e desinvestimento em saúde como, o produzido pela Emenda Constitucional 95/2016, por exemplo, para além das demais expressões de adoecimento colocadas pela agudização das desigualdades deste modelo político e econômico.

Aqui, sem o objetivo de debater a fundo essas questões, aposto que o racismo é estruturante na medida em que tem produzido desigualdades inegavelmente racializadas por meio de instituições majoritariamente ou totalmente brancas. Parece haver uma integração fundamental entre as formas de efetivação do capitalismo, seus constrangimentos para efetivação de direitos sociais e o racismo, como expressão da forma de organização das supremacias brancas. Assim sendo, é razoável supor que o ensejo pela construção de uma sociedade com ampliação dos direitos sociais deve ter por agenda a compreensão das formas de produção, reprodução e manutenção das desigualdades e violências raciais. Interessa a mim, então, dialogar com quem compõe a Saúde Coletiva e está disposto a compreender como o racismo e a branquitude operam marcas que constroem a sociabilidade brasileira e suas desigualdades, sem fugir à constatação de que não escapamos dessas marcas.

Caracterizado como um campo que propõe crítica, se alia e produz mudanças paradigmáticas, e que reconhece a importância da formulação de questões e tensionamentos, pode-se afirmar que tem potencial na participação e constituição de uma transição epistemológica que nos ofereça bases para transformações necessárias (Paim; Almeida-Filho, 2023). No caso deste ensaio, algumas perguntas eu não produzo, mas tento reacendê-las na medida em que acredito terem sofrido apagamento; algumas outras, tento produzir, e algumas poucas, responder. Assim, retomarei o diálogo com a Saúde Coletiva no desenvolvimento do texto.

1 COLONIALIDADE, BRANQUITUDE E NECROPOLÍTICA: O COLAPSO DO MITO DA DEMOCRACIA RACIAL

Neste capítulo vamos abordar algumas experiências de colonialismo no Brasil para compreender como produzem continuidades em contextos de colonialidade. Começaremos com uma cena da obra de Ana Maria Gonçalves, *Um defeito de cor*, para depois abordar os conceitos de colonialidade, necropolítica e branquitude, e observar como eles são aplicáveis na correlação de realidades do Brasil do século XVIII ao XXI.

Vejamos esta passagem em que quem fala é Kehinde, personagem de Ana Maria Gonçalves. Nesse episódio, Kehinde é uma criança de mais ou menos 7 anos de idade que diz sobre sua chegada ao Brasil após sequestro em África e tortura no trajeto de navio ao Brasil de 1816, por “homens que eram capazes de jogar pessoas vivas ao mar, para alimentar os peixes” (Gonçalves, 2019, p. 53). Kehinde havia sido transportada na embarcação junto de sua irmã gêmea, Taiwo. Tendo chegado ao Brasil, ela narra:

Nós não víamos a hora de desembarcar também, mas, disseram que antes teríamos que esperar um padre que viria nos batizar, para que não pisássemos em terras do Brasil com a alma pagã. Eu não sabia o que era alma pagã, mas já tinha sido batizada em África, já tinha recebido um nome e não queria trocá-lo [...].

Em terras do Brasil [...] deveriam usar os nomes novos, de brancos, como louvar os deuses dos brancos, o que eu me negava a aceitar, pois tinha ouvido os conselhos da minha avó. Ela tinha dito que seria através do meu nome que meus voduns iam me proteger, e que também era através do meu nome que eu estaria sempre ligada à Taiwo, podendo então ficar com a metade dela na alma que nos pertencia.

O padre já estava se aproximando do navio, enquanto os guardas distribuíam alguns panos entre nós, para que não descêssemos nuas à terra [...] amarrei meu pano em volta do pescoço, como a minha avó fazia, e saí correndo pelo meio dos guardas. Antes que algum deles conseguisse me deter, pulei no mar.

A água estava quente, mais quente que em Uidá, e eu não sabia nadar direito. Então me lembrei de lemanjá e pedi que ela me protegesse, que me levasse até a terra. Um dos guardas deu um tiro, mas logo ouvi gritarem com ele, provavelmente para não perderem uma peça, já que eu não tinha como fugir a não ser para a ilha, onde outros já me esperavam.

Ir para a ilha e fugir do padre era exatamente o que eu queria, desembarcar usando o meu nome, o nome que a minha avó e a minha mãe tinham me dado e com o qual me apresentaram aos orixás e aos voduns (Gonçalves, 2017, p. 63).

Aqui, há uma escolha temporal para iniciar os diálogos propostos. Este texto vai e volta em contextos de Brasil para ir desvelando continuidades do operar do racismo, e aqui começamos no Brasil colonial oitocentista com as experiências de Kehinde. Algo que aqui importa é que o iluminismo já havia sido uma realidade em Europa, bem como a Revolução Francesa, e isso fala sobre como o pensamento pautando a liberdade era transformado no continente europeu, onde alguns Estados-nação já executavam o ensejo colonialista. É relevante também o fato de que o período colonial abarca 322 anos de experiência de Brasil no seu marco moderno: é o período mais longo das periodizações da história do país depois do marco da invasão portuguesa. Essa afirmação busca ressaltar que esse longo e complexo período firmou marcas de sociabilidade que precisam ser compreendidas e analisadas.

Na obra de Ana Maria, Kehinde, personagem que será diversas vezes acionada neste texto, continua sobre a conformação de sua identidade por meio da afirmação de seu nome. Aqui já adianto: o poder de nomear e interpretar ações será relevante na composição deste texto e na compreensão das sociabilidades acima referidas.

Para os brancos fiquei sendo Luísa, Luísa Gama, mas sempre me considerei Kehinde. O nome que a minha mãe e a minha avó me deram e que era reconhecido pelos Voduns, por Nanã, por Xangô, por Oxum, pelos Ibêjis e principalmente por Taiwo. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto (Gonçalves, 2019, p.73)

“Uma obra que mistura ficção e realidade” (Gonçalves, p. 949) é como a autora descreve seu livro *Um defeito de cor*, indicando a partir da página 949 (19ª edição) referências bibliográficas para que a leitora possa consultar acerca do que é abordado ao longo da obra.

Este trecho citado diretamente foi escolhido, pois acredito que nos oferta pistas sobre como no Brasil se instauram as relações sociais no seio da modernidade, nas quais a humanidade da pessoa escravizada se dá no marco de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político – um processo de alienação de nascença e uma morte social, uma espécie de expulsão para fora da humanidade (Mbembe, 2018).

Enrique Dussel (1993), em sua obra 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*, vai apontar a origem da modernidade em 1492, com a expansão iniciada pela Espanha, instaurando um processo em que a Europa vai passar a se constituir e se anunciar como o “centro” do mundo. Dussel indica que há um conteúdo sobre modernidade que a narra como uma fase de evolução da humanidade através de um esforço da razão como processo crítico que a conduz a um novo momento de desenvolvimento histórico, mas que se revela como um mito, dado que se trata de um período de justificação de uma práxis irracional de violência. Este mito moderno envolve um processo no qual a civilização europeia se autocompreende como mais desenvolvida e que esta superioridade obriga, como exigência moral, a desenvolver os mais “primitivos”.

Muito embora a noção de Estado brasileiro vá passar por estágios de conformação como colônia, império e repúblicas, há um fio que articula todas essas fases, que tem relação com essa experiência de Kehinde e se funda nos marcos modernos colocados por Dussel (Santos, 2022). Essa via explicativa indica que as formas de estruturação do capitalismo brasileiro têm por base o racismo: a criação de uma trama simbólica que orienta que corpos racializados podem ser submetidos a um grau infinito de exploração do trabalho. O racismo como motor para a fase de desenvolvimento do capitalismo por meio do colonialismo está posto. Interessa nesse processo compreender a base ética que sustenta a acachapante amplidão de mecanismos perversos e sistemáticos que buscavam deteriorar a humanidade da pessoa racializada, pois essa experiência marca a sociabilidade brasileira a partir de uma noção de afastamento do negro e indígena da noção de humano – uma agenda ética de desumanização que, simbólica, orienta consequências também materiais.

Assim revelam os relatos de tortura, assassinato, retirada do nome, estupro, batismo compulsório, desfiliação da língua-mãe, separação de famílias, criminalização de práticas de fé e de cura e desterritorialização, que trazem a nós a dimensão sobre como esses atos de violência marcam a sociabilidade brasileira. Contudo, parece que de alguma forma nos distanciamos do entendimento de como essas estratégias de desumanização estruturam as relações raciais no Brasil até a contemporaneidade. Minha aposta é que há interlocução entre práticas de desumanização do século XIX e século XXI, quando escrevo este texto. E a experiência de pessoas racializadas em periferias urbanas, no campo e nas florestas brasileiras ilustra essa continuidade que Grada Kilomba (2019) vai chamar de

reencenação da cena colonial. A autora aponta que o racismo assume uma cronologia que é atemporal, de forma que pessoas negras e indígenas são inseridas em cenas contemporâneas que as realocam na subalternidade, retomando um passado colonial que as coloca frente a uma realidade traumática: a de ser percebido como “o outro” em relação ao branco, aquele destituído do estatuto de humanidade. Essa aposta de atemporalidade do racismo, ou seja, a crença de que sua reprodução tem atravessado os séculos no Brasil, mesmo que por meio de novas roupagens, é cara a este texto, e por isso também interessa o próprio conceito moderno de raça.

Tem-se que o uso de termos referentes à variedade de composição da humanidade é registrado desde a Antiguidade, como na Grécia Clássica e em escritos da literatura medieval japonesa. Os registros, por vezes, se reportavam a classificações hierárquicas (Petruccelli, 2013). Já o conceito moderno de raça tem suas origens a partir da expansão europeia, iniciada no século XV. Os antigos textos medievais mencionam os grupos étnicos (gregos, romanos, celtas etc.) e não “negros”, “amarelos”, “brancos” (Medeiros, 2004). Sobre o surgimento do conceito de raça, Carlos Alberto Medeiros destaca:

Não se percebia que pudesse haver uma unidade entre os “europeus” (de resto, outra noção inexistente na antiguidade) em função de suas afinidades fenotípicas, da mesma forma que tal unidade não era percebida entre “africanos” ou “asiáticos”. Tal percepção vem acontecer a partir da invasão das Américas e do estabelecimento, pela Europa, de relações militares e comerciais regulares com a África e a Ásia, quando então os europeus começarão a estabelecer distinções sistemáticas entre eles próprios e povos que lhes eram fisicamente diferentes. Surge, assim, a moderna concepção de raça, que até hoje é entendida e discutida no âmbito da ciência (Medeiros, 2004, p. 33).

Embora não esgote a investigação que pode ser feita acerca da emergência do conceito de raça na modernidade, o trecho acima nos aponta um marco: quando a diferença racial passa a se desenhar como parâmetro de instauração de um modelo sistemático de exploração econômica, que conta necessariamente com a criação simbólica de um “Outro” supostamente inferior em relação à Europa.

O conceito de colonialidade nos ajuda a fazer a leitura sobre como marcos do colonialismo se estendem à contemporaneidade e como raça como categoria social tem centralidade neste processo. Segundo Gondim de Oliveira (2018), a modernidade foi, no passado, atrelada ao projeto de colonização, ao passo que hoje, já em outra roupagem, responde ao projeto da colonialidade, porque preserva e

carrega os elementos classificatórios do mundo e os atualiza na dinâmica histórica (Oliveira, 2018, p. 42). O lastro do colonialismo à colonialidade tem relevância para compreensão da localização do Brasil no capitalismo periférico e sobre como reproduzimos internamente as marcas de colonialidade em formas de hierarquias de poder que produzem desigualdades materiais e simbólicas oportunizando diferentes possibilidades de nascimento, vida, saúde e morte.

Na São Paulo de 1955, na favela do Canindé, Carolina Maria de Jesus nos ajuda a entender essa temporalidade. Mulher negra, escritora, catadora de papel e mãe solo de três filhos (um deles José Carlos, citado no trecho) relata na obra Quarto de despejo a sua vida, que exemplifica a situação imposta à população brasileira no pós-abolição sem reparação: a imposição de uma temporalidade que nega uma perspectiva de “progresso”. Apesar da possibilidade de acesso tecnológico já criado naquele período com relação a fármacos e a energia elétrica, vê-se que a sua experiência com a temporalidade é mediada pelo entrelace das condições de raça, de classe e de gênero:

[...] O José Carlos está melhor. Dei-lhe uma lavagem de alho e um chá de ortelã. Eu zombei do remédio da mulher, mas fui obrigada a dar-lhe porque atualmente a gente se arranja como pode. Devido ao custo de vida, temos que voltar ao primitivismo. Lavar nas tinas, cosinhar com lenha (Jesus, 2022, p. 63).

Assim, interessa a este ensaio como a marca constituinte da estruturação da modernidade se reatualiza nos contextos de colonialidade, ou seja, aqueles em que aspectos do colonialismo ainda continuam vigentes, tanto numa perspectiva ética que irá ditar os parâmetros de inclusão ou exclusão de sujeitos no estatuto humano quanto sobre como esses mesmos parâmetros se entremeiam à estruturação do capitalismo. Este último elemento é relevante especialmente por apontar que ao abordar como o racismo se reatualiza é fundamental a compreensão de como ele tem orientado a distribuição desigual de bens materiais, ou seja, como ele tem sido orientador das formas de organização do capitalismo. Um mundo fundamentalmente moldado nos últimos quinhentos anos pelas realidades da dominação europeia e pela consolidação gradual da supremacia branca global (Mills, 2023).

Essa afirmação vem ancorada na compreensão de que a expansão colonial iniciada com as grandes navegações e, posteriormente, incrementada com o neocolonialismo do final do século XIX, que propiciou a repartição da África e Ásia,

é entendida como condição *sine qua non* para o surgimento, existência e manutenção do capitalismo industrial. Ressalta-se, ainda, que a extinção do colonialismo histórico-político nas Américas com a construção de nações independentes no século XIX, bem como na África e Ásia, por intermédio da descolonização em meados do século XX, não foi suficiente para a emancipação político-econômica e cultural dos países periféricos. Assim, a acumulação primitiva colonial, longe de ser uma pré-condição do desenvolvimento capitalista, foi um elemento indispensável da sua dinâmica interna e posterior continuidade (Assis, 2014). “A extração colonial de riqueza, que tem 500 anos e em que consiste o sistema colonial hoje globalizado, tem mudado mecanismos, mas não o seu sentido profundo de transferência de valor-trabalho” (Dussel, 2009, p. 313). Kehinde novamente nos dá, neste trecho, dimensão do já sabido ciclo de produção e exploração no Brasil do século XIX:

O algodão era transformado em fios, que podiam ou não ser tingidos de azul com anil que também se plantava lá mesmo, e com os fios produziam-se tecidos em três teares, que ficavam em um barracão, ao lado da casa do engenho, onde trabalhavam algumas costureiras. Ou seja, não dávamos quase despesa alguma ao nosso dono e rendíamos muito, fazendo tudo aquilo funcionar em troca de lugar para dormir em uma baía e de comida que, aliás, era plantada, colhida, pescada, criada e feita por nós (Gonçalves, 2019, p. 139).

O tráfico transatlântico foi o maior ciclo econômico do passado colonial brasileiro (Santos, 2022). Todos os ciclos, do açúcar, ouro e café, tiveram base na escravização em dimensões como: das 12,5 milhões de pessoas africanas que foram sequestradas, 5,5 milhões tinham o Brasil como o destino – o triplo da América Espanhola inteira e 12 vezes mais do que os Estados Unidos. O porto que mais recebeu escravizados no mundo ficava no Brasil: o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, de forma que não houve setor da economia brasileira que não tenha sido erguido sem trabalho escravo (Rogerio, 2022).

A imposição de uma agenda de exploração econômica vai se dar no colonialismo a partir de múltiplas e heterogêneas hierarquias de poder, de gênero, de espiritualidade, linguística e de episteme, no qual o racismo reconfigura transversalmente todas as restantes estruturas globais de poder, de forma que organiza a população mundial numa ordem hierárquica de povos superiores e inferiores, como um princípio organizador da divisão internacional do trabalho e do

sistema patriarcal global (Grosfóguel, 2009). Raça, uma marcação social e política que vai sofrendo transformações ao longo da experiência de Brasil, vai ser fundante das relações entre metrópoles e colônias, produzindo a classificação daqueles que não eram vistos como humanos. Noção que orienta as formas de sociabilidade e de subjetivação (Gonçalves *et al.*, 2019).

A escravidão foi a instituição que organizou a colonização portuguesa nas Américas por todos os mais de 300 anos de sua existência. Afirmar isto não significa que ela foi sempre a mesma ou que tenha sido a única forma de exploração do trabalho, mas que sem ela, a colonização não teria se efetivado (Santos, 2022).

É aqui que reside a pertinência da distinção entre “colonialismo” e “colonialidade”. A colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial (BM), do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial (Grosfóguel, 2009, p. 395).

Como afirma Rufino (2019): o projeto colonial segue atualizando seu operar, garantindo ordens mundiais de dominação históricas e seculares, como as que são e foram submetidos os países de América do Sul. Assim, a normatização do mundo em um esquema binário é mais uma marafunda colonial, considerando que a própria Europa nunca foi versada em um único conjunto:

Assim, ressalto que, quando lanço minha crítica a modernidade, faço sobre aquilo que o seu projeto de dominação colonial reivindica ser. Ou seja, a mentira propagada por séculos envolta num véu de pureza que dissumula o caráter devastador, legitimado a partir de intervenção do outro como parte a ser dominada para a ascensão da civilização. Eis que se ergue o que chamo de marafunda, assombro e carregamento colonial (Rufino, 2019, p. 17).

A compreensão sobre as formas de reatualização deste racismo de modalidade moderno-colonial exige a observação de como ele vai ganhando novas roupagens nos diferentes períodos históricos e novos modos de se efetivar. A modernidade inaugurada pelos e para os europeus no século XV trouxe consigo as

bases do racismo, e é no desenrolar dessa modernidade globalizada que ele se constitui como engrenagem central, que se deu por meio de um processo longo e complexo (Santos, 2022).

Nos diferentes formatos que o racismo assume ao longo da história – no colonialismo e nas suas formas de colonialidade –, seja no racismo científico do século XX ou nos moldes do mito da democracia racial, observa-se a sofisticação da manutenção da sua eficácia, na medida em que grupos racializados continuam sendo alocados nos piores marcadores de desigualdades sociais. O racismo, como uma tecnologia eficaz de manutenção de desigualdade e violências, exige uma linha de produção que atravessa os séculos. A compreensão dessa linha, ou seja, das formas de reatualização do operar do racismo, contudo, se complexifica na medida em que a branquitude tem construído maneiras de silenciamento de sua violência. Muito embora, como afirma Charles Mills (2023), declarações que assumem o mundo ordenado pela supremacia branca, sejam raros ou tenham sido apagados no meio da opinião branca dominante, no sentido de negar ou minimizar o dado óbvio da dominação branca global.

O campo dos estudos críticos à branquitude não é recente. W. E. B. Du Bois, ainda no fim do século XIX e início do XX, já escrevia nos Estados Unidos da América sobre a opressão de raça, incluindo em suas análises o branco na produção da opressão racial. Frantz Fanon, psiquiatra martinicano, em 1952 conclui sua tese de doutorado “Pele negra, máscaras brancas”, na qual explicita mecanismos psíquicos de atuação de uma identidade branca. Alberto Guerreiro Ramos, sociólogo brasileiro, publica em 1957 “Patologia social do branco brasileiro”. Assim, o branco sobre escrutínio não é necessariamente uma novidade literária, mas tem produzido estratégias eficazes de seu apagamento como sujeito possivelmente analisável nos meios hegemônicos de produção do conhecimento.

Foi em 2016, depois de formação de graduação em enfermagem e no primeiro ano como residente multiprofissional em Saúde da Família, que conheci este conceito, não por um meio de formação institucional, nem mesmo por uma demanda pessoal, apesar de ser branca, mas nos encontros do “Pra quem e para que servem as pesquisas nas favelas”, que congregavam militantes de diversas frentes e movimentos, pesquisadoras e pesquisadores, moradoras e moradores de favelas (pesquisadores, militantes ou não) e demais pessoas interessadas, no intuito de produzir debates que procuravam responder a pergunta-título: pra que e pra quem

servem as pesquisas sobre favelas? O primeiro encontro foi convocado por Fransérgio Goulart, historiador e pesquisador favelado, que na época era militante do Fórum Social de Manguinhos, e por Rodrigo Calvet, que naquele momento desenvolvia uma pesquisa em Manguinhos em conjunto com Fransérgio. Nestes encontros me deparo com possibilidade de formação para várias demandas colocadas no dia a dia da formação em Saúde da Família, como o próprio operar da branquitude e o campo dos seus estudos críticos.

A branquitude é um constructo ideológico no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir do seu ponto de vista. Ela implica vantagens materiais e simbólicas aos brancos em detrimento dos não brancos. Tais vantagens são fruto de uma desigual distribuição de poder (político econômico e social) e de bens materiais e simbólicos. Ela apresenta-se como norma, ao mesmo tempo em que como identidade neutra, tendo a prerrogativa de fazer-se presente na consciência do seu portador, quando é conveniente, isto é, quando o que está em jogo é perda de vantagens ou privilégios (Silva, 2017, p. 27- 28).

Lia Vainer Schucman (2012) aponta que a definição de branquitude representa um nó conceitual no bojo dos estudos contemporâneos sobre identidade branca, porque categorias sociológicas de etnia, cor, cultura e raça se entrecruzam ou se afastam a depender de contextos como país, região, história, disputas nas diferentes épocas etc. Esta afirmação elucida que a branquitude precisa ser compreendida contextualmente. Contudo, há consenso que, mesmo havendo experiências diversas de colonialismo, a construção da branquitude está relacionada às formas como sujeitos foram beneficiados com relação ao acesso a bens materiais, simbólicos e subjetivos gerados por esta etapa de extrema violência e expropriação.

Pensar o poder da identidade racial branca dessa maneira também tem o intuito de retirar o olhar que aponta o racismo para cada sujeito em particular e redirecioná-lo para o entendimento de estruturas de poder sociais com as particularidades de cada sociedade em questão” (Schucman, 2012, p.61).

A branquitude, como constructo ideológico de poder começa a ser construída nas experiências de colonialismo. É por isso que seus estudos críticos se tornam um campo transnacional de intercâmbio entre ex-colônias e colonizadores, que têm em comum uma cadeia de fatos históricos, começando com o projeto moderno de colonização, que desencadeou a escravidão, o tráfico de africanos para o Novo Mundo, a colonização, as formações e construções de novas nações e

nacionalidades em toda a América e colonização da África. Portanto, é durante estes processos que brancos tomam sua identidade racial como norma e padrão e, dessa forma, outros grupos aparecem ora como margem, ora como desviantes e ora como inferiores (Schucman, 2012).

É uma compreensão, portanto, de que a ideia de humanidade é também um discurso de produção de normas da civilidade moderna. Em outras palavras, uma das expressões do fenômeno da branquitude é acreditar na hegemonia de valores que os sujeitos brancos detêm em relação às outras racialidades, o que colabora para a criação do sujeito político ocidental como padrão ideal (Silva; Passos, 2021, p.6).

Compreender a branquitude como um constructo ideológico que compõe as formas de organização do capitalismo emergente na modernidade, que a noção de “outro” racializado por ela criada cinde a noção de humanidade no Brasil e que esta cisão ainda organiza a nossa sociabilidade exige a articulação com arcabouço crítico que eu demorei muito a acessar, mesmo vivendo no Rio de Janeiro, onde ainda no século XXI a distinção racial é nítida e determina vida e morte. Por que demorei a acessar? Há relevância no fato de que encontrei este conceito fora da academia? São perguntas caras a este texto.

Temos acesso a uma fartura de dados que apontam a centralidade da desigualdade racial no Brasil contemporâneo, produzido a partir de contínuo tensionamento dos movimentos negros e indígenas. De acordo com o Atlas da Violência de 2023 (Cerqueira; Bueno, 2023) a violência letal mata 4,22 pessoas negras por hora no país (média); ocorreram 36.922 casos de homicídios de pessoas negras em 2021. Há 31 homicídios de pessoas negras a cada 1000 habitantes, enquanto 10,8 homicídios de pessoas não negras. 445.527 pessoas negras foram assassinadas entre 2011 e 2021. Entre 3.858 homicídios de mulheres relatados, 2.601 eram de mulheres negras (2021). Segundo o Atlas da Violência de 2017, enquanto a mortalidade das brancas, amarelas e indígenas caiu 7,4% entre 2005 e 2015, entre as mulheres negras o índice subiu 22% (Cerqueira *et al.*, 2017). No período entre 2020 e 2021 a violência letal contra indígenas teve um progressivo crescimento no país. Nestes respectivos anos, quando a taxa nacional de homicídios diminuiu, a de indígenas aumentou. No ano de 2021, registraram-se 19,2 homicídios por 100 mil indígenas.

Os números, sabemos, nunca dão conta de narrar o drama da violência imposta pelo racismo e, principalmente, quando seu ápice ocorre: a imposição da perda precoce da vida. E parece que de alguma maneira os dados não têm sido suficientes para escancarar, para parcela da sociedade, a centralidade do racismo na definição de possibilidades radicalmente diferentes de vida e morte. Eu mesma só começo a entender um pouco mais sobre esse quadro quando inicio a residência multiprofissional em Saúde da Família e trabalho em 2016 em Manguinhos e, em 2017, no Alemão, no Rio de Janeiro. Aqui, começo a tentar entender e entremear minha história nesse fluxo sobre como o racismo se reatualiza na sociabilidade brasileira. Afinal, por que passei a pensar sobre isso? Como vim parar escrevendo essa tese? Que tenho eu a ver com o que eu disse até aqui? O encontro com o conceito de branquitude e muitos outros debates para compreender melhor essa realidade foi produzido nos já citados encontros do “Pra quem e para que servem as pesquisas nas favelas”, mas e antes, como estavam os encontros com esta temática?

Nasci em 1990, branca, filha de pai pardo e mãe branca (como se declaram) oriundos de famílias com baixo nível de escolaridade e renda baixa. Três dos meus quatro avós (os que conheci) foram “trabalhadores da roça” antes de migrar para o meio urbano. Depois disso, meu avô materno Nathael, homem, branco, cigênero e cristão protestante, se tornou pedreiro. Minha avó materna Marivalda, mulher branca, cigênera e cristã protestante, dona de casa. E minha avó parterna, Dauzina, mulher, negra, cigênera e cristã protestante, se tornou empregada doméstica e cozinheira. Todos conseguiram, no máximo, aprender a ler e escrever muito precariamente. Meus avós maternos moravam na Vila Cruzeiro, no Complexo da Penha. Ali eu transitava durante meu crescimento entre a casa dos meus pais na Avenida Nossa Senhora da Penha, já no asfalto, fora da favela, e a casa dos meus avós. Mas ter transitado pelo complexo da Penha, onde moravam meus avós, não tinha sido suficiente até então, para que adulta, eu pudesse enxergar as dinâmicas de desigualdade racial nos territórios e suas dinâmicas de morte.

Entre o final da infância e adolescência vai configurando um dado “assistir” o desenvolvimento do atuar da díade tráfico de drogas e política de segurança pública no Rio de Janeiro. Lembro de maneira muito escassa de ver homens na entrada do morro onde moravam meus avós a fiscalizar quem entrava e saía. Mas não lembro de ouvir tiros, o que pode ser falha de uma memória muito ruim que tenho de minha

infância. Lembro, contudo, que a partir da pré-adolescência ouvir tiros se tornou comum. Até o dia da invasão do Complexo do Alemão, em 2007 – fartamente noticiado e televisionado pela mídia - que foi um dia inteiro interpelado pela ação, em que se ouviam sequentes rajadas de tiro e todo o fluxo do bairro parou. Durante essa fase da vida eu novamente não compreendia estes episódios como a expressão de uma violência racializada.

Em 2009, dei início à graduação em enfermagem na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e me deparei com a proposta da saúde como um direito humano nas pautas da Reforma Sanitária Brasileira (RSB). Bem cedo decidi que era a partir daquele bojo de ideias que eu queria trabalhar, e por isso, inclusive, que optei pela residência em Saúde da Família. Esses quase sete anos de graduação incluem iniciação científica no departamento de Saúde Coletiva, vivências e gestão do VER-SUS no estado do Rio de Janeiro, intercâmbio pelo programa Ciência sem fronteiras, e participação em diversas instâncias do movimento estudantil na UNIRIO: escolhas que desenham uma formação que se comprometeu com a pauta da saúde com direito humano, garantido no Brasil, também e centralmente por meio do SUS.

Durante a formação em graduação não me recordo de ter sido orientada pedagogicamente pelo currículo formal a pensar a relação racismo e saúde. O atraso da inclusão do ensino de matrizes culturais afro-brasileira e indígena e dos modos de resistência e operar do racismo no Brasil revelam um atraso da inclusão no nível superior em saúde do que é preconizado pelas leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008. No limite, uma resistência que pode revelar traços do operar do racismo institucional em nossos processos de formação em saúde.

Contudo, é em 2016 (finalmente) que se torna necessária a compreensão da relação entre racismo e saúde, e não passo a conseguir ler melhor esta realidade sozinha. Neste ano, durante o curso da residência em Saúde da Família, fui alertada por uma colega residente negra a pensar a problemática do nosso cenário de trabalho em unidades básicas de saúde: usuárias majoritariamente negras, profissionais de nível superior majoritariamente brancos, ausência do debate racial e sobre seus efeitos na saúde, naqueles espaços. Dada a necessidade de produzir um trabalho de conclusão de residência, começamos leituras que nos ajudassem a entender esse cenário dado, lembro dessa amiga fazer a primeira indicação: *Mulheres, raça e classe*, de Angela Davis. Fui tensionada diretamente pela primeira

vez em meu lugar cômodo e ignorante para as relações raciais no meu espaço de trabalho, por uma pessoa negra. Não foi outra pessoa branca, nem mesmo a minha profunda indignação com o cenário de desigualdade e violências que trabalhávamos – duas grandes favelas do Rio de Janeiro, alvo de violências por parte do tráfico de drogas e de políticas do Estado, que tem por alvo pessoas racializadas. Apesar de entender, em alguma medida, o teor racista da política de segurança pública, não era óbvia para mim a necessidade de compreender como o racismo operava também ali, no cenário de cuidado direto, numa UBS. A minha colega negra, contudo, percebia. Essa orientação teórica, a partir de Angela Davis, foi tornando possível uma leitura mais acurada das cenas, momentos e discursos que nos mostravam a importância do debate racial tanto na nossa instituição de ensino quanto nas unidades de saúde. Em ambos os territórios de Manguinhos e do Alemão – onde ficavam as UBS em que trabalhamos, por exemplo, a intervenção estatal que comecei a assistir no início da adolescência já tinha tomado mais amplitude, gerando prejuízos impagáveis às populações, como o assassinato de crianças e jovens negros.

A evidente maior exposição à possibilidade de assassinato é um dado extremo que escancara a operação do racismo, que atua de maneiras variadas na reencenação colonial que Grada aponta (Kilomba, 2019). Ainda quando trabalhava em Manguinhos, eu participava dos encontros do Conselho Gestor Intersectorial (CGI), instância de participação popular que se propõe a reunir usuárias e usuários dos serviços públicos, representantes, trabalhadoras e trabalhadores e gestoras e gestores dos diversos setores presentes no espaço do Complexo de Manguinhos (saúde, educação e assistência social). Lembro do dia em que um senhor enlutado, pai de um jovem de 17 anos assassinado em Manguinhos durante uma incursão do BOPE (Batalhão de Operações Policiais Especiais), foi até a reunião do conselho reivindicar o direito à documentação da UPA sobre o estado do seu filho quando chegou à unidade de saúde. Ele queria um detalhamento do atendimento, pois o rapaz havia sido alvejado com tiro nas costas, mas a polícia alegou o que se chamava “auto de resistência”. Relatou que já havia feito solicitação à UPA, que lhe negou o pedido e por isso acessou o conselho. Nesta ocasião, foi um representante do Fórum Social de Manguinhos (FSM), organização política de moradores do território, que investiu na defesa do direito do pai ali presente, reforçando a necessidade de esclarecimentos pelo setor de saúde. Este tipo de cena de tragédia

que foi me alertando sobre a urgência da compreensão do racismo como determinante central de saúde, doença e morte.

Aqui, concordo com a definição de saúde que Mônica Mendes Gonçalves (2021) propõe, apoiada em autoras como Krieger (2005; 2006), e a partir de seus conceitos de incorporação e determinação social da saúde, respectivamente: saúde como a corporificação do conjunto das condições materiais de vida a que um grupo ou sujeito está submetido, ou seja, como a manifestação corporal do conjunto das condições sociais de existência dos sujeitos. Trata-se da configuração corporal, ou do arranjo figurativo, resultante da inscrição das condições sociais nos corpos individuais e coletivos (Gonçalves, 2021). Ler essa inscrição e sua cadeia de produção tem sido um desafio para aqueles que escolhem a Saúde Coletiva como um campo de atuação. Aqui, as experiências narradas até agora buscam traçar uma conexão entre experiências temporalmente distintas, mas que apresentam como o racismo tem sido eficaz como fator de desproteção à saúde, fato que obviamente não inauguro, mas que por algum motivo, temos, talvez como campo, não colocado como uma agenda central, apesar dos esforços e elucidações didáticas presentes no campo desde sua origem.

O trajeto de Kehinde, a menina narrada por Ana Maria Gonçalves, e sua experiência com mortes e assassinatos, desponta um fio que conecta as experiências dela, no século XIX, e de Manguinhos, no século XXI. A menina reserva uma pausa para finalmente chorar as mortes de seus irmãos, avó, mãe e outras pessoas perdidas na viagem de África (Benin) ao Brasil só meses depois, como revela o trecho abaixo. O senso de urgência numa conjuntura de assassinato eminente, torturas e o constante esforço em permanecer viva a mantinha, parece, num processo de negação do direito ao luto. (Guia à leitura – Taiwo é a irmã gêmea de Kehinde que morre na viagem para o Brasil, doente, com fome, frio, e sem nenhuma assistência a não ser dos demais companheiros de aprisionamento e de sua avó, que também falece, doente. Esméria é uma adulta escravizada na mesma propriedade que Kehinde e tem com ela uma relação de cuidado).

Sentada na areia, fiquei olhando o mar e **chorando todas aquelas mortes que pareciam estar dentro de mim, ocupando tanto espaço que não me deixavam sentir mais nada**. Os olhos ardiam com as lágrimas salgadas, como se fossem mar também, e senti uma solidão do tamanho dele, do tamanho da viagem da África até o Brasil, do tamanho do sorriso da minha mãe quando estava dançando, do tamanho da força com que a Taiwo segurava a minha mão [...]. **Eu ainda não tinha chorado por eles, e só fui parar quando, tarde da noite**, a Esméria voltou do povoado e sentiu minha

falta, indo procurar em todos os lugares onde sabia que eu gostava de ficar. Ela se sentou ao meu lado e me chamou de sua menina, puxou minha cabeça de encontro ao quente do peito dela e me embalou com cantigas da África. Então cantou até que eu dormisse, como naquele dia em que a minha mãe dormiu para sempre no quente do colo da minha avó, em Savalu. Ou como no dia em que eu e a Taiwo dormimos no barracão, embaladas nos braços de Nana e de Iemanjá (Gonçalves, 2019, p. 101, grifos meus).

Morrer de morte natural, poder chorar no luto, poder morrer antes dos filhos, poder viver: experiências que parecem estar organizadas pelo racismo no fio da história brasileira. Foram muitas as cenas que foram ilustrando como, naquele território onde eu trabalhava em 2016 e 2017, “vida/morte/luto” precisariam ser lidas a partir de como o racismo opera, definindo parâmetros de humanidade ou desumanização. Num momento não tão distante do que eu vivia, em meados do século XX, e a partir da realidade de outra favela, do Canindé, Carolina Maria de Jesus narra essa relação de desejo, vida, morte, sofrimento, que é organizada, mais uma vez, pelo racismo:

[...] Agitei um guarda-chuva velho que achei no lixo e saí. Fui no frigorífico, ganhei uns ossos. Já serve. Faço uma sopa. Já que a barriga não fica vazia, tentei viver com ar. Comecei a desmaiar. Então eu resolvi trabalhar porque eu não quero desistir da vida.

Quero ver como é que eu vou morrer. Ninguém deve alimentar a ideia de suicídio. Mas hoje em dia os que vivem até chegar a hora da morte, é um herói. Porque quem não é forte desanima (Jesus, 2022, p. 67).

15 de julho de 1955. Aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu pretendia comprar um par de sapatos para ela. Mas o custo dos gêneros alimentícios nos impede a realização dos nossos desejos. Atualmente somos escravos do custo de vida. Eu achei um par de sapatos no lixo, lavei e remendei para ela calçar (Jesus, 2022, p. 19).

“Ser forte”, tarefa incessante, desumanizadora e adoecedora no cotidiano de Carolina Maria em todo *Quarto de Despejo*. Ser forte, estar nervosa, lidar com a falta constante do mínimo para sobrevivência e ainda assim criar, escrever: está aí a constância do diário.

A indisposição desapareceu e fui ao seu Manoel levar umas latas para vender. Deu 13 cruzeiros. Fiquei pensando que precisava comprar pão, sabão e leite para Vera Eunice. E os 13 cruzeiros não dava! Cheguei em casa, aliás no meu barracão, nervosa e exausta. Pensei na vida atribulada que eu levo. Cato papel, lavo roupa para dois jovens, permaneço na rua o dia todo. E estou sempre em falta. A Vera não tem sapatos. E ela não gosta de andar descalça. Faz uns dois anos que eu pretendo comprar uma máquina de moer carne. E uma máquina de costura (Jesus, 2022, p. 20).

Deixei o leite furiosa. Com vontade de quebrar e destruir tudo. Porque eu tinha só feijão e sal. E amanhã domingo (Jesus, 2022, p.100).

Fui até o Depósito, ganhei 15 cruzeiros. Passei no sapateiro, para mandar ele concertar os sapatos da Vera. Fiquei percorrendo as ruas. Estava nervosa, porque estava com pouco dinheiro, e amanhã é feriado (Jesus, 2022, p. 103).

Quando fui almoçar fiquei nervosa porque não tinha mistura (Jesus, 2022, p.105).

Tem dia que invejo a vida das aves. Eu ando tão nervosa que estou com medo de ficar louca (Jesus, 2022, p.108).

Hoje estou alegre. Eu estou procurando aprender a viver com espírito calmo. Acho que é porque estes dias tenho tido o que comer (Jesus, 2022, p. 113).

[...] Que efeito surpreendente faz a comida no nosso organismo! Eu que antes de comer via o céu, as árvores, as aves, tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou-se aos meus olhos.

[...] A comida no estômago é como combustível nas máquinas. Passei a trabalhar mais depressa. O meu corpo deixou de pesar. Comecei sorrir como se estivesse presenciando um lindo espetáculo. E haverá espetáculo mais lindo do que ter o que comer? (Jesus, 2022, p. 47).

Em entrevista ao programa “Roda Viva” em maio de 2024³, Grada Kilomba responde uma pergunta de Túlio Custódio sobre o que ele chama de “imperativo da excelência”: a imposição, colocada pelo racismo, de que pessoas negras sejam “ótimas em tudo a todo custo”. Sobre “ser ótimo” e ter de “ser forte”, Grada aponta a necessidade da compreensão sobre como, na equação colonial, a pessoa racializada oscila entre a absoluta desidealização ou desumanização e a superidealização para que afirme a sua possibilidade enquanto ser no registro do humano. Assim, no momento de desidealização se retira da pessoa racializada a possibilidade de falha, de não saber ou não suportar – daí aprisiona-se novamente na equação de desumanização colocada, posto que ao humano é inevitável a falha, o não saber e o não suportar.

Essa necessidade cotidiana infundável e desumana de sustentação de força apresentada por Carolina Maria e Kehinde me leva novamente ao cenário de Manguinhos de 2016. Me lembro de uma caminhada guiada por pessoas do FSM durante um dia da programação do Julho Negro (agenda política marcada por

³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=up-F2Pzf0LY> . Acesso em 14 de maio de 2024.

atividades antirracistas). Ali presentes, vítimas do Estado do Brasil e EUA compartilhando estratégias de resistência. Naquele dia, eu conheci e conversei com Ana Paula Oliveira. Mulher negra, pedagoga, moradora de Manguinhos e mãe do Johnatha e da Maria Paula. Jonatha foi assassinado aos 19 anos de idade por um policial da UPP de Manguinhos com um tiro nas costas. Alegação: auto de resistência.

É sobretudo no controle sistêmico do trânsito de pessoas africanas livres e afrodescendentes que a polícia vai passar a operar aí, como braço do projeto colonial em sua versão moderna, garantindo a segurança das elites brancas e mestiças e o terror das comunidades empobrecidas e racializadas. O racismo contra pessoas pretas e pobres está, portanto, no DNA das polícias e das redes de controle e extermínio que se articulam em torno delas. Mas não teria sido necessário ouvir uma acadêmica branca para dar-se conta disso. Não é de hoje que movimentos políticos como Mães de Maio e Reaja ou Será Morta(o), assim como uma série de vozes implicadas nos ativismos e organizações comunitárias pretas, produzem conteúdo, denúncia e articulação para visibilizar o papel efetivo desses genocídios racistas e classistas nas gramáticas da dominação à brasileira (Mombaça, 2016, p. 3).

Segundo Souza (2010), na ampla maioria dos homicídios praticados por policiais durante operações armadas em favelas, os autores alegam que os disparos de arma de fogo foram praticados diante de causas do que se chama “exclusão de ilicitude”, comumente “legítima defesa”. Estes incidentes são registrados de modo específico pelas polícias, diferente de um caso comum de homicídio. No Rio Janeiro são designados pela estrutura administrativa das polícias como “autos de resistência”, já no estado de São Paulo são denominados como “resistência seguida de morte”, outros estados da federação chamam de “resistência em situação de confronto”. Teoricamente, tais procedimentos também abrangeriam situações sem resultado de morte. Dependendo das circunstâncias em que são lavrados tais autos é possível que, de fato, tratem de episódios de resistência à prisão ou de confronto entre forças policiais e grupos armados. Entretanto, diante do padrão de permanente combate empreendido nas políticas de segurança, há o excesso no uso da força letal, acarretando uma banalização e padronização da utilização de autos de resistência para ocultar execuções sumárias (Souza, 2010).

A compreensão deste contexto de banalização do assassinato tornou-se objeto de investigação de Achille Mbembe (2018) na sua elaboração teórica sobre necropolítica. A alegação de auto de resistência ou legítima defesa na situação em

que a vítima foi alvejada nas costas é escancaradamente contraditória e evidencia nuances do operar da necropolítica no Brasil, filha do modo de produzir a colonialidade brasileira. Achille Mbembe (2018) nos ajuda a compreender a morte que não gera uma crise ética imediata, ou seja, a configuração de um sujeito “matável” – que se articula com a noção do “outro” destituído de humanidade, produzido no colonialismo. Acredito que o autor possa nos auxiliar na compreensão da reatualização do racismo, do colonialismo à colonialidade no Brasil – com o devido reconhecimento de suas particularidades, como o foco naquilo que se mantém e que por isso revela sua força.

Nem sempre as respostas que procuramos estão nas mudanças. Sobretudo quando estamos pensando a história do Brasil. Por diversas vezes, a chave para a compreensão da trajetória brasileira reside, justamente, em observar o que se manteve. Ou melhor, aquilo que se escolheu manter. Não por acaso, a história do racismo no Brasil é, também, **uma história das permanências** (Santos, 2022, p. 87, grifo meu).

Reforçando a violência da cisão ética em torno das noções de “humano” e “não humano” na modernidade e sua permanência, Césaire nos alerta que:

acho que não nos livramos tão facilmente dessas cabeças de homens, dessas colheitas de orelhas, dessas casas queimadas, dessas invasões góticas, desse sangue fumegante, dessas cidades que se evaporam na ponta da espada. Elas provam que a colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por este desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; **que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como um animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal.** É essa ação, esse choque em troca da colonização, que é importante assinalar (Césaire, 2020, grifo meu).

Michel Foucault (1999) aponta que no marco da modernidade a transferência do poder soberano sobre a vida e a morte é passada para o Estado, constituindo a conformação da biopolítica como estratégia de regulação da população: este novo ente que surge. A criação da população enquanto fenômeno vai permitir que os mecanismos de poder adentrem a vida e suas possibilidades de controle, sujeição e majoração (Lima, 2018). A partir da reconfiguração do poder na modernidade, a soberania reside em definir quem pode viver e quem deve morrer (Mbembe, 2018).

Para buscar compreender essa configuração que vai determinar possibilidades de vida e morte, Mbembe (2018) aponta a construção do Estado moderno na transição do século XV para o XVI, sobretudo após a Revolução

Francesa, a partir dos princípios universalistas: uma ideia de que o Estado protege a vida a partir de valores como a liberdade – valores que ressaltam a racionalidade humana (Mbembe, 2018).

O autor explica que a crítica política contemporânea privilegiou as teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania. A partir dessa perspectiva, a expressão máxima da soberania seria a produção de normas gerais por um corpo (população) composto por sujeitos livres e iguais. Essas pessoas são consideradas completas, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação. A política, assim, seria definida duplamente: um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante comunicação e reconhecimento. É isso que a diferenciaria da guerra. Assim, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública, tendo o Estado como expressão máxima (Mbembe, 2018).

Mbembe (2018) argumenta que esta razão não favorece a produção da vida – como colocado pelo discurso de valoração da racionalidade moderna, mas uma razão política que aponta para a morte: necropolítica. Produzem-se, por exemplo, desde a revolução francesa – marco desta transição – mecanismos variados e sofisticados para matar mais pessoas: o Estado nação nasce para embutir medo, terror e violência (Mbembe, 2018).

Mbembe (2018) vai concordar com Foucault (1999) acerca de que é nesta nova configuração que o direito do Estado em violar e matar vai se organizar por meio do racismo como uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder. Assim, a função do racismo vai ser a de regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado.

Mbembe (2018) dialoga ainda com Foucault (1999) acerca da investigação da relação da modernidade com o terror, citando as longas sessões de execução, exposição de partes de corpos em público etc., presentes no Antigo Regime, e neste contexto, ele diz que, na modernidade, as inovações nas tecnologias de assassinato visam não só “civilizar” as maneiras de matar, mas também eliminar um grande número de vítimas em um espaço curto de tempo. Ao mesmo tempo, uma nova sensibilidade cultural emerge, na qual matar o inimigo do Estado é um prolongamento do jogo, e daí aparecem formas de crueldade mais íntimas, sinistras e lentas .

Nesse contexto, o racismo é o organizador do biopoder, no qual a morte de um grupo é pressuposto da sobrevivência do outro, a soberania consiste na vontade e capacidade de matar a fim de viver, caracterizando esse grande delírio fóbico que é a invenção das raças, em particular da raça negra – como espinha dorsal da biocropolítica em contextos brasileiros (Lima, 2018).

Essa necessidade da guerra e extermínio de um grupo para sobrevivência de outro vai se conformando a partir de certos parâmetros que incluem o reconhecimento de dois Estados reconhecidos. Sendo a guerra um estatuto de Estados soberano, o que não se aplica às colônias:

as colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por “selvagens”. As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos.

[...] Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, **as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização** (Mbembe, 2018, p. 35, grifo meu).

Ou seja, nos constituímos desde sempre numa zona de exceção (Lima, 2018): o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente e, sendo assim, qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de *plantation* e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção (Lima, 2018; Mbembe, 2018).

Mbembe (2018) aponta, ainda, que a ocupação colonial tardia difere em muitos aspectos da primeira ocupação moderna, particularmente em sua combinação entre o disciplinar, a biopolítica e a necropolítica, sendo a forma mais bem-sucedida de necropoder a ocupação colonial contemporânea da Palestina, a partir de uma guerra infraestrutural na qual vai se acabando com tudo que é necessário à vida como água, energia, acesso e uso da terra, etc. Mbembe (2018) faz essa análise antes da escalada da ocupação palestina quando escrevo este texto

(2024), que toma proporções que violam os acordos de guerra e escancaram o não reconhecimento da soberania palestina – um território colonial, exatamente como apontado pelo autor.

Segundo Mbembe (2018), o caso palestino ilustra a ocupação colonial contemporânea como um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado. Segundo ele, o “estado de sítio”, instituição militar que permite uma modalidade de crime que não faz distinção entre o inimigo interno e o externo, se aplica nesses contextos, nos quais populações inteiras são o alvo do soberano. Assim, a vida cotidiana é militarizada. É outorgada liberdade aos comandantes militares locais para usar seus próprios critérios sobre quando e em quem atirar. Instituições civis locais são sistematicamente destruídas. Às execuções a céu aberto somam-se matanças invisíveis (Mbembe, 2018).

Assim, na conjuntura brasileira contemporânea o poder necropolítico se faz visível no sistema carcerário, na população em situação de rua, nas diversas expressões de apartheids urbanos (Lima, 2018). Os responsáveis por aplicações das leis, com o aval de diferentes setores intelectuais, desenvolveram uma relação direta entre criminalidade e “ser negro”, de forma que se torna comum, principalmente entre os mais conservadores, falas como “bandido bom é bandido morto” (Santos, 2022). Essas são falas públicas de Wilson Witzel, governador do estado do Rio de Janeiro de 2019 a 2021:

“O correto é matar o bandido que está de fuzil. A polícia vai fazer o correto: vai mirar na cabecinha e... fogo! Para não ter erro.”

“Se tiver de arma na mão, tem que morrer.”

“Não se combate o terrorismo com flores.”

“Se fosse com autorização da ONU, em outros lugares do mundo, nós teríamos autorização para mandar um míssil naquele local e explodir aquelas pessoas”

“Não sai de fuzil na rua não, troca por uma Bíblia, porque, se você sair, nós vamos te matar.” (Ferreira, 2019, p. 108).

Nas novas configurações contemporâneas, até a configuração Estado contra Estado se modifica, de forma que o terror é uma característica que define tanto os Estados escravistas quanto os regimes coloniais contemporâneos. Ambos os regimes são também instâncias e experiências específicas de ausência de liberdade. Viver sob a ocupação contemporânea é experimentar uma condição permanente de “viver na dor”, conforme Mbembe:

estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites do anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando nas cercas, atirando nos tanques de água dos telhados só por diversão, repetindo slogans ofensivos, batendo nas portas frágeis de lata para assustar as crianças, confiscando papéis ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma banca de legumes ou fechando fronteiras sem motivo algum; ossos quebrados; tiroteios e fatalidades – **um certo tipo de loucura** (2018, p.78, grifo meu).

É impressionante a aplicabilidade do que nos traz Mbembe (2018) à conjuntura colocada pela política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro que eu passo a observar de maneira mais crítica em 2016 e 2017. É escandaloso, no mínimo, que só nesse período me fosse possível começar a compreender como o racismo determina território, vida, morte, luto, dignidade pós morte, constrói processos de saúde-adoecimento e desenha as formas de trabalho no SUS. E, novamente, vale ressaltar: não fui espontaneamente produzindo essas percepções, mas a partir do contato com as pessoas que mais sofriam das expressões do racismo em suas vidas – aqui já citadas. Não foi também a partir da percepção do meu corpo branco como mais um de nível superior na UBS e na identificação sobre como essa marcação racial branca gera consequências, mas a partir de um racismo que atuava num outro que não necessariamente tinha algo a ver comigo. Por onde eu andava para me encontrar livre da demanda em pensar essa articulação? Quem andava comigo e não me tensionou essa leitura? Por que eu mesma não me tensionei? Quais processos formativos eu havia passado e possivelmente não haviam me formado para a compreensão desta conjuntura? Ou estava eu distraída em relação a essas formações? Nessa altura da vida, como residente em Saúde da Família eu já tinha uma decisão por trabalhar no SUS, mas me faltava ainda o léxico e semântica para compreender das dinâmicas racismo-saúde-vida-morte.

A intelectual brasileira contemporânea Fátima Lima nos alerta que precisamos tomar outras lentes conceituais e metodológicas que nos permitam perceber com mais vigor o que nos atravessa cotidianamente, principalmente nos embates raciais que estamos vivendo em diferentes contextos. Processo que requer tomar a compreensão da construção da sociedade brasileira através de um eixo analítico que

tem no violento processo da escravatura e suas complexidades um dos elementos centrais para compreensão das relações sociorraciais (Lima, 2018).

As elaborações feitas até agora buscam esboçar essa afirmação por meio de expressões da colonialidade, este conceito pertinente para explicar como as experiências de vida e morte são organizadas pelo racismo do século XV ao século XXI no Brasil. Fazer esta afirmação não corresponde a um apontamento possivelmente anacrônico de que as experiências de grupos marcados como racializados por brancos no Brasil não se transformaram ao longo desses séculos. Muitas transformações ocorreram e não foram aqui abordadas, construídas justamente devido às tantas formas de organização política e epistêmica pelos grupos negros e indígenas desde o colonialismo. A questão central desta afirmação se dá no sentido de pôr uma lupa sobre aquilo que se mantém, apesar de muitos avanços. Ou seja, sobre como a supremacia branca vai se construindo como um sistema político não nomeado que faz do mundo moderno o que ele é hoje (Mills, 2023).

Estamos, portanto, avançando em algumas pistas sobre a afirmação 1 deste ensaio, de que o campo da Saúde Coletiva é forjado na colonialidade brasileira, e, portanto, herda a racionalidade moderna, que se não desestabilizada, perpetua o racismo.

2 EXPERIÊNCIAS DO MODELO *PLANTATION* À BRASILEIRA AO SÉCULO XX: PERMANÊNCIAS

No capítulo anterior vimos como experiências de racismo orientam vida, morte e saúde, tanto no século XVIII quanto no século XX, com espantosa similaridade. Nesta etapa do texto, continuarei abordando aspectos da experiência colonial brasileira considerando que elas têm relevância para o desenho das relações sociais e identidades aqui compostas, principalmente no que tange às estratégias da branquitude para naturalizar ou não nomear o racismo como organizador das desigualdades.

A aposta da necessidade desta compreensão se dá na crença de que mesmo antes de surgir como campo, a Saúde Coletiva vai se compor no século XX num contexto de colonialidade que dita marcações sociais anteriores a ela, e que seus sujeitos precisam estar atentos e capazes de perceber. Desse modo, torna-se

injustificável a filiação (explícita ou implícita) ao que vai se construir como mito da democracia racial, como veremos mais à frente no texto.

Ynaê Lopes dos Santos, historiadora negra brasileira contemporânea, diz ser fundamental uma análise cuidadosa sobre o racismo justamente para se afastar do risco do anacronismo. Como já apontado, o racismo, que ganha roupagens científicas no século XIX, e que até a atualidade alicerça a vida das sociedades modernas ocidentais, foi ao mesmo tempo, produto e produtor de um duradouro e complexo período de nossa história: a colônia (Santos, 2022). Nos contextos latino-americanos e caribenhos, países carregam, reiteram e atualizam elementos da colonialidade, principalmente traços do processo escravocrata e do sistema de *plantation*, marcas estas presentes nas relações sociorraciais (Lima, 2018).

Uma pausa de elucidação: este ensaio pretende alcançar a elaboração de suas questões em diálogo também com a literatura. Alguns trechos que trago buscam elucidar como o racismo opera por meio da branquitude, de forma que extrapole as conceituações acadêmicas. Contudo, creio que alguns trechos escolhidos na literatura são direcionados especialmente a leitores brancos que têm considerado seu letramento racial. Escrevo isto no sentido de reforçar que algumas cenas/trechos são, talvez, um reencontro com cenas traumáticas de racismo para pessoas racializadas. Abaixo apresento um trecho de Ana Maria Gonçalves que é de extrema violência. A autora tem o poder de nos inserir em cenas que narram as relações do modo de produção escravagista. No romance, Kehinde se encontra em uma cena na fazenda onde está aprisionada, na qual a Sinhá Ana Felipa tem uma perda gestacional e direciona seu ódio à Verenciana, mulher também escravizada e também grávida, tendo sido a gestação fruto de violência sexual por parte do dono da Fazenda e esposo de Ana Felipa:

A sinhá se ajoelhou diante do oratório e rezou até que os homens aparecessem carregando a Verenciana presa pelos braços, quando então saiu para o quintal e parou na frente deles, olhando a preta de cima a baixo, sorrindo e perguntando se ela estava com medo, e por que não sentia o mesmo medo ao se deitar com o sinhô. A sinhá andava em volta dela, sempre insultando, e não se importava que nós estivéssemos por perto, olhando. O Tico e o Hilário tinham acompanhado todos os procedimentos do Eufrásio e foram nos chamar na cozinha, dizendo que a preta Verenciana, pejada do sinhô, estava no quintal, esperando para falar com a sinhá Ana Felipa.

Quando viu a cena, a Esméria se pegou com os santos dela e me mandou para dentro da casa. Antes eu tivesse obedecido, pois teria sido poupada de ver aquilo. A Verenciana estava de pé, altiva, presa pelos braços, não falava nada, mas também não desviava os olhos dos olhos da sinhá.

A sinhá então se abaixou, meteu as mãos sob a própria saia, levantou-a até a altura do joelho e pegou uma faca que estava amarrada à bota. Uma faca pequena, mas a lâmina brilhava de tão afiada. A Esméria tentou falar com ela, implorando que largasse aquilo, por Deus por São José, por todos os santos de devoção, que mandasse castigar a preta e pronto, mas que não sujasse as próprias mãos. O Eufrásio parecia preocupado e com medo do que estava para acontecer, e também tentou falar com a sinhá, que novamente nem deu ouvidos. Parecia que no mundo dela, naquele momento, existia só ela, a barriga da Verenciana e a Verenciana, que não demonstrava medo, impassível, aumentando ainda mais a raiva da sinhá, que não parava de gritar palavras

[...] Ninguém tinha coragem de se aproximar, pois, sem tirar os olhos da Verenciana, a sinhá apontava a faca para qualquer um que se mexesse, dizendo que o assunto era entre as duas, que não era para nos intrometermos, pois ali quem mandava era ela. Começou a passar a faca na barriga da Verenciana, dizendo que era muito triste para uma mulher não ver o filho entre os braços, e que Verenciana ia sentir isto na pele. Quando percebeu que o filho estava ameaçado, a Verenciana se transformou e, apavorada, começou a pedir clemência, pedir que a sinhá não matasse o filho ainda dentro da barriga dela, que o inocente não tinha culpa, que, se a sinhá deixasse, ela sumiria dali naquele instante mesmo e nunca mais voltaria para perturbar a vida de ninguém, e muito menos para se deitar com o sinhô José Carlos. A sinhá disse que sabia que a criança não tinha culpa e que apenas comentara que a mãe nunca veria o filho, e era isso que ia acontecer. Mandou que os homens segurassem a Verenciana com toda a força, arrancou o lenço da cabeça dela, agarrou firme nos cabelos e enfiou a faca perto de um dos olhos. Enquanto o sangue espirrava longe, a sinhá dizia que olhos daquela cor, esverdeados, não combinavam com preto, e fazia a faca rasgar a carne até contornar por completo o olho, quando então enfiou os dedos por dentro do corte, agarrou a bola que formava o olho e puxou, deixando um buraco no lugar.

A Verenciana, que primeiro tinha urrado de dor, desmaiou nos braços dos que a seguravam, e a sinhá deu ordem para que eles não a soltassem, mantivessem em pé. Examinou o olho arrancado, limpou o sangue no vestido e disse que era bonito, mas que só funcionava se tivesse um par. Fez a coisa com o outro olho, guardando os dois no bolso, quando então disse aos homens que podiam levá-la e que não a deixassem morrer de jeito nenhum, porque ela tinha que saber o que significava sentir um filho crescendo dentro da barriga e depois não poder vê-lo, e também porque queria saber se o senhor seu marido ainda ia querer se deitar com uma preta sem olhos. Terminou ordenando que nenhuma palavra fosse dita ao sinhô José Carlos sobre aquilo, que ela mesma se encarregaria de contar. Então, como se nada tivesse acontecido, como se tivesse acabado de dar a mais simples das ordens, entrou em casa e se trancou no quarto (Gonçalves, 2019, p.107).

Até aqui já abordamos algumas pistas sobre como o colonialismo conta, necessariamente, com uma gramática mortífera, mas ainda vale se perguntar: como vai se conformando essa noção de radical diferenciação, barbárie desumanização que é executada na cena de Brasil do século XIX?

Como fruto de um processo de longa duração, a colonização das Américas se deu por meio da expansão das culturas europeias e o estabelecimento de relações não horizontais com os demais territórios do globo. Expansão que ocorreu de maneiras distintas, mas sempre marcada por exploração e subjugação de povos a

partir de critérios elaborados pelas sociedades europeias, sejam raciais e/ou religiosos (Santos, 2022).

Ynaê Lopes dos Santos (2022) e Lélia Gonzalez (2020) apontam que os portugueses chegam ao que virá a ser Brasil imbuídos de uma bagagem anterior no que tange ao estabelecimento de diferentes e assimétricos estatutos de humanidade, ou seja, com uma gramática de uma racionalidade na produção de diferença em relação a um “outro”. Ambas têm por referência o processo de Reconquista, no qual a expulsão de mouros e judeus vai sendo desenvolvida *pari passu* à construção de hierarquias raciais rígidas.

Ynaê (Santos, 2022) nos conta como a identidade portuguesa, durante a construção do Estado-nação, vai se forjando como uma identidade católica, fortalecida pelo mesmo processo de expulsão de judeus e muçulmanos na Reconquista: “no final do século XII e durante centenas de anos, ser português era, antes de tudo, ser católico” (p.31). “Portugal não era apenas um país cristão. Também lutava pela cristandade e pelo bem maior que ela representava: a **salvação do Ocidente**” (p.31). Isso se expressa também nos processos das Cruzadas, que por mais que tenham resultado em derrota cristã no que tange à conquista de Jerusalém, revela a conformação desta identidade cristã durante a transformações na Europa que ocorrem neste período, e no qual portugueses fortalecem a ideia de salvadores do ocidente. A experiência das Cruzadas – salvação, expansão e conquista – vão servir como experiência para o que viriam a ser as grandes navegações (Santos, 2022).

Assim, o Estado português se constrói em conjunto com uma forte identidade católica, e este processo tem continuidade durante o mercantilismo e o ensejo talassocrático, momento em que face a tentativas falidas de dominação de sociedades em África, portugueses optam pela comercialização com estes povos, viabilizando tráfico de pessoas e escravização, que segundo sua ótica estaria justificada pela infidelidade à fé católica, e em menor medida, pela cor da sua pele.

no território que mais tarde se chamaria Brasil, a relação imbricada entre a Coroa portuguesa e a Igreja católica (e todos seus preceitos) teve papel estrutural na organização racial da sociedade, forjando as bases do racismo que mais tarde organizaria o nosso país (Santos, 2022, p. 30).

Durante séculos não era a ciência, mas a religião o significativo do conhecimento e da verdade, no lugar onde as ciências humanas, e depois a ciência

como tal, estava destinada a ficar mais tarde, para fundamentar a diferença humana como fato que definia que o lado deles era lá, e o nosso aqui; eles nos navios e nós, no topo da civilização que conquistamos, etc. (Hall, 2013).

Charles Mills, ao elaborar seu conceito de Contrato Racial, estabelece que a teorização dos contratualistas clássicos, como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau e as mudanças paradigmáticas por eles subsidiadas, apesar de darem origem a processos de emancipação liberal, como a Revolução Francesa, só inscreve no projeto emancipatório os brancos europeus. Afinal, na agenda liberal de produção de excedentes como base do sistema, havia sujeitos e territórios coloniais para sua efetivação, e os contratos nascem no bojo da demanda pela proteção da propriedade privada e daquilo que se acumulou. E, embora não tenha havido nenhuma assinatura de contrato *ipsis litteris*, houve e há uma série de atos, como bulas papais e outros pronunciamentos teológicos, discussões europeias sobre colonialismo, “descoberta” e direito internacional, pactos tratados e decisões legais, estabelecimento de institucionalidades, estruturas jurídicas formalizadas e rotinização de práticas ilegais ou quase legais e informais efetivamente sancionadas pela cumplicidade do silêncio ou pelo que pode ser compreendido como falha governamental. Os tempos áureos da teoria do contrato (1650-1800) coincidem com a expansão colonialista a partir de uma diferença racial com massacres, expropriação e escravidão – o que o vai marcar como um contrato racial que sempre excluirá negros do contrato social (Mills, 2023).

A construção desta agenda de exploração associada a um discurso católico se expressa, por exemplo, nas bulas papais Dum diversas de 1452 e Romanus Pontifex de 1455. Ambas de autoria do papa Nicolau V e direcionadas ao rei Afonso V. A primeira autoriza Afonso V a reduzir “sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos” à escravidão perpétua (Santos, 2022):

[...] nós lhe concedemos, por estes presentes documentos, com nossa Autoridade Apostólica, plena e livre permissão de invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo, onde quer que estejam, como também seus reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades [...] e reduzir suas pessoas à perpétua escravidão, e apropriar e converter em seu uso e proveito e de seus sucessores, os reis de Portugal, em perpétuo, os supramencionados reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades, possessões e bens semelhantes [...]. (Geledés, 2009, p.1)

A próxima bula, *Romanus Pontifex*, reconhece a legitimidade da escravização de negros, guinéus e seus descendentes, reserva ao rei português o direito de invadir, conquistar, subjugar a quaisquer “sarracenos e pagãos inimigos de Cristo”, suas terras, e bens, pontuando por fim que quem se opusesse a estas medidas, seria excomungado. O que começa a se desenhar é uma correlação entre pecado, lugar de nascimento e pertença racial, a “guerra justa” principal argumento colocado pelas bulas, que entrelaça interesses de agenda econômica, política e religiosa e busca fundamentar a beligerância contra povos outros (Santos, 2022).

Assim, a defesa moral da escravização de africanos se desenhava num novo sistema classificatório de grupos étnicos desenvolvido em Portugal a partir da Reconquista. Já era fundamental na simbologia religiosa europeia – o branco simbolizando pureza e virtude e o negro perversão, maldade e morte. Marcadores raciais que puderam ser adaptados em cada situação colonial, dando origem a diversos sistemas de classificação racial (Rios *et. al*, 2023, p. 293).

Assim, ao chegar em Brasil os portugueses já tinham desenvolvido esse léxico de diferenciação por meio do racismo. Não havia um problema moral explícito na exploração sistemática e violenta destes povos “outros”, mas contradições como, por exemplo, “o que fazer com os indígenas”, escravizar e/ou catequizar (Santos, 2022).

Esse embate sobre “salvar” ou não pessoas indígenas, travado sobretudo com representantes do clero, vai ter duas vertentes: a mais radical a partir da noção de “guerra justa”, que porventura aceita que indígenas são capazes de ser evangelizados, mas caso não aceitem devem ser escravizados, e a que é representada, principalmente, por Las Casas, em que a evangelização deve se dar, mas por meios pacíficos e de consenso (Santos, 2022).

Ao que tudo indica, esses embates levaram à publicação da bula *Sublimis Deus* pelo Papa Paulo III, em que indígenas e todos os outros povos a ser descobertos pelos cristãos não devem ser privados de sua liberdade ou da posse de suas propriedades, ainda que sejam alheios à fé em Jesus Cristo. E que eles devem ser livres e legitimamente gozar da posse de sua propriedade; e não devem de modo algum ser escravizados. As orientações da bula, contudo, continuam a apontar que “todas pessoas são capazes de receber as doutrinas da fé”, e evidentemente enfatiza a evangelização. De qualquer forma, as orientações da bula não se efetivam, e o próprio Las Casas continua sua defesa por mais quarenta anos. (Santos, 2022). Yanaê é enfática ao afirmar que por anos membros do clero defendem a

possibilidade de salvação indígena, mas estes mesmos não se manifestam sobre a escravização de africanos. Aos negros da terra (como eram identificadas pessoas indígenas), a salvação e, aos da guiné, a escravidão (Santos, 2022). Para o contrato de expropriação colocado no colonialismo, alguns “outros” em relação à Europa vão ser alvo de extermínio, enquanto outros, de uma subjugação paternalista, mas em ambos os casos, estas pessoas se alocavam em um estatuto moral supostamente inferior e incapazes de autogoverno e autonomia (Mills, 2023).

No Brasil, essa possibilidade de “salvação” de pessoas indígenas vai conformando a possibilidade de identidade branca colonizadora imbuída da capacidade de ditar quem será salvo e quem não, a partir de seus critérios de elegibilidade que, como veremos, têm relação com a preservação do ego branco, nos esquemas de sua fantasia de superioridade. Essa relação de imposição de extrema violência e salvação é expressa, por exemplo, em recomendações de padre Antônio Vieira nas quais se autoriza o tráfico de pessoas indígenas, mas a partir de “princípios cristãos”. Manuais de jesuítas enunciaram regras sobre formas aceitáveis de maus tratos, a partir, por exemplo, castigos exemplares e pedagógicos, produzidos por senhores de escravos “justos” e “tementes a deus” (Santos, 2022). Após a fuga de dois homens escravizados em uma propriedade vizinha àquela onde Kehinde estava, a menina relata a seguinte cena:

Na manhã da segunda-feira, as portas da senzala foram abertas mais tarde que de costume, e do lado de fora, além do capataz e seus homens, estavam o **sinhô** José Carlos, o **padre** Notório e três das visitas, todos a cavalo e acompanhados de dois **policiais**. Estavam armados, e a primeira coisa que o **sinhô** falou foi que os policiais tinham ido até a fazenda para dar a notícia de que quase todos os fujões da Nossa Senhora das Dores já tinham sido capturados durante a noite e responderiam por seus atos. Fez um enorme discurso sobre os pretos não serem de confiança, pois na nossa alma só tinha espaço para ingratidão e a rebeldia, nunca estávamos satisfeitos com nada. Disse que ele mesmo sabia de senhores que mantinham seus pretos acorrentados o tempo todo e davam apenas uma refeição por dia e uma muda de roupa por ano, e eles tinham que trabalhar para os Seus donos e ainda conseguir tudo o mais de que precisavam, indo para lida todos os dias, de sol a sol, não guardando nem dia santo. Isso não acontecia conosco, e mesmo assim alguns achavam que não era suficiente e tentavam fugir do lugar onde tinham roupa, comida, um teto, consideração e a possibilidade de salvarem suas almas pagãs, educando-se na religião católica. E que estes ingratos, no caso os três pretos que tinham conseguido fugir, logo seriam pegos e exemplarmente castigados para que se arrependessem, porque até **a bondade e a paciência dele tinham limites, do nosso dono e provedor, que colocava o bem-estar dos seus escravos acima de qualquer outra preocupação. Quanto aos outros, os que tinham morrido, tinha certeza de que o diabo se encarregaria da lição merecida.** Disse ainda que a moagem ia começar em seguida,

conforme o planejado, porque a cana não podia esperar para ser colhida, e a única coisa que esperava de nós era um comportamento **de gente**, que servíssemos de exemplo para os pretos **sem gratidão**, que conseguíssemos ser superiores aos escravos do engenho vizinho, que não passavam de animais. Porque foi como animais que eles agiram e como animais estavam sendo caçados, pois, **por onde passaram, tudo foi destruído**. Aproveitaram o santo domingo, que deveriam usar para honrar a Deus e cuidar de suas vidas, e **promoveram uma barbárie imperdoável**. Mataram gente da família do dono deles, destruíram móveis e instrumentos de trabalho, atearam fogo na casa-grande e no paiol, mataram trabalhadores que se sacrificavam para vigiá-los, e depois desembestaram pelos matos, como **bestas e mulas que nunca tinham deixado de ser**. O sinhô José Carlos não se calava, indignado com o acontecido. Mas dava para perceber, no seu modo de falar sem encarar nenhum de nós, que sentia muito medo de que fizéssemos o mesmo, de que imitássemos os nossos vizinhos. Ele se esforçava para manter a voz firme e mostrar que era o dono, que mandava e tinha o controle da situação. Fez com que seguissemos em silêncio até o engenho, inclusive os que cuidavam da pesca e da fundição, desativadas aquele dia. O trabalho do Cipriano e seus homens seria mais fácil se estivéssemos todos juntos, tanto para nos vigiar como para evitar que ajudássemos algum fugitivo que eventualmente rondasse a fazenda (Gonçalves, 2019, p.146-147, grifos meus).

As figuras do proprietário, da igreja e da polícia se apresentam unidos nesta cena, representantes da ideia de contrato racial, elaborada por Charles Mills (2023), que exclui pessoas racializadas do contrato social, como ensejo civilizatório. Os braços coercitivos do Estado – nesta cena do, então, Brasil Império – polícia, sistema penal e exército, são executores do pacto racial, trabalhando tanto para “promover a paz” e “prevenir o crime” entre os cidadãos brancos quanto para manter a ordem racial. A brutalidade policial, aparece, inclusive, não como uma falha ou excessos individuais, mas como parte orgânica do empreendimento político do pacto. Castigos públicos e exemplares e tortura são a resposta moral e política apropriada a esse projeto civilizacional e observa-se esse mesmo padrão em resposta a diversas revoltas de pessoas escravizadas no globo (Mills, 2023).

Numa perspectiva do substrato psíquico da cena, os atores se unificam num discurso da benevolência por meio do castigo e ameaça. Deixa escapar sobre barbárie apontando ao outro o sentido de produção que é seu – foi do branco a responsabilidade pela escravização de quase quatro séculos, extermínio de povos originários e demais devastações da colonização. Essa contradição fundante da identidade branca no marco da modernidade merece novo destaque. Sobre isso, Carolina Maria de Jesus nos adverte:

Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um

preto e amarrou ele. O guarda civil é branco. **E há certos brancos que transforma preto em bode expiatório.** Quem sabe se a guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata? (Jesus, 2022, p.101, grifo meu)

Lélia Gonzalez (2020) desenvolve a noção de que as sociedades que vão ser originadas na América Latina são herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das sociedades ibéricas, que, racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, pois as hierarquias garantiam a superioridade de brancos. Assim, Lélia evidencia a falácia de um discurso que aponta as colonizações produzidas por países de origem latina como tendo características “mais suaves” devido à ausência de modelos explícitos de segregação, como nas colonizações de origem anglo-saxã, germânica ou holandesa, expressas na experiência de África do Sul e Estados Unidos da América, por exemplo. Lélia denuncia a forma sofisticada de desenvolvimento do racismo nas sociedades de origem latina, pelo que ela elabora como racismo por denegação – pegando emprestado o conceito de Sigmund Freud. Ainda, segundo Gonzalez (2020), o que virá a se conformar como mito da democracia racial, presente marcadamente no Brasil do século XX, tem relação com esta origem na qual hierarquias raciais vão se conformando também a partir de uma negação, de um “racismo disfarçado”, com o surgimento de teorias de miscigenação, assimilação e “democracia racial”. O mito da democracia racial é um fenômeno complexo que vai se construir no país, principalmente, a partir do século XX, e que tem elementos diversos em sua construção. Trata-se da falácia de que no Brasil há uma experiência de harmonia racial e este argumento de Lélia é um dos fundamentais para a desconstrução do mito e afirmação do racismo estrutural da sociedade.

Ynaê Santos (2022) nos ensina que quando os portugueses chegam ao que será Brasil, eles já têm um esquema étnico-racial delineado e hierarquizado, no qual a religião e a cor da pele são critérios taxonômicos relevantes. Mills (2023), ao desenvolver sua discussão sobre o contrato racial, aponta que a transição da diferenciação racial baseada em religião e, depois, em cor da pele, vai passar pela definição de um tipo somático particular como norma, cujo desvio torna a pessoa inadequada para a personalidade plena e para plena participação no regime político. Se a pessoa não é um “escravo por natureza” é sempre um “não cidadão (Mills,

2023). Essa herança na produção da diferença racial portuguesa não é inaugurada no Brasil, mas aqui vai ganhar contornos próprios. Tratando-se do país que mais recebeu pessoas escravizadas em toda a América, criou-se uma sociabilidade marcada por proprietários e escravizados que sempre contou com resistências, mas também com muita assimetria de poder, colocada pelos marcos de desigualdade desta origem escravocrata. Na América portuguesa, por exemplo, se torna comum chamar o dono de escravos de “senhor de escravos” marcando o lugar de poder “senhorio” (Santos, 2022).

2.1 Identidade em branco

Concordo com a intelectual negra brasileira Carla Akotirene (2023) quando diz da importância do exame das palavras no sentido de sua compreensão como estruturas econômicas e culturais que organizam os discursos da cena colonial.

As palavras têm o poder de determinar, desenhar nosso pensamento, porque não pensamos com pensamentos, mas com palavras, não pensamos a partir de uma suposta genialidade ou inteligência, mas a partir de nossas palavras: aquelas que temos disponíveis, que acessamos, que aprendemos a simbolizar. Assim, pensar não é somente “raciocinar” ou “calcular” ou “argumentar”, mas é sobretudo sobre como atribuímos sentido às experiências e fenômenos. Assim, também tem a ver com as palavras o modo como nos colocamos diante de nós mesmos, diante dos outros e diante do mundo em que vivemos. Daí a importância das atividades como elencar, considerar, criticar, inventar, jogar, impor, proibir as palavras. Estas, não são atividades ocas ou vazias, mas que dizem sobre como damos sentido ao que somos e ao que nos acontece (Bondía, 2022).

Lélia Gonzalez (1984) fez esse tipo de análise de maneira muito contundente quando abordou a palavra “mucama”, buscando revelar como ela reflete as elaborações do que a autora conceituou como **neurose cultural brasileira**. A autora escreve já no século XX, sendo capaz de analisar os períodos de Brasil até aqui já transitados e outros ainda não abordados.

Gonzalez (1984) nos aponta que o mito da democracia racial, que nega o racismo como existente e estruturante das relações e desigualdades, se expressa como parte de uma neurose cultural, na qual os indivíduos buscam ocultar o sintoma

(racismo) na busca por se libertar da angústia de se defrontar com o recalçamento. Assim, o racismo é a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira (Gonzalez, 1984). Contudo, em manifestações mais ou menos conscientes, a cultura brasileira oculta revelando marcas da africanidade que a constitui. Em sua aposta teórica, a autora parte do lugar da mulher negra na sociedade brasileira, pois suas diversas possibilidades de inserção na cultura revelam diversas formas de rejeição ou integração do seu papel, e daí pode-se entender um pouco como essa neurose cultural funciona (Gonzalez, 1984).

Para fazer esta análise, Lélia vai olhar para a dialética entre memória e consciência. Como consciência ela entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Como memória, entende o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Em síntese, consciência exclui o que memória inclui, essa é a dialética que ela analisa (Gonzalez, 1984).

Na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas o inegável é que a memória tem seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das falhas do discurso da consciência. Para exemplificar essa aposta, a autora vai dizer sobre como a “mulata”, a doméstica e a mãe preta são expressões da mesma mulher negra, que na cultura vai ganhar diferentes representações, a depender como o discurso dominante a aloca a partir de seu sintoma, o racismo. Assim, o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama, essa figura que no período escravagista era foco de exploração doméstica, sexual e responsável pela criação dos filhos dos brancos (Gonzalez, 1984).

A palavra mucama no dicionário Aurélio encontra-se descrita como: “(Do quimbundo mu’kama ‘**amásia escrava**’) A escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que **por vezes** era ama-de-leite.” Lélia aponta que não é por acaso que a função sexual da mucama esteja entre aspas na descrição do dicionário – precisa ser ocultada (Gonzalez, 1984). Inclusive, também a função de ama de leite, colocada como “por vezes”, parece buscar ofuscar a relevância dessa função que era

centralmente desenvolvida pela mulher negra, que sabemos, por vezes, precisava relegar a maternagem de seus filhos para maternar os filhos dos brancos.

Essa cisma em apagar essas funções da mucama parecem expressar essa negação do racismo (o sintoma) e também a função central dessa mulher na estruturação da cultura brasileira. Para Lélia “a rasteira está dada” porque é justamente esta mulher que introduz o filho do Brasil na linguagem, e ela mesma que constrói, assim, as bases da cultura brasileira com referenciais afrocentrados: a mãe preta vence a batalha discursiva (Gonzalez, 1984).

Contudo, enquanto denegação da nossa ladino-amefricanidade, o racismo à brasileira se volta justamente contra aqueles que são testemunhas do racismo, ao mesmo tempo que diz não o fazer (Gonzalez, 2020). Está posta, alertada, ensinada por Lélia a demanda de atenção para aquilo que na cultura brasileira vem sendo forçosamente esquecido, ocultado, afastado, ofuscado, perdido.

Começo este texto citando Dona Ivone Lara, que ganha o qualificador “Dona” que vem antes de seu nome. No mundo da música ela também fica conhecida como Dama do Samba ou Rainha do Samba (Passos; Moraes, 2021). No dicionário Priberam (2023), encontramos Dona definido como:

Substantivo feminino

1. Tratamento e título honorífico que precede o nome próprio de senhoras (abreviatura: D.). 2. [Antigo] Senhora nobre. = DAMA. 3. Senhora; proprietária. 4. [Brasil] O mesmo que esposa. 5. [Informal] O mesmo que senhora.

Dona de casa - Mulher sem profissão remunerada que trata da administração, manutenção e arranjo da sua casa. = DOMÉSTICA.

Palavras relacionadas: senhora, ama”.

Podemos fazer uma leitura de que a face do qualificador Dona como um valor que enaltece Ivone Lara é dada a ela no mundo da música, local de manutenção de vivência e resistência afrocentrada. Ali ela é rainha, dona ou dama, que no dicionário se relaciona com senhora nobre. Reconhecida e aclamada, inclusive por outros compositores como aqueles com que começo esta tese (Arlindo Cruz e Sombrinha). Por outro lado, podemos observar que no dicionário a palavra dona também pode ser utilizada para caracterizar a mulher responsável pela vida doméstica, trabalho que o discurso da consciência (segundo Lélia) vem tentando apagar a relevância, importância e complexidade dentro da ordem da reprodução capitalista. A sustentação da vida doméstica, apesar de ser o que possibilita essa ordem de

produção, tem sido sumariamente enunciado pelos menos hegemônicos do discurso como trabalho e conhecimento informal, ou mesmo “simples”, de forma que, mesmo quando as mulheres se profissionalizam, os ofícios majoritariamente por elas produzidos, como os de cuidado, são alocados dentro da divisão técnica do trabalho como conhecimento “técnico”, não “intelectual” e, portanto, historicamente desvalorizado e mal remunerado.

Isso fica patente nas formas como atribuímos o qualificador “doutor” ou “doutora” na sociedade brasileira, o que sabemos, não tem tido relação direta com uma qualificação de doutorado ou algo que o valha.

Apesar de ter ofertado quase quatro décadas de sua vida ao cuidado, Ivone Lara não é reconhecida como “doutora”, qualificador historicamente garantido aos profissionais médicos e juristas, categorias profissionais que no molde moderno-ocidental formal vem sendo construídas majoritariamente por homens brancos. Estudantes brancos de medicina ou de direito, mesmo jovens em primeiros períodos, são facilmente referenciados como “doutores”. A avenida Doutor Arnaldo Vieira de Carvalho no coração de São Paulo nunca foi apenas “avenida Arnaldo Vieira”, mas sim “avenida Doutor Arnaldo”, como comumente se costuma chamar. Até o sobrenome de Arnaldo se apaga ou esquece para que o Doutor permaneça – ele, nome de avenida e fincado em estátua do lado de fora da Escola de Medicina da USP, foi um eugenista. Sem dúvidas, acerca da qualidade em cuidado e sabedoria que todas as “donas” produzem e produziram no país, fica aqui a nota sobre as marcas na cultura que vão conformando como um certo parâmetro de mais ou menos humano, mais ou menos sábio e produzindo desautorização epistêmica, para utilizar o termo de Carla Akotirene (2023), de intelectuais como Ivone Lara. São escolhas do discurso, apontando aquilo que Lélia Gonzalez nos diz sobre o que precisa ser ocultado dentro da ordem da neurose cultural brasileira (Gonzalez, 1984).

É sabido como temos apagado a contribuição de intelectuais negros e negras na história do cuidado, da saúde, de práticas que avançaram na oferta de saúde eticamente comprometida com valores que diminuem iniquidades, como produzido por Ivone Lara. Seu apagamento não é particular, mas expressões do racismo e como ganha contornos próprios quando estamos falando de saúde (Passos; Moraes, 2021).

Trago um exemplo que ilustra uma situação que tem gerado curiosidade à exploração teórica acerca de como as identidades são conformadas, sustentadas e

sobre como os indivíduos investem nas posições de identidade, por exemplo, como “produtor legítimo do conhecimento”, pois se trata de mais uma expressão da colonialidade, com base em valores construídos em colonialismo. De que maneira vamos compondo essa caracterização de quem tem a autoridade do saber, quem é doutor, quem pode dizer sobre o conhecimento e o cuidado etc.: essas falhas ou escolhas do discurso que no Brasil se materializam, inclusive, em escolhas arquitetônicas – quarto de empregada e elevador de serviço –, essas experiências marcadamente brasileiras e que vão revelando como aquele lugar de “senhorio” já citado no texto, e como vai produzindo espaços geográficos de extensão do discurso da nossa neurose cultural.

Neste sentido, trago até aqui algumas pistas sobre como **identidades brancas** vão sendo conformadas no Brasil a partir de uma neurose cultural, do delírio da diferença racial no seio do colonialismo, no qual brancos vão se reafirmando tanto por via da força ou dos “castigos benevolentes”, que buscam “ofertar uma possibilidade de salvação”, como narrado por Ana Maria Gonçalves, como por meio de um projeto de poder que vai validando um lugar de senhorio, seja no cenário da produção agrícola, mercadorizando seres humanos, seja no cenário da formação universitária e produção do conhecimento formal, pois, no Brasil oitocentista os corpos donos de terra, são os mesmos que acessam escolaridade superior: vai nascendo um modelo de racismo à brasileira a partir do delírio branco de superioridade associado a uma agenda explícita de manutenção de bens materiais na classe branca proprietária de terras.

Compreender a conformação dessas identidades brancas à brasileira, enquanto estratégia de produção e manutenção de privilégios, tem sido o esforço de algumas pesquisadoras, que inclusive, com já dito, apontam a construção não monolítica da identidade, situando sua produção nos contextos nacionais, regionais e nas disputas colocadas no tempo histórico: identidade é semelhança e diferença ao mesmo tempo – se constrói como semelhança em oposição a outros grupos (Schucman, 2012).

Pode-se dizer que a produção de identidades está inserida no processo de marcação simbólica, meio pelo qual damos sentido às práticas e às relações sociais situadas na cultura. Cultura aqui se entende como um certo grau de consenso sobre como classificar e compreender as coisas, institucionalidades e relações, a fim de manter algum sentido de ordem social - um grau de coesão herdado numa

determinada ordem histórica e social. Culturas fornecem sistemas classificatórios, estabelecendo fronteiras, por exemplo, sobre o que se compreende como incluído ou excluído, ou sobre o que é culturalmente aceito ou rejeitado. Não estática, a cultura se transforma e o corpo é comumente um lugar de estabelecimento de fronteiras de diferença (Woodward, 2014).

Assim, o processo de produção de classificações conta, necessariamente, como estabelecimento da diferença e, possivelmente, a exclusão, como desdobramento da diferenciação. Para entender os processos de produção de identidade, e de diferenciação em desigualdade, se faz necessário o exame acerca dos modos de produção dos sistemas classificatórios no sentido de demonstrar como as relações sociais são organizadas e divididas (Woodward, 2014).

Na cultura, por meio da produção do significado orientam-se posições possíveis a uma determinada corporeidade, oferecendo as possibilidades de definição sobre quem se é, quem se pode ser, ou quem se deseja ser – sem limitar absolutamente essas possibilidades, a cultura constrange-as. Estes sistemas de classificação organizados em significados orientam possibilidades de representação nas quais os sujeitos podem se identificar - “sou como isto”, “sou como aquilo”. Pode-se investigar o poder da representação no sentido de compreender por que alguns significados são preferidos relativamente a outros, hegemonicamente. Neste debate, considera-se que as práticas de significação envolvem relações de poder, inclusive na orientação sobre quem é incluído ou excluído. Ou seja, a “escolha” de uma identidade é constrangida pelas possibilidades impostas por uma ordem simbólica, que se entremeia com a ordem de produção de desigualdades e exclusão social (Woodward, 2014).

Sobre a construção da diferença por meio da cultura, observa-se que ela pode se dar a partir de uma cadeia de negações – ao afirmar que se é algo, afirma-se ocultamente que não se é muitas outras coisas (Silva, 2014b). Esta constatação reafirma o caráter relacional da produção da identidade: a diferença é estabelecida por uma marcação simbólica relativa a outras identidades. Na medida em que é uma operação de diferenciação, o anormal é inteiramente constitutivo do normal – assim como a definição de identidade depende da diferença. Aquilo que é deixado de fora é sempre parte da definição e da constituição do “dentro”. Dessa forma, identidades hegemônicas são constantemente acionadas pelo seu “outro”, sem cuja existência não faria sentido (Silva, 2014b).

Como processo simbólico, a construção de identidades está vinculada também a condições sociais e materiais, posto que se um grupo é marcado como anormal, perigo ou tabu, por exemplo, há o cerceamento no acesso a bens, produzindo desvantagens materiais concretas (Woodward, 2014). A afirmação da identidade traduz o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir acesso privilegiado a bens sociais. Há, pois estreita relação com reafirmação e disputa de poder. Neste bojo, o poder de produzir marcações de diferenciação não pode ser separado da análise das relações de poder postas – ou seja, deter o poder de classificar, e não só isso, mas hierarquizar, atribuir diferentes valores aos grupos classificados (Silva, 2014b).

No que tange aos diferentes contextos de conformação de identidades, a afirmação de identidades nacionais é, historicamente, específica, a emergência dessas identidades é histórica e se localiza em um ponto específico no tempo. Na experiência de Brasil, a classificação imposta pela agenda racista de base escravagista é central à produção de desigualdades e, logo, imbricada à produção de identidades que são necessariamente relacionais - se produzem em relação a um “outro”, como já apontado neste texto (Woodward, 2014).

Especificamente à produção de identidades nacionais, tem se apontado que o processo de adesão a uma identidade se dá comumente pela reivindicação de um passado em comum, um passado de uma comunidade imaginada que constrói uma certa noção de grupalidade e pertencimento. Esse processo não é fixo ou estável, e, apesar desse referencial num passado comum, seus sujeitos são capazes de posicionar a si próprios, reconstruir e transformar identidades históricas, herdadas desse suposto passado coletivo. Ou seja, de acordo com essa perspectiva, a identidade não tem um caráter essencialista, mas é construída historicamente de acordo com cada contexto e contingências, e é passível de ser tensionada. Ressalta-se, ainda, que nessa busca ao passado produzem-se também novas formas de identidades (Woodward, 2014). As identidades são, pois, atos de criação linguística: se produzem por meio da linguagem, na cultura. No sentido dessa compreensão, algumas perguntas são úteis: como a identidade e a diferença são produzidas? Quais são os mecanismos e as instituições que são ativamente envolvidos na criação da identidade e sua fixação? Há algum grau de consenso sobre a necessidade de teorias que descrevam o processo de produção da identidade e das diferenças? – o que já vem sendo feito e pode ser expandido (Silva, 2014b).

A partir da leitura de Jacques Derrida, Silva (2014b) aponta a linguagem como um sistema de significação instável, na medida em que o signo nunca alcança um sentido absoluto, mas tem sempre seu sentido relacionado com outros signos ou mesmo pela negação ou diferenciação com outros signos. A partir desta perspectiva, a linguagem é instável, indeterminada e vacilante. Assim, identidade e diferença, inscritas na linguagem, também sofrem de instabilidade. A identidade, embora tenda à fixação, como a linguagem, está sempre escapando a este processo, refém de fatores que a desestabilizam: a fixação é uma tendência e uma impossibilidade. Assim, a identidade e a diferença não podem ser compreendidas fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido (Silva, 2014b).

Embora instável, há como rastrear a historicidade da conformação das identidades e compreender que sua produção tem necessariamente relação com os contextos nos quais as diferenças são produzidas – que sentidos acionam as diferenças, como os sujeitos a produzem. Esse processo de produção é parte consciente? inconsciente? ambos em interlace? Segundo Woodward (2014), o caminho destas respostas exige que se acionem dimensões explicativas numa perspectiva simbólica, social e psíquica. Esta última, especificamente, diz respeito a como as pessoas vão conformando escolhas que procuram investir nos papéis de identidades que a elas é atribuído, ou por elas compreendidos como seus, na trama social, ou seja, afinal: por que investimos em identidades?

Os fatores sociais podem explicar como construímos categorias e classificações com as quais nos identificar, mas não são suficientes para explicar o investimento que as pessoas fazem em posições particulares e os apegos que desenvolvem a essas posições. Nesse sentido, há necessidade de acionar a perspectiva psíquica abordada por Woodward, inevitavelmente acionando a subjetividade, ou seja, um processo de exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção de identidade e do investimento ou rejeição pessoal que fazemos em posições específicas de identidade. Parece haver um reconhecimento crescente de que as emoções, sentimentos, desejos e fantasias, com suas múltiplas contradições, não poderiam ser compreendidas puramente em termos dos imperativos das instituições sociais (Brah, 2006).

Uma teorização que auxilie na descrição dos mecanismos pelos quais os indivíduos se identificam (ou não se identificam) com as “posições” para as quais são convocados; que descreva de que forma eles moldam, estilizam, produzem e

“exercem” essas posições; que explique por que eles não o fazem complementemente de uma só vez e constantemente, e por que alguns nunca o fazem, ou estão em um processo constante, agonístico, de luta com as regras normativas ou regulativas com as quais se confrontam e pelas quais regulam a si mesmos (Hall, 2014). Assim, há necessidade de molduras conceituais que podem nos ajudar a entender os investimentos psíquicos que fazemos ao assumir posições específicas de sujeito que são socialmente produzidas (Brah, 2006).

Neste sentido, o campo da psicanálise vem sendo acionado por meio do conceito de inconsciente, que perturba noções de um eu unitário, centrado e racional por sua ênfase num mundo interior permeado pelo desejo e pela fantasia (Brah, 2006). Na experiência do racismo, a relação de diferenciação a um “outro” se dá a partir de uma negação *a priori*: o branco europeu marca-se como referência de humanidade, à medida que nega ser aquele “outro” – uma diferença sustentada pela negação. A identidade necessariamente orientada por símbolos na cultura vai se impor na agenda da supremacia branca de maneira a reforçar seus estereótipos de suposta superioridade alocados na estética, na religião e nos marcos civilizatórios.

Em diálogo com o último parágrafo, já vimos neste texto que a pensadora Lélia Gonzalez (2020) nos orienta o entendimento sobre a especificidade do racismo brasileiro por meio da denegação. Trata-se de um processo pelo qual a pessoa, embora formulando um dos seus desejos, pensamentos ou sentimentos até então recalcados, continua a defender-se deles, negando que lhe pertençam (Pontalis, 1991).

A autora Maria Aparecida Bento evoca Frantz Fanon, explicando como ao produzir o “outro” racializado, o branco europeu projetou neste “outro” conteúdos de violências que foram resultados de características repressivas das próprias sociedades europeias, como a sexualidade. Neste fio, entende-se que a projeção aparece sempre como uma defesa, como a atribuição ao outro – pessoa ou coisa – de qualidades, de sentimentos, de desejos que o sujeito recusa ou desconhece em si. A projeção aparece, então, como o meio de defesa originário contra as excitações internas, cuja intensidade torna demasiadamente desagradáveis; o sujeito as projeta para o exterior, o que lhe permite fugir (evitamento fóbico, por exemplo) e proteger-se delas (Pontalis, 1991).

Bento (2014) aponta que, de acordo com as narrativas europeias no seio da modernidade, o negro estaria relacionado ao biológico e ao sexual – o que o branco

européu não queria reconhecer como seu/eu. Segundo a autora, enquanto para o negro o sexo estaria relacionado a algo natural como parte da vida, para o europeu ele estaria relacionado à culpa, imoralidade e pecado. O medo da sexualidade, reprimida pela igreja cristã, seria assim projetado sobre negros e mulheres, viabilizando violências diversas. Essa hipótese é importante para a compreensão da construção discursiva do medo que o branco produz, direcionado ao negro, discurso que vai ser fundamental ao empreendimento racista. Dessa forma, de acordo Bento (2014), o medo e a projeção podem estar na gênese de processos de estigmatização de grupos que visam legitimar a perpetuação das desigualdades, de políticas institucionais de exclusão e, até, de genocídio. Pode-se concluir, então, que uma boa maneira de se compreender a branquitude é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios. O que se vê comprometido nesse processo é a própria capacidade de identificação com o próximo, criando-se, desse modo, as bases de uma intolerância generalizada contra tudo o que possa representar a diferença (Bento, 2014, p. 39-40). No Brasil da década de 1960, Carolina Maria de Jesus nos elucida como estamos lidando, de fato, com conteúdos de um delírio branco:

O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém (Jesus, 2022, p. 64).

Ana Maria Gonçalves, por meio de uma fala de Kehinde, também desfaz o argumento de negação da diferenciação de raça por meio da semelhança do biológico. Sua personagem o teria feito antes mesmo desse reconhecimento pelos estudos desenvolvidos no século XX. Aqui, há um exemplar concreto do delírio branco sobre sua superioridade: muito embora se produzam narrativas até aqui já expostas em alguns exemplos, que buscam sustentar a diferença racial a partir, inclusive, do corpo, é justamente nesta entidade que o racial pode, também, ser negado. Na passagem do texto, a personagem nos fala de um evento no qual a escravocrata Ana Felipa organiza uma festa, e para isso oferece um uniforme específico às pessoas escravizadas em sua fazenda. Sabemos na contemporaneidade que o campo da determinação social da saúde já nos oferece ferramentas suficientes para explicar como o racismo, e não a raça, condiciona

formas específicas de adoecimento, vulnerabilizando radicalmente a saúde de pessoas racializadas. O trecho não busca negar essa afirmação, mas vai no sentido de reafirmar: o corpo é um lugar de enunciação e marcação do delírio branco, ao mesmo tempo que é sua negação absoluta. Mesmo que possamos identificar adoecimento precoce, adoecimento mais grave, maior mortalidade ou letalidade como resultado da exposição de vulnerabilização do racismo ou mesmo na sua interlocução com outros marcadores sociais como gênero e classe, é no biológico, também, que se reconhece uma semelhança inquestionável – para Kehinde, a varíola era uma doença “boa”, pois não fazia distinção:

Mesmo com toda aquela roupa que não estávamos acostumados a usar, ninguém reclamou do calor, porque nunca tínhamos nos vestido daquele jeito. As roupas também tinham bolsos, luxo que era novidade para todos, e no peito do avental das mulheres estavam bordadas letras que mais pareciam desenhos, e que eu copiei muitas vezes. Um monograma, como ensinou a sinhá, que eram as letras que começavam o nome dela, A-F-D-A-A-C-G, de Ana Felipa Dusseldorf Albuquerque de Almeida Carvalho Gama. Ana Felipa era o nome de uma rainha do estrangeiro, Dusseldorf era herdado da mãe, Albuquerque, do pai, e Almeida Carvalho Gama, do marido. A sinhá Ana Felipa disse que **devíamos nos alegrar** porque os tempos tinham mudado muito e os monogramas eram bordados nas roupas, **e não mais na pele dos escravos**. Contou que, ao se casar, além do enxoval, a mãe dela ganhou duas mucamas e três pretos, todos com o monograma gravado no rosto com ferro quente. Disse também que achava um monograma muito mais bonito que as marcas que os pretos da senzala grande tinham no rosto, **coisa de animais e não de gente**. Foi só então que reparei que nenhum dos escravos de casa tinha marcas no rosto, e esse era um critério que ela usava ao nos escolher, talvez até pensando em mandar gravar o tal monograma algum dia. Nenhum de nós também tinha marcas de varíola, embora essa doença não soubesse se a pessoa era branca ou preta, atacava de qualquer jeito, qualquer um, de qualquer idade. **Era uma doença boa, cheguei a pensar na época, mas não consegui concluir e justificar o pensamento. Hoje sei que é por causa disso, por ela não fazer distinção e deixar as mesmas marcas em quem quer que seja** (Gonçalves, 2019, p.94,95, grifos meus).

Grada Kilomba (2019, p. 36-37) concorda com Maria Aparecida Bento ao afirmar que o branco projeta sobre negro características que o branco não quer ver em si, como mecanismo de proteção do ego. Assim, permite com que os sentimentos positivos com relação a si mesmo permaneçam intactos. Caracterizado pela cisão, esse sujeito preserva “a parte “boa”, acolhedora e benevolente, que é vista e vivenciada como “eu” e o resto, – parte “má”, rejeitada e malévola – é projetada sobre a/ o “Outra/o”, como algo externo” (p.36). Assim, ela afirma que a pessoa negra se torna a representação mental daquilo que o branco não quer se parecer. É muito relevante quando ela aponta, por fim, a partir desta construção simbólica que a

projeção branca é fantasiosa, pois: “não é com o sujeito negro que estamos lidando, mas como as fantasias brancas sobre o que a negritude deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas sim, o imaginário branco” (p.38). Abreviando, o que significa ser branco fruto da colonização, afinal? Poderia esboçar como resposta ser “cego” sobre si e, ao mesmo tempo, possuir uma imagem distorcida do Outro. Um grande passo será dado quando o branco se enxergar e enxergar os Outros. Enxergar no Outro, por exemplo, o negro, a si mesmo, o humano (Cardoso, 2017).

Retomo aqui o trecho da obra de Ana Maria Gonçalves, que retrata este delírio branco: enquanto ele produz a barbárie da escravização e seus horrores, acusa o “outro” de produzi-la, como já o fez Ana Felipa no trecho acima. Ao reagir a uma fuga de escravizados de uma fazenda vizinha, o sinhô José Carlos fala em benevolência por oferecer aos escravizados condições, segundo ele, muito dignas, para uma gente que produzia barbárie:

Na manhã da segunda-feira, as portas da senzala foram abertas mais tarde que de costume, e do lado de fora, além do capataz e seus homens, estavam o **sinhô** José Carlos, o **padre** Notório e três das visitas, todos a cavalo e acompanhados de dois **policiais**. Estavam armados, e a primeira coisa que o sinhô falou foi que os policiais tinham ido até a fazenda para dar a notícia de que quase todos os fujões da Nossa Senhora das Dores já tinham sido capturados durante a noite e responderiam por seus atos. Fez um enorme discurso sobre os pretos não serem de confiança, pois na nossa alma só tinha espaço para ingratidão e a rebeldia, nunca estávamos satisfeitos com nada. Disse que ele mesmo sabia de senhores que mantinham seus pretos acorrentados o tempo todo e davam apenas uma refeição por dia e uma muda de roupa por ano, e eles tinham que trabalhar para os Seus donos e ainda conseguir tudo o mais de que precisavam, indo para lida todos os dias, de sol a sol, não guardando nem dia santo. Isso não acontecia conosco, e mesmo assim alguns achavam que não era suficiente e tentavam fugir do lugar onde tinham roupa, comida, um teto, consideração e a possibilidade de salvarem suas almas pagãs, educando-se na religião católica. E que estes ingratos, no caso os três pretos que tinham conseguido fugir, logo seriam pegos e exemplarmente castigados para que se arrependessem, porque até **a bondade e a paciência dele tinham limites, do nosso dono e provedor, que colocava o bem-estar dos seus escravos acima de qualquer outra preocupação. Quanto aos outros, os que tinham morrido, tinha certeza de que o diabo se encarregaria da lição merecida.** Disse ainda que a moagem ia começar em seguida, conforme o planejado, porque a cana não podia esperar para ser colhida, e a única coisa que esperava de nós era um comportamento **de gente**, que servíssemos de exemplo para os pretos **sem gratidão**, que conseguíssemos ser superiores aos escravos do engenho vizinho, que não passavam de animais. Porque foi como animais que eles agiram e como animais estavam sendo caçados, pois, **por onde passaram, tudo foi destruído.** Aproveitaram o santo domingo, que deveriam usar para honrar a Deus e cuidar de suas vidas, e **promoveram uma barbárie imperdoável.** Mataram gente da família do dono deles, destruíram móveis e instrumentos de trabalho, atearam fogo na casa-grande e no paiol, mataram trabalhadores que se sacrificavam para vigiá-los, e depois desembestaram

pelos matos, como **bestas e mulas que nunca tinham deixado de ser**. O sinhô José Carlos não se calava, indignado com o acontecido. Mas dava para perceber, no seu modo de falar sem encarar nenhum de nós, que sentia muito medo de que fizéssemos o mesmo, de que imitássemos os nossos vizinhos. **Ele se esforçava para manter a voz firme e mostrar que era o dono, que mandava e tinha o controle da situação**. Fez com que seguissemos em silêncio até o engenho, inclusive os que cuidavam da pesca e da fundição, desativadas aquele dia. O trabalho do Cipriano e seus homens seria mais fácil se estivéssemos todos juntos, tanto para nos vigiar como para evitar que ajudássemos algum fugitivo que eventualmente rondasse a fazenda (Gonçalves, 2019, p. 146-147).

A projeção branca é tamanha que foi capaz de produzir o sujeito racializado como violento até mesmo em contextos nos quais estas pessoas tinham pouco acesso a meios factíveis de produzir ameaça. Em um texto supracitado, Maria Aparecida Bento (2014) exemplifica a produção deste medo na sociedade branca brasileira após a abolição formal da escravatura. Segundo a autora, brancos e negros tinham conhecimento de que os resultados produtivos da expropriação de quase quatro séculos não foram carregados com as pessoas negras rumo a sua suposta liberdade. “O roubo estava concretizado” e estratégias explícitas de embranquecimento da população são elaboradas no sentido de afastar a “ameaça negra” de cobrar seus direitos de produção. O incentivo à imigração europeia se produz neste bojo. Entre 1871 e 1880, chegam ao Brasil 219 mil imigrantes. Na década seguinte, o número salta para 525 mil. E, no último decênio do século XIX, após a Abolição, o total soma 1,13 milhão (Maringoni, 2011). Assim, Bento afirma que o silêncio, a omissão e a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vêm acompanhados de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana (Bento, 2014, p. 30).

Novamente, podemos assistir um relato de projeção branca auxiliados por Ana Maria Gonçalves. Ana Felipa, a sinhá da fazenda em que Kehinde está, se coloca como central em uma cena na qual *a priori* ela não pertence, se projetando como vítima de uma criança negra (Kehinde), que, aos seus olhos, só poderia estar fazendo um feitiço, contra, obviamente, a própria Ana Felipa. O controle da boca e dos olhos – partes do corpo de importância para conexão com o mundo – é pontuado diretamente, e associado a uma possibilidade de controle. Essa pontuação fará ainda mais sentido mais à frente no texto:

Certo dia, cansada de ler e aproveitando que estava na hora da sesta da sinhá, e também porque ela nunca ia aos cômodos dos fundos, eu me sentei à porta da cozinha, peguei a antiga farda e comecei a costurar uma boneca. Para minha grande surpresa, e justo naquele dia, a sinhá tinha resolvido caminhar um pouco e apareceu no quintal, dando a volta por fora da varanda. Assim que viu o que eu estava fazendo, tomou a boneca das minhas mãos e gritou para a Esméria atear fogo naquilo, dizendo que, daquele dia em diante, não queria mais ver minha cara preta e feia de feiticeira na frente dela, porque não lhe custava nada mandar arrancar os meus **olhos**, como tinha feito com a vadia da Verenciana.

A Esméria tentou interceder por mim, dizendo que **era só uma boneca e que eu era só uma criança**, mas a sinhá deu um tapa no rosto dela e disse que, se abrisse a **boca** para dizer mais uma só palavra, iria para o tronco como os bichos da senzala grande, onde, aliás, era o lugar do bicho que eu era, igualzinha a eles. E que **eu deveria agradecer** por ela não mandar acender uma fogueira usando meu corpo como carvão, para atizar o fogo. Disse ainda que a bruxa branca ela já tinha mandado embora, que faria de tudo para que a sinhazinha Maria Clara nunca mais voltasse à fazenda, porque quando a menina botava os olhos em cima dela, sentia o ventre secar. Restava então se livrar de mim, que tinha ficado incumbida de terminar o trabalho da outra, que era não deixar que ela tivesse filhos. Continuou dizendo que sabia muito bem o que eu estava fazendo, que já tinha ouvido falar naquilo, **que aquela boneca era ela, a sinhá Ana Felipa, e que eu só ia esperar ela pegar filho de novo para enfeitiçar a boneca e arrancar coisas de dentro dela, como se estivesse enfiando a minha mão dentro do ventre da própria sinhá e puxando o filho para fora. Eu me lembrei imediatamente das bonequinhas da minha avó e de que nunca eram usadas para fazer o mal. A minha avó até poderia ter feito uma bonequinha para que a sinhá conseguisse segurar os filhos, como sempre quis.** Achei tudo aquilo que ela estava falando muito errado, injusto, pois **eu não conhecia nada de magia e nem queria fazer mal a ninguém.** Mas quando ia dizer isso, a Esméria não deixou e mandou que eu fosse embora, que sumisse dali. Saí correndo para o meio do mato e ainda pude ouvir os gritos da sinhá me acompanhando, enquanto a Antônia e a Esméria tentavam acalmá-la (Gonçalves, 2019, p 104).

O pacto narcísico branco aciona mecanismos psíquicos profundos, como nos explicam Cida Bento, Grada Kilomba e Lélia Gonzalez. Ainda que, infelizmente, a maioria das pessoas negras e indígenas escravizadas no Brasil colônia e império tenham morrido nesta condição, a possibilidade de alforria permitiu a existência de libertos e seus descendentes no tecido social. Contudo, desde esses períodos e até os dias atuais, os negros e brancos não experimentam os mesmos sentidos de liberdade. Houve o esforço de uma agenda identitária branca, frente aos avanços de liberdade dos povos racializados, de alocar simbolicamente, por exemplo, a junção das palavras “negro” e “escravidão”, quase que como sinônimos, criando constrangimentos ao exercício de liberdade, mesmo quando ele estivesse sido garantido por via de compra de alforria ou por via legal. Tanto que existia o termo “população livre de cor”, que era usado quando uma pessoa não branca era citada em documentos, destacando uma “liberdade fora do lugar” – obviamente brancos

não eram reconhecidos de uma maneira marcada, seu status de liberdade é dado por garantido e óbvio. Se escravidão era sinônimo de cor negra, a liberdade, uma condição naturalizada dos brancos. A possibilidade de associação do branco como sinônimo de liberdade é a propriedade, tanto da terra, dos meios de produção, de pessoas, e de um delírio de superioridade. A identidade branca é livre, porque proprietária, e o é por meio do roubo (Santos, 2022).

Essa associação de liberdade à propriedade privada parece ter relação com a mudança paradigmática colocada a partir do século XVIII, marcadamente pelo Iluminismo e sua centralidade no homem como capaz de questionar dogmas, interpretar o mundo e produzir ciência. O Liberalismo produzido nesse bojo tem a liberdade individual como central. O rompimento com o Antigo Regime, a Revolução francesa, produzida no lastro dessas ideias, reforça a liberdade como um valor deste homem europeu que produz uma nova realidade: aplicável pelo homem europeu ao homem europeu. Essa limitação de liberdade como um valor universal se escancara quando pessoas negras escravizadas em São Domingos decidem que liberdade é um valor que eles também queriam viver e experimentar e organizam sua revolução. Daí, o limite fica evidente: forças não só francesas como inglesas e espanholas enviam tropas na tentativa de limitar a onda de liberdade haitiana (Santos, 2022).

Para muitos dos envolvidos com as ideias iluministas, a escravidão era um mal necessário, que por mais que moralmente condenável, havia contribuído para evolução da humanidade e estava inclusa na noção de direito à propriedade ou liberdade. Por isso, não há contradição de que justamente ao longo dos séculos XVIII e XIX as ideias do iluminismo e liberalismo tenham ascendido junto do projeto civilizacional europeu baseado no tráfico humano – liberdade e escravidão não eram incompatíveis, e só foi possível por uma hierarquização dos seres humanos (Santos, 2022).

Gradativamente, na medida em que há aumento da circulação da população livre de cor, sanções são criadas. Em 1671, determina-se que candidatos a cargos públicos ou funções oficiais teriam que provar não ser cristão-novos, mouros ou mulatos, bem como suas esposas. Décadas mais tarde, na Capitania de Minas Gerais, os candidatos a cargos municipais tinham que ter ascendência pura e casados com mulheres iguais a eles. Havia a possibilidade de alforria (mesmo que quase impossível), mas que sinalizava uma possibilidade de liberdade, e não havia legislação explícita contra a miscigenação, mas vão sendo criados mecanismos que

tornam cada vez mais difícil a vida de pessoas racializadas, mesmo que libertas (Santos, 2022). Percebe-se como a construção de uma agenda identitária branca, muito embora vá se construir a partir de elementos simbólicos aqui já apresentados, se dá *pari passu* à construção de uma agenda de dominação política e econômica e seu modelo de produção, o escravagismo e a *plantation*, que se deu por formulações acerca de sujeitos supostamente “dominadores porque civilizadores” e outro “corpo-objeto destituído de sujeito”.

Nesse sentido, se dá um esforço na conformação da ideia de “lugar de branco x lugar de negro”, em cenas que no nosso cotidiano contemporâneo, ainda conseguimos observar. Chales Mills (2023) aponta que é também no comezinho que a reprodução da noção de cisão de pessoa e “subpessoa” colocada pelo racismo se reproduz, e não em um plano abstrato, conformando a expressão de espaços racializados. Nos deslocando para 2017, vou compartilhar uma cena que presenciei numa instituição renomada de pesquisa e ensino de nível superior em saúde, no Rio de Janeiro, anotada no diário no qual deixei registros que me ajudaram a elucidar as proposições deste ensaio:

Em um dia comum de aula encontrei uma colega, trabalhadora da instituição que conheci em um curso e ela me falou em forma de desabafo do seu incômodo sobre ter ouvido pesquisadores brancos reclamarem sobre o fato de trabalhadoras dos serviços gerais “ficarem conversando” numa dada copa. Como se o fato demonstrasse “falta de trabalho”, “preguiça”, ou algo que o valha. Ela completou dizendo que a copa é justamente o lugar onde todas as pessoas fazem o mesmo – ficam de conversa – tomando café, inclusive os próprios pesquisadores que teceram os comentários citados, não sendo isto reconhecido como um problema, perda de tempo ou “falta de trabalho”.

Pureza, propriedade, brancura e liberdade reconhecidamente legitimadas *versus* uma outra identidade, negra, sem propriedade, e que precisa legitimar sua presença, trânsito, ou liberdade a cada ato cotidiano, do mais comezinho ao mais institucional e formal: gradações de liberdade e moralidade. O trecho acima, revela uma opção interpretativa que aciona o arcabouço simbólico trazido até aqui como construção da identidade branca: para ler o “outro”, racializado, pobre e trabalhador de serviços manuais, o pesquisador aciona o simbólico que o dita como alguém que potencialmente “tem preguiça de trabalhar” e que está “fora do lugar”, como demérito para a eficácia do seu trabalho a partir de uma atitude comum, a que tudo indica, a todas as pessoas que transitam na instituição – tomar café e conversar. Fazer a fala

sobre o incômodo publicamente e não com alguém de muita intimidade – como era o caso –, também revela uma pré-disposição de conforto ao abordar tal questão de maneira que se pode apontar que há algo que o autoriza a dizer o que disse sem o receio de ser considerado algo condenável ou racista. Como esse conforto se constrói?

São muitos os elementos que vão compondo essa configuração secular de identidade branca. Como herança da Reconquista, a relação de pureza colocada como uma agenda portuguesa era relacionada ao contato com outras religiões que não a cristã, com destaque para os mouros e judeus. Com a consolidação do Império Português, os estatutos de pureza de sangue são utilizados para garantir que apenas os chamados cristãos-velhos ocupassem cargos no clero, na ordem jurídica, legislativa e militar. A partir do século XVII há uma conexão mais forte entre os considerados de sangue impuro e a cor não branca da pele. Essas heranças vão criando uma hierarquia de tons de pele, no qual o estágio mais condenável é a pele negra e o mais louvável a pele branca, com possibilidades entre os extremos que se organizam a partir dessa distinção fundante (Santos, 2022).

Lia Vainer Schucman (2012) argumenta que a diversidade dentro da branquitude é um dado relevante. Ao analisar a branquitude na cidade de São Paulo, ela aponta, por exemplo, como se produzem processos de hierarquização dentro da própria branquitude quanto ao seu “nível de brancura”, o que se calcula por meio do maior distanciamento possível a processos de mestiçagem, havendo a construção de sentido de um “branco brasileiro”, este marcado pela mestiçagem, e um e “branco original” mais próximo de uma linhagem europeia “pura”. Nesta construção de sentido, os entrevistados da sua pesquisa relevam a noção de que a mestiçagem estaria relacionada à diminuição de uma suposta “superioridade cultural”. Ela mostra como o próprio grupo branco pauta hierarquias de brancura com base na categoria de raça produzida no século XIX. A autora traz também em seu estudo elementos sobre como a branquitude sustenta seus privilégios materiais e simbólicos, e relata que nas suas entrevistas se torna relevante o papel da ambiguidade: sujeitos brancos entrevistados comumente percebem que usufruem de privilégios, mas não se reconhecem como autores de atos racistas.

Bento (2022) vai apontar que se pode observar que a efetivação do pacto narcísico conta com um silenciamento entre os coletivos que carregam segredos com relação aos seus ancestrais relacionados a atos vergonhosos, como

assassinatos e tortura cometidos pelos seus antepassados. Ao longo da história, a gramática liberal vai introduzir a noção de mérito para tornar por naturais as desigualdades raciais que têm por base sequestro, tortura e assassinato. Assim, a realidade da supremacia branca nas organizações públicas e privadas é usufruída pelas novas gerações brancas como mérito do seu grupo, ou seja, como se não tivesse nenhuma relação com os atos anti-humanitários cometidos no período da escravidão, que corresponde a um quarto da história do país, ou com aqueles que ainda ocorrem na atualidade.

Assim, a autora alerta para o reconhecimento de que as heranças da escravidão se deram para negros e brancos. Descendentes de escravocratas e descendentes de escravizados lidam com heranças acumuladas em histórias de extrema violência, que se refletem na vida concreta e simbólica das gerações contemporâneas. É preciso também compreender a herança escravocrata e seus impactos para as pessoas brancas (Bento, 2022).

Sobre essas heranças situadas no âmbito da produção de conhecimento, Bento (2014, p.41) cita serem comuns “estudos que silenciam sobre o branco e não abordam a herança branca da escravidão, nem tampouco a interferência da branquitude como uma guardiã silenciosa de privilégios:

Assim, não é à toa que mesmo os pesquisadores mais progressistas não percebam o seu grupo racial, implicados num processo indiscutivelmente relacional. Não é por acaso a referência apenas a problemas do Outro, o negro, considerado diferente, específico, em contraposição ao humano universal, o branco.

[...] um estranho funcionamento de nossos cientistas e estudiosos, aqui incluídos psicólogos e psicanalistas, que conseguem investigar, problematizar e teorizar sobre questões referentes aos indivíduos de nossa sociedade de forma completamente alienada da história dessa sociedade, que já tem 400 anos (Bento, 2014, p.41-42)

Percebem-se até aqui expressões diversas do que a autora construiu como pacto narcísico da branquitude. A projeção de violência no outro racializado se dá *pari passu* à construção de uma noção de “eu” branco, referencial de humanidade que se constrói narcisicamente, de forma que este grupo passa a aprender como defender coletivamente os privilégios dos seus iguais. Bento evoca René Kaes para propor que o pacto narcísico da branquitude se constrói por meio de uma herança subjetiva intergeracional:

A hipótese é que, na psique da massa, os processos psíquicos ocorram de forma similar aos que acontecem na psique individual. Uma tendência reprimida deixa um substituto, um traço, que prossegue sua trajetória até tomar corpo e significado para um sujeito singular. Este sujeito pode ser entendido como elo da cadeia dos "sonhos e dos desejos" não realizados das gerações que o precederam, ou seja, **ele é o servidor, o beneficiário e o herdeiro da cadeia intersubjetiva da qual procede**. A psicanálise revelou-nos que todo ser humano tem, na atividade inconsciente de sua mente, um aparelho que permite interpretar as reações dos outros seres humanos, corrigindo as deformações que o outro submeteu, e compreendendo os costumes, as cerimônias e os preceitos, enfim, a herança de sentimentos das gerações anteriores. Com base nos escritos de Kaes, talvez possamos tentar compreender algo como o que Hasenbalg chamou de "acordo tácito" na sociedade brasileira, que é o de **não falar sobre racismo e sempre encarar as desigualdades raciais como um problema do negro**. Talvez possamos ainda problematizar a noção de privilégio com a qual as pessoas raramente querem se defrontar, transformando-a rapidamente num discurso de mérito e competência que justifica uma situação privilegiada, concreta ou simbólica. Quando se deparam com informações sobre desigualdades raciais tendem a culpar o negro e, ato contínuo, revelar como merecem o lugar social que ocupam (Bento, 2014, p.46).

Se percebe nascendo uma cultura na qual a supremacia branca busca orientar a leitura do mundo a partir de seus simbolismos de poder. Brancos aprendem muito cedo, maneiras de se inserir e defender o pacto narcísico, inclusive por meio de um processo de a-historicização das desigualdades raciais, buscando torná-las naturalizadas. O estabelecimento de uma espécie de pacto de silêncio de forma que o "mundo branco" dado como natural e norma, apesar de extremamente desigual, não seja denunciado. Ou seja, o pacto prevê que o mundo ordenado pelo privilégio branco não seja incomodado com acusações a respeito de seu funcionamento. Dessa forma, desde a infância se aprende a compartilhar os símbolos que reafirmam uma suposta superioridade branca, o que é validado pelos modelos hegemônicos de ensino, nos quais as principais referências bibliográficas, por exemplo, são brancas. Assim, vai se produzindo um certo conforto sobre um mundo ordenado pela supremacia branca, de forma que instituições majoritariamente brancas não são lidas como expressão dessa supremacia, como as universidades, o judiciário, o legislativo etc., instituições representativas dos lugares de poder institucional na nossa forma de organizar a sociedade.

É a partir desta estrutura que a branquitude opera. Não pensar sobre, não refletir sobre si e o outro diferente é a regra. A desigualdade é naturalizada, internalizada no cotidiano como normal. Como perceber o próprio privilégio se o que se chama de privilégio é o que se entende como justo? A desigualdade é a norma (Miranda, 2017, p.63).

Assim, não há constrangimento em acusar os trabalhadores da copa de preguiçosos, por exemplo, quando estão simplesmente reproduzindo um fato cotidiano, marcadamente humano e comum. Simbolizar o racializado como alguém que é “preguiçoso” e não gosta de trabalhar, é, inclusive, exemplar das construções delirantes de projeção branca, na medida em que os sujeitos históricos que manteve fazendas e império sem ter participado do processo de produção das riquezas, foram justamente os escravocratas. Projeta-se a si na suposta “preguiça” que não passa de uma cena comum do cotidiano, assim como Ana Felipa, que não percebia que a brincadeira de Kehinde, nada tinha a ver com ela.

silenciar o privilégio para mantê-lo vigente é alternativa mais utilizada. Com a descaracterização, o racismo e a tentativa de ressignificação do ato, o resultado é a perpetuação da prática racista. Omitir o caráter racial dos privilégios rotineiros é manter ordem social racista vigente (Jesus, 2017, p. 85).

Roberta Gondim de Oliveira (2018) adiciona a este debate a impossibilidade de copresença com o “outro”, na matriz de colonialidade, a partir da leitura de Santos (2010). Segundo a autora, a impossibilidade de copresença é basilar desse sistema de visibilidade/invisibilidade, no qual esse outro é compreendido como inexistente, por ser um não equivalente, e sendo colocado como exterior ao universo das possibilidades, é excluído (Oliveira, 2018). Ela reforça que a constituição narcísica da modernidade eurocêntrica se baseia em uma identidade branca que se produz a partir de uma distinção de negação, ou seja “eu sou por que o outro não é”. Esses processos têm por consequência o ensejo contínuo pelo silenciamento das desigualdades raciais e de sujeitos que possam desestabilizar o funcionamento do pacto. Daí advém uma dificuldade e resistência latentes em abdicar de lugares de poder e de enunciação, mesmo em meios ditos progressistas, como aponta Maria Aparecida Bento (2014). As denúncias a esse silenciamento sempre se produziram, contudo. O que mais uma vez aponta a construção da noção de desumanização do “outro” como um delírio branco, este “outro” ao longo da história enunciou a si, sua história e cultura, por mais que tenha sofrido estratégias de silenciamento sistemáticas. O controle da boca, como órgão da fala, aqui já explicitado, no sentido do controle do discurso e da produção do conhecimento, são exemplares. Neste trecho Kehinde nos fala sobre uma situação na qual ela considerou melhor calar-se, frente a possibilidade de perder a língua, literalmente.

Eu não contei o que sabia e o que já tinha visto, pois se fosse pega falando daquelas coisas para ela, aí é que poderia mesmo ir para o tronco ou ficar sem a língua, como tinha acontecido com o velho Fulgêncio, preto forro que às vezes chegava até a porta da cozinha querendo alguma coisa para comer. A Antônia contou que o ex-dono dele tinha mandado cortar a sua língua porque falou o que não devia (Gonçalves, 2021, p. 89).

Assim, é comum que tentativas de acusações à estrutura racializada sejam recebidas por brancos como “ofensas”, “como violência”, como a produção de incômodo ou algo que o valha. Como alerta Charles Mills (2023): no contrato racial – face de execução real do contrato social, há demanda por um silenciamento das pessoas racializadas pois elas “sabem demais”, “sabem onde os corpos estão enterrados, pois eles são os nossos”. Produz-se uma epistemologia da ignorância branca, que lê o mundo moderno e suas desigualdades raciais como um desvio de um projeto ideal de igualdade, e não como um projeto de uma supremacia branca. É comum, frente a uma acusação de violência racial, que o sujeito branco alegue “não saber, não se lembrar, não acreditar, não estar convencido” (Kilomba, 2019). A jogada mais eficaz aqui é inverter o sentido da violência, passar para o violentado a responsabilidade por estar “causando um incômodo” (Bento, 2014).

Grada analisa a utilização da máscara de ferro no rosto de pessoas escravizadas durante as colonizações com o intuito não só de impedir o consumo de cana-de-açúcar, como de implantar um senso de mudez e medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura – um símbolo de uma política sádica de conquista e dominação marcado pelo medo do que este “outro” teria a dizer. Aqui a boca é uma metáfora para a posse: fantasia-se que a pessoa negra quer possuir algo que pertence ao branco, como os frutos, a cana de açúcar ou o cacau – querem desapropriar o “senhor” de seus “bens”. Muito embora os frutos da plantação pertençam moralmente ao escravizado pois a ele se deve a produção, o colonizador interpreta perversamente o fato, invertendo-o como roubo. Lida-se assim, com um processo de negação, no qual o senhor nega o seu projeto de colonização, impondo-o ao colonizado, mas é justamente esse momento, em que se afirma algo sobre o “outro” e que se recusa reconhecer a si próprio, que caracteriza o mecanismo de defesa do ego (Kilomba, 2019). A forma como as sinhás utilizam as práticas de cura negra, ao mesmo tempo que ocultam que o fazem, ilustra bem esas afirmações de Grada, na obra de Ana Maria Gonçalves:

Essa história contada pela Adeola mostra bem a mistura das religiões, que valia mais entre os pretos, da África ou da terra, já que os brancos agiam como donos de tudo, inclusive da única crença verdadeira. Batizar os pretos com nomes de brancos e obrigá-los a renegar a fé que tinham em África antes mesmo de pisarem na nova terra era um modo de mostrar isso. Os estrangeiros, exceto os portugueses, nem se importavam muito, e os ingleses, principalmente, eram bastante tolerantes, deixando que seus pretos seguissem a fé que quisessem, desde que o trabalho fosse bem-feito. **Dentro das casas, e de portas fechadas, também era grande o número de sinhás que apelavam para as mandingas às pretas, prometendo cortar as línguas delas se comentassem com alguém.** Mas era assunto que corria entre elas, como a Antônia já tinha ouvido das outras mucamas quando acompanhava a sinhá Ana Felipa aos chás com as amigas. As pretas riam ao contar tais histórias, pois na maioria das vezes enganavam as sinhás, fazendo a mandinga errada ou então dizendo que precisavam de muito dinheiro para comprar determinados produtos de África, bastante caros em São Salvador. As sinhás, sem terem a mínima noção do que elas falavam e também por acharem que não era tanto dinheiro assim, do ponto de vista delas, davam o que as pretas pediam, sem saber que patrocinavam muita comida e bebida nos batuques pela cidade afora (Gonçalves, 2019, p. 290, grifo meu).

Aqui se deixa escapar o sentido da projeção: elas acessam a prática de cura, pois sabem de sua eficácia, mas apelam ao silenciamento para sustentar a proteção do ego.

Neste sentido, trago até aqui algumas pistas sobre como **identidades brancas** vão sendo conformadas no Brasil a partir de uma neurose cultural, do delírio da diferença racial no seio do colonialismo. Como já explorado aqui, não se pode afirmar a identidade branca como única, numa perspectiva essencialista. Aqui explorei a construção de uma agenda branca no Brasil, tendo como foco as relações estabelecidas no período colonial, a maior periodização da história brasileira. Analisar as experiências brasileiras pode auxiliar a compreensão acerca de como temos construído sistemas classificatórios, estabelecendo fronteiras (Woodward, 2014), avançando na compreensão de como brancos vêm se organizando de maneira a dominar as esferas de poder. No colonialismo, vemos a produção de um delírio superioridade, benevolência e salvação ao mesmo tempo que se produz barbárie; na colonialidade, vemos como primeiro enfatizamos raça por meio de uma agenda eugênica, para depois, por meio do mito da democracia racial, negá-la constantemente.

Para algumas estudiosas a branquitude não é uma identidade, justamente porque ela se produz a partir de uma reação ao negro ou/e indígena. Ela não se constrói naturalmente, num processo dialógico cultural, mas como um delírio branco, que se pensa como um ser universal. Cida Bento comenta sobre a “primeira matéria

feita nos tempos das cotas, há mais de dez anos, em que um dos nossos maiores jornais tinha uma manchete que perguntava: “E os nossos 19 milhões de brancos pobres?”. Foi a primeira vez que ela viu explicitamente a reivindicação desse lugar de branco: esse branco universal que, de repente, se coloca como branco em resposta ao negro. E tudo que vemos sobre o surgimento da branquitude tem essa característica de uma resposta ao negro (Diangelo; Bento; Amparo, 2023). Grada Kilomba (2019) também fala sobre isso em diálogo com Toni Morrison, abordando a branquitude como uma identidade dependente que só existe através da exploração do “outro” que pretende racializar.

Para a professora Priscilla Ferreira, em contexto escravocrata, e posteriormente, de racismo sistêmico, a branquitude se define enquanto identidade racial em contraste com seu depositário antitético, a negritude, em que despeja todos os atributos humanos que não quer assumir em si. Nesta concepção racista, a negritude é destituída de ontologia. Enquanto sociedade, todo um aparato estatal e privado, material e cognitivo se desenvolve para manter projetados sobre a negritude, os medos, inseguranças, fobias da branquitude que se quer pura, boa, digna, competente, superior e até benevolente. Esta sociedade da brutalidade e do controle revela a debilidade da branquitude em articular sua própria autonomia na gestão de suas fragilidades e de sua própria sobrevivência individual e societária.

Enquanto não se autorresponsabilizar pelos desafios e falhas da sua condição de humanidade, a branquitude, como identidade racial, continuará carente a extrair a autonomia e plenitude alheia, sem dar conta de sua própria existência material, cognitiva, subjetiva, espiritual, terceirizando os esforços, sacrifícios e trabalho exigidos para sobreviver e se desenvolver. Não adianta tentar grilar o solo da existência alheia, isso não faz de um ser humano dono de si. Ao contrário, lhe desumaniza em retorno, rebaixa sua existência a de um parasita (Ferreira, 2020, p. 1).

Evidentemente, para além de qualquer falsa explicação científica ou artimanha discursiva, a população negra nunca foi, nem nunca será objeto, nem propriedade. Plenamente capaz, com ontologia, força, sentido e direção existencial autodeterminada, sempre resistiu à tentativas de retirada sua autonomia e sua subjugação. Cada levante pequeno ou em massa reafirma que negros/as são sujeitos, espelhando à branquitude suas próprias ilusões narcísicas de exclusividade humana universal, e desnudando suas fragilidades, dependência e desintegração como humanidade (Ferreira, 2020).

Apesar de não abordar à exaustão essa questão do enquadramento ou não da branquitude como identidade, aqui nos interessa compreender como brancos vem atuando como grupo, com uma espécie de agenda em comum e a partir de uma alfabetização racial para reprodução do branco como a norma, desde muito cedo, e como nos apontou Ferreira (2020), produzindo arsenal simbólico para manutenção de sua suposta superioridade delirante.

O esforço desta escrita vem das demandas aqui já colocadas, e numa necessidade de aprofundar a compreensão sobre identidades frente a uma forma específica de reatividade branca contemporânea que muito se assemelha à trazida por Cida Bento. Nos anos de produção deste estudo (de 2020 a 2024), foi comum ouvir, no ambiente acadêmico, murmúrios a respeito do que vem a se chamar “identitarismo”, sobre “agora todo mundo querer levantar sua bandeira” ou mesmo “vocês promovem separação da luta”. Essas falas são geralmente apontadas a grupos de pessoas negras, de mulheres e LGBTQIA+. Minhas curiosidades vinham justamente da demanda pela exploração sobre como uma identidade se produz a partir de uma suposta normalidade a tal ponto de poder dizer de um outro, “superidentitário”. Até aqui, podemos ter indícios de como a afirmação da existência negra, por exemplo, se fez necessária perante ações sistemáticas de negação de sua existência por séculos. Ou seja, se a branquitude não é uma identidade, ou mesmo uma identidade parasitária, como afirma Ferreira (2020), parece evidente que ela tem uma agenda identitária fundamentalmente relacional, pois se faz a partir da negação de um “outro”. Como agenda, pois em grupo, tem conseguido compartilhar valores acerca de sua suposta superioridade e mantido bens materiais e lugares de poder concentrados em sua posse, majoritariamente, mesmo que sempre sob constrangimentos de formas variadas de resistência das populações que tenta enquadrar.

3 QUANDO A PROJEÇÃO BRANCA MIGRA PARA A CIÊNCIA

Hall (2003) afirma que as formas de classificação humana, dentro do projeto de modernidade aqui já exposto, passam primeiro por um discurso religioso, depois antropológico e, finalmente, em um discurso científico. Todas as etapas são relevantes para pensar como o campo da Saúde Coletiva pode ter incorporado essas classificações. As últimas duas, especialmente, a antropologia e a ciência, pois estão entrelaçadas com práticas assumidas pelo campo.

Veremos neste capítulo como o racismo adentra ao discurso acerca da vida e saúde produzindo uma racionalidade que opera na construção do projeto da recém república brasileira por meio de práticas eugênicas e higienistas, que o país incorpora numa agenda de branqueamento.

No século XVIII, a racionalidade dos filósofos iluministas transforma a produção de conhecimento, de forma que os esquemas explicativos partem do que eles anunciam como razão transparente e universal. A partir daí, o conceito de raça muda:

[...] lançam mão do conceito de raça já existente nas ciências naturais para nomear esses outros que se integram a antiga humanidade como raças diferentes, abrindo o caminho para o nascimento de uma nova disciplina chamada história natural da humanidade, transformada mais tarde em biologia e antropologia física (Munanga, 2000, p. 18).

Contudo, a partir do século XX, o conceito biológico de raça se revela inadequado à Ciência, de forma que não dá conta de categorizar a diversidade humana, conclusão revelada a partir de pesquisas no campo da genética, biologia e bioquímica. No entanto, mesmo com a insuficiência do uso de raça no campo biológico, o seu uso nos séculos XVIII-XIX pelos naturalistas não ficou restrito a critérios físicos. O estabelecimento de escalas de valores entre as chamadas raças se produziu a partir de uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e o que eles chamavam de “qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais”, tendo sempre como referência de ideal o homem branco europeu (Munanga, 2000).

Desta forma, sujeitos “brancos” vão se enunciando superiores aos da raça “negra” e “amarela” em função de suas características físicas hereditárias, como a

cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo etc. Defendia-se que tais características os tornavam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais cultos etc., e, conseqüentemente, capazes de exercer domínio e imposições sobre as “outras” raças, principalmente a negra, a mais escura de todas, considerada, por isso, como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e, conseqüentemente, a mais sujeita à escravidão e demais formas de dominação (Munanga, 2000). A raciologia nasce a partir desta perspectiva de classificação, se colocando como uma teoria “científica” que procura legitimar os sistemas de dominação racial, produzindo ideias que se fazem na academia e avançam para todo o tecido social.

Raça como categoria de diferenciação fundante da modernidade vai se transformar no período pós-abolição, de forma que, na passagem do trabalho escravo para livre, os mecanismos de dominação, inclusive ideológicos, são mantidos aperfeiçoados (Moura, 2019). Dado que o modo de preservação de desigualdade e das relações de dominação não poderia mais ser sustentado centralmente pelo fato de o negro ser escravizado, o racismo se aperfeiçoa no imaginário e em teorias que continuam a desqualificar o negro (Silva Filho, 2006).

A elite intelectual e escravocrata, por não aceitar a entrada do negro na República recém-criada, elabora e dissemina a tese do branqueamento por meio, inclusive, do incentivo à imigração europeia. Neste contexto específico, alegava-se o despreparo da população negra para o trabalho livre e assalariado, uma afirmação que não condizia com a realidade (Santos, 2022). Justamente essa população havia produzido na terra durante 388 anos de escravização, tendo adquirido conhecimento nesse manejo, sem contar os demais importados através da vinda de pessoas de diversos lugares de África, de diversos ofícios que aqui aplicaram, replicaram e ensinaram a gerações. Já vimos, contudo, que a negação da realidade como ela está dada se revela como um mecanismo branco de defesa do ego.

O autor Charles Mills (2023) também nos ajuda a entender essa continuidade na história de negação da realidade como ela está dada, pelos brancos. Ele conceitua a ignorância branca, como um fenômeno cognitivo que pode e deve ser historicizado. Partindo-se de pressuposto da sua universalidade enquanto ser, o Europeu desenha por meio do contrato social aqui já citado, a efetivação de um contrato racial, na medida que as camadas de subalternidade racial estão garantidas mesmo os contratos, tendo por princípio a liberdade e o bem comum, por exemplo.

Esse processo conta com uma interpretação errônea do mundo de modo que se aprende a ler a realidade de maneira equivocada, por exemplo, a liberdade como um pressuposto de origem apenas do europeu, é lida como uma falha de execução quando não usufruída pelo não europeu, e não como um efeito previsto. Essa falha de leitura precisa de um ancoramento de um tipo de autoridade epistêmica branca, seja ela religiosa ou secular. Se produz uma epistemologia da ignorância, um padrão particular de disfunções cognitivas localizadas e globais (que são psicológica e socialmente funcionais), que tem por resultado os brancos não compreenderem o mundo que eles próprios criaram. Um modelo cognitivo que impede a compreensão genuína das realidades histórico-sociais (Mills, 2023).

Contudo, o autor alerta que, desse modo, a ignorância branca é melhor entendida como uma tendência cognitiva – uma inclinação, uma disposição doxástica –, o que não é insuperável. A questão central é que há maneiras típicas de errar para as quais precisamos ser advertidos sob a luz da estrutura social e das características específicas de grupo, e teremos uma chance melhor de acerto através de um reconhecimento autoconsciente da sua existência e do autodistanciamento correspondente delas (Mills, 2023; 2018).

No lastro do racismo científico, João Batista de Lacerda, um dos formuladores da tese do branqueamento no campo da ciência antropológica, representou o Brasil em Londres, por solicitação do então presidente Hermes da Fonseca, no Congresso Universal das Raças (1911), defendendo que a mestiçagem brasileira seria temporária:

[...] os vícios do negro foram inoculados na raça branca e na mestiça. Vícios de linguagem, vícios de sangue, concepções errôneas sobre a vida e a morte, superstições grosseiras, fetichismo, incompreensão de todo sentimento elevado de honra e de dignidade humana, baixo sensualismo: tal é a triste herança que recebemos da raça negra. Ela envenenou a fonte das gerações atuais; ela irritou o corpo social, aviltando o caráter dos mestiços e abaixando o nível dos brancos.

[...] Para a desgraça do Brasil, [...] o branco se misturou ao negro com tão pouca discricção que se constituiu uma raça de mestiços, hoje dispersa por uma grande parte do país.

[...] no espaço de um novo século, os mestiços desaparecerão do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós. Depois da abolição, o negro entregue a ele próprio começou por sair dos grandes centros civilizados [...]. Vivendo uma existência quase selvagem, sujeito a todas as causas de destruição, sem recursos suficientes para se manter, refratário a qualquer disciplina que seja, o negro se propaga pelas regiões pouco povoadas e tende a desaparecer de nosso território, como uma raça destinada à vida selvagem e rebelde à civilização.

A população mista do Brasil deverá então ter, dentro de um século, um aspecto bem diferente do atual. As correntes de imigração europeia, que aumentam a cada dia e em maior grau o elemento branco desta população, terminarão, ao fim de certo tempo, por sufocar os elementos dentro dos quais poderiam persistir ainda alguns traços do negro (Lacerda, 1911 *apud* Schwarcz, 2011, p. 236-239)

Considerando a conjuntura mundial, em 1870 a lei dos pobres já havia sido uma realidade na Inglaterra, mas também em 1842, Edwin Chadwick já havia escrito seu relatório sobre as condições sanitárias da população trabalhadora da Grã-Bretanha e, também em 1845, Friedrich Engels já tinha feito seu relato sobre “A situação da classe trabalhadora na Inglaterra”. A medicina urbana na França também já tinha se iniciado (Foucault, 2015). O entendimento sobre como as doenças são propagadas avança, tanto no que tange à compreensão de meios de transmissão, manejo do ambiente e do próprio microorganismo como entidade existente. Em 1854, John Snow descobre o foco de cólera em Londres, associando a transmissão à água infectada; em 1883, Robert Koch descobre o vibrião do cólera. Vão se produzindo notícias sobre como a doença surge, se transmite e sobre como pode ser evitada. Esse contexto, contudo, se dá num mundo no qual traço de humanidade já estava sendo desenhado pela Europa há séculos, o que vai orientar práticas higienistas e depois eugenistas no globo.

Segundo Michel Foucault (1999), a vida é absorvida pela política na modernidade, de modo que, a partir do século XIX, o processo de estatização da vida consolida a biopolítica: o conjunto de processos que passaram a avaliar a vida humana, técnicas diversas e numerosas para obter a sujeição dos corpos e o controle das populações como controle de natalidade, de mortalidade, de longevidade, uma tecnologia de poder voltada para a população, este ente fundamental a consolidação dos Estados-nação e seu fortalecimento nas relações de poder globais. A partir do estado moderno, se produz um certo “fazer viver” por meio de controle populacional, implantação de tecnologias médicas, medicalização do hospital, reformas urbanas e etc. e um “deixar morrer” na produção de um “outro racializado”, desviantes de alguma normalidade que passa a ser validada e criada fortemente pelo discurso médico de normalização/regulação. Assim, o racismo de Estado se torna uma maneira para retirada da vida, assim “a retirada da morte do outro, a morte da “raça ruim ou inferior, do degenerado ou do anormal” é o que deixaria a vida mais sadia e mais pura. Eliminação do perigo biológico (Foucault,

1999). Já vimos que Achille Mbembe vai dialogar com essa construção de Foucault na construção de necropolítica, como conceito. Essas formulações de Foucault e de Mbembe (2018) nos são úteis para entender como foi se construindo, na emergência dos Estados-nação, essa noção do outro racializado como inimigo a ser combatido, o que na eugenia se materializa.

Em 2018 foi retirada a estátua de James Marion Sims no Parque central em Nova Iorque, por pressão do movimento feminista negro. Médico que no final do século XIX realizava experimento em mulheres negras escravizadas sem o uso de anestesia, pois segundo ele “os africanos tinham uma tolerância fisiológica incomum para a dor”. No entanto, infelizmente, não foi somente Sims que, na história da medicina e da saúde, utilizou os corpos negros para realização de experimentos não consentidos. O Estudo da Sífilis Não-Tratada de Tuskegee (Alabama/EUA) e a expropriação das células de Henrietta Lacks são casos que até hoje são utilizados como exemplos nos estudos de bioética. A intervenção sobre o corpo e seus estudos vão ganhar problematizações, novos sentidos e inclusive regulamentações, principalmente após a Segunda Guerra Mundial e a publicização dos atos desumanos praticados pela medicina durante esse período pela agenda nazista (Goes, 2018). A ressalva feita aqui é justamente sobre como essas práticas são anteriores aos marcos do século XX, tendo nele continuidade e arrastando o marco do racismo como central.

Assim, no século XX no Brasil, figuras como Nina Rodrigues e João Batista de Lacerda vão reforçar a perspectiva biológica inferiorizante que coloca o corpo negro em evidência, e o determina como alvo de práticas de saúde. É muito relevante essa afirmação, pois podemos observar no fio da história do Brasil como práticas de saúde vão ser centrais para um projeto de colonialidade racializada, tanto na perspectiva que coloca o sujeito negro como foco de atuação de políticas, como na perspectiva do cerceamento de práticas de cura e saúde que essas pessoas e suas populações produziam (Santos, 2022). Pode-se afirmar a saúde como setor central para efetivação de um projeto de colonialidade racializada.

Há, sempre, contudo, quem nos preserve a linguagem de liberdade: nas primeiras décadas do século XX o psiquiatra negro e baiano Juliano Moreira era diretor no Hospício Nacional dos Alienados, e ali já questionava o racismo científico e implementava ações que, anos depois, no Brasil, fariam parte de uma ampla reforma psiquiátrica: aboliu o uso de grades e camisas de força, implementando um

novo protocolo de tratamento psiquiátrico na saúde pública brasileira. Lima Barreto, acometido de depressão e fazendo uso abusivo de álcool, é internado nessa mesma instituição, mais um negro taxado como louco, prática que tinha se tornado comum no Rio de Janeiro. Esse ilustre paciente reconheceu, em 1914, Juliano como “uma excelente e boa pessoa; que não mete medo aos homens como eu, pois ele os estudou e lhes adivinha as dores” (Santos, 2020, p.15). Juliano produziu inúmeros avanços nos estudos da sífilis, da neurologia, da hanseníase, da psicologia e da tuberculose, isto sem contar a introdução no Brasil dos princípios da psicanálise por meio dos estudos de Freud. Questionou Nina Rodrigues diretamente na correlação feita entre raça e loucura, como também defendeu que as mazelas sociais (como o racismo e a desigualdade econômica) eram responsáveis por boa parte das doenças mentais que acometiam os homens e mulheres. Mesmo imbuído de um espírito higienista, comum dos homens da ciência ocidental de sua época, Juliano traça uma linha importantíssima no que virão a ser os modelos de explicação do processo saúde-doença com base na determinação social da saúde: a condição desfavorecida de classe e a imputação do racismo são condições que de fato, desprotegem saúde, não por uma perspectiva biológica de raça, mas pela exposição a condições de vida facilitadoras à exposição a doenças, agravos, acidentes etc. (Santos, 2020).

Assim, as práticas colocadas em ação no início do século XX estão associadas aos ideais de extinguir a raça negra do Brasil, objetivavam “limpar as cidades” e manter a “ordem social”. O negro era visto como “criminoso”, “subversivo”, o que era fundamentado na crença de doenças, hipóteses elaboradas a partir de critérios raciais. Nesse sentido, a atuação de médicos-sanitaristas na época servia a interesses de evitar a disseminação das características raciais ditas inferiores, compreendidas como ameaça (Correia, 2014).

O avanço de epidemias e propagação de doenças alavanca o movimento de saúde pública. O desenvolvimento da economia brasileira parecia depender do controle e combate de determinadas doenças, especialmente em São Paulo, Rio de Janeiro, Belém e Recife, e essas cidades são priorizadas para o investimento em ações de melhoria das condições sanitárias e de higiene, além de serem criados nelas institutos de pesquisa. Assim, em 1902, Oswaldo Cruz foi nomeado diretor Geral de Saúde Pública (Correia, 2014). Neste período, vigora ainda o ideário higienista atravessado pelo racismo, presente nos currículos das faculdades de medicina e de direito. Lilia Schwarcz (1996) aponta que:

[...] o Rio de Janeiro olha a doença, investe na ideia de que as epidemias que grassavam entre nós teriam vindo dos negros e mais exatamente da África. Existem vários estudos que mostram como esses médicos cariocas apostavam na ideia de que as epidemias que matavam tanto entre nós teriam vindo da África, que era o local de degeneração. Estava, portanto, dada a necessidade de projetos de higienização, tão incentivados pelos médicos cariocas (p. 175).

As teorias eugenistas ganham força em diversas áreas de conhecimento, como Direito, Política e Educação, sendo o Brasil o primeiro país latino-americano a criar associações eugênicas (Correia, 2014). O “racismo científico” investe na construção da imagem do negro como a do criminoso. A criminologia da escola positiva italiana focava no estudo do criminoso, ao invés do estudo do crime, apostava-se que características fenotípicas apontavam o caráter daqueles que cometiam crimes. Tal arcabouço de ideias origina a proposta de eliminação do biótico criminoso, que foi associado a traços negros e subsidiou a construção de políticas criminais com viés racista.

O psiquiatra Lombroso, a partir da teoria evolucionista de Darwin, constrói a doutrina lombrosiana, que se torna famosa no âmbito da criminologia. A doutrina buscava por características orgânicas e tipológicas que permitissem identificar o indivíduo “delinquente” de maneira diversa do indivíduo “normal”. De acordo com Lombroso, o criminoso já nascia portando estigmas físicos e psíquicos herdados de seus antepassados, como um tamanho de crânio, orelhas grandes e afastadas da cabeça, sobrancelhas largas ou lábios virados. O criminoso lombrosiano possuía uma anormalidade em relação aos demais membros da sociedade decorrente da “selvageria ancestral”. Tanto seu desenvolvimento físico como seu desenvolvimento mental eram incompletos (por isso havia uma aproximação entre o louco moral e o delinquente) (Matos, 2010, *online*).

As propostas racistas de Lombroso influenciaram diversos médicos brasileiros, como o psiquiatra Nina Rodrigues, Henrique Roxo, dentre outros. Assim, a psiquiatria no Brasil se funda filiada ao racismo científico. Neste período, constrói-se também a falaciosa relação entre a “doença mental” com o negro brasileiro (Barros, *et al.*, 2014).

Nina Rodrigues criticava o código penal de 1890, pois este não diferenciava pena de acordo com a identificação racial, embora já existissem mecanismos simbólicos de aplicação da lei a depender da cor. Ele chegou a elaborar um regime penal alternativo com punições diferentes para negros e brancos, e muito embora

não tenha se efetivado, os mecanismos de aplicação da lei a partir de critérios raciais tem sido observado até a contemporaneidade, evidenciando a eficácia do racismo como tecnologia simbólica (Santos, 2022).

Dessa forma, observa-se como a construção do pensamento médico no Brasil se constrói relacionando-se a objetos da vida social, ao abordar aspectos e fenômenos da vida coletiva como crime, sexo e morte, a partir de pressupostos racistas (Antunes, 1995).

No sentido da compreensão dessas formas de reatualização do racismo na colonialidade, Lia Novaes Serra e Lia Vainer Schucman (2012), ao analisarem como a política racial implementada na cidade de São Paulo, no início do século XX, se reatualiza nas ideias e nas representações de progresso e desenvolvimento na metrópole de São Paulo, apontam que a sociedade paulistana se apropriou de significados compartilhados sobre superioridade e pureza racial dos brancos e desenvolveu um sistema hierárquico silencioso e camuflado de atribuição de status social que desvaloriza as pessoas na proporção em que essas se afastam do modelo ideal de branquidade. Apontam que a “superioridade” branca imposta por intelectuais nas primeiras décadas do século XX se reproduz no tecido social paulistano de forma que frases de alguns entrevistados na pesquisa parecem repetição dos discursos de médicos de quase um século atrás, reforçando parâmetros para escolhas afetivas, construção de família, bem como ideal de moralidade, atitudes e formas de identificação. A análise das autoras nos aponta uma demanda de compreensão desses lastros na prática de saúde, pois, se isso ressoa na sociedade paulistana em geral, é uma hipótese razoável que tenha lastros ainda nas ações de saúde, e isso já vem sendo documentado de algumas formas, muito embora nesta altura do texto já tenhamos compreendido estratégias de apagamento do racismo pela branquitude.

Para citar um dos muitos dados já produzidos, um registro contemporâneo desse lastro foi produzido por Maria do Carmo Leal e equipe de pesquisadores da Fiocruz (2017), que analisam dados oriundos da pesquisa “Nascer no Brasil: Pesquisa Nacional sobre Parto e Nascimento”, estudo de abrangência nacional com entrevistas e avaliação de prontuários de 23.894 mulheres nos anos de 2011 e 2012. A pesquisa revelou que as mulheres pretas, em comparação às mulheres brancas, possuíam maior risco de ter um pré-natal inadequado, ausência de acompanhante e menos anestesia local para episiotomia. O pressuposto de que mulheres negras sentem menos dor e por isso demandam menos anestesia para uma prática que

inclusive, no Brasil, vem sendo considerada uma violência obstétrica (episiotomia) (Zanardo *et al.*, 2017), revela que as ideias do racismo científico ainda formam profissionais de saúde no Brasil, mesmo esse conteúdo não estando explícito nas matrizes curriculares. Vamos avançando na afirmação de que o campo da Saúde Coletiva é forjado na colonialidade brasileira, e, portanto, herda a racionalidade moderna, que se não desestabilizada, perpetua o racismo.

Reforçando essa afirmação, Silva e colaboradores (2024) avaliaram a taxa de mortalidade materna (TMM) utilizando os bancos de dados públicos do Ministério da Saúde do Brasil, de 2017 a 2022. A taxa encontrada foi de 67 mortes a cada 100 mil nascidos vivos no Brasil. Mulheres brancas e pardas contabilizaram 64 mortes para cada 100 mil nascidos vivos, mas mães pretas 125,8. As autoras apontam as taxas aumentadas de mortes entre mulheres pretas como consequência de uma construção social que impacta negativamente seus resultados de saúde e que não estão relacionadas a fatores genéticos ou biológicos. Os resultados mostraram que a TMM no Brasil foi significativamente maior entre mulheres pretas do que entre mulheres brancas ou pardas em todos os anos disponíveis, antes e durante a pandemia de COVID-19, em todas as regiões geográficas brasileiras e faixas etárias. O estudo mostrou disparidades raciais em todas as regiões, mesmo aquelas com maior disponibilidade de recursos. Diferenças socioeconômicas e de disponibilidade de recursos são frequentemente usadas para justificar diferenças raciais nos resultados de saúde, mas nossos achados ilustram como o preconceito implícito — atitudes que afetam inconscientemente nossa compreensão e decisões — pode contribuir para desigualdades raciais de saúde (Silva *et al.*, 2024). Tentei neste ensaio explorar sobre como esse viés implícito vai sendo construído de maneira nada simples e se produzindo a partir do inconsciente branco, dedicado em proteger seu ego e seus lugares institucionais de poder e vantagem.

Na Saúde Coletiva, em especial, é caro o debate sobre o modelo biomédico e como ele tem efeitos deletérios para a efetivação do SUS, do direito à saúde, da oferta de um cuidado integral e humanizado. O modelo é criticado devido ao seu foco e restrição ao biológico como *locus* de intervenção médica e no foco e objetificação da doença e consequente, apagamento das perspectivas histórica, social e simbólica de corpo, doença e estipulação de normalidades (Gondim de Oliveira, 2021).

A saúde pública e medicina praticadas no início e meados do século XX nos marcos da biopolítica e necropolítica aqui já citados vão conformar as bases desse

modelo hegemônico, que tem no biológico o modelo explicativo privilegiado e neste mesmo o ensejo explícito pela eliminação de tipos biológicos. Essa marca é tão forte na construção do pensamento na medicina e saúde que, mesmo após uma certa “superação” da eugenia, como veremos no próximo tópico desta tese, o modelo biomédico consagra o corpo físico medido, controlado, comparado etc., por meio das novas descobertas e pelo advento da microbiologia como parâmetro de interpretação da vida, e vai apagando os marcadores históricos, simbólicos e sociais do corpo, e, logo, a marcação sobre como o racismo e raça como uma categoria social (e não biológica) determinam saúde e doença.

Esta conformação conta com um processo de negação da historicidade da construção do saber em saúde. Esta negação resultaria em um processo de alienação quanto aos processos de disputas societárias que se deram ao longo da história da construção dos saberes, bem como sobre as formas pelas quais estes saberes foram e são validados ou desvalidados. Este processo de negação e alienação teria por resultado uma naturalização do modelo biomédico e de sua racionalidade que se insere no arcabouço da ciência hegemônica clássica (cartesiana) (Tesser, 2009). As tecnologias biomédicas entram como parte integrante do projeto epistemológico da ciência ocidental moderna (Oliveira, 2021, p. 177). Contudo, Tesser (2004), em sua tese de doutoramento, fala sobre a negação da história em torno da ciência médica, sendo esta resgatada apenas quando se fazia necessário utilizar do passado como um erro precursor de um presente de excelência e com o que já vimos até aqui, podemos afirmar – sintomático da branquitude. Ou seja, há uma certa alienação da história, mas não em sua totalidade. Há um filtro de raça que explicita quando ela é evocada ou apagada.

Tesser (2009) ressalta que no modelo biomédico, o profissional de saúde incorpora o lugar que na ciência hegemônica clássica pertence ao cientista, que observa e intervém numa realidade dada, tendo no setor da saúde o profissional como interventor e o local de intervenção à doença. Essa compreensão da doença como objeto de intervenção gera consequências, como a redução da compreensão da saúde como a ausência das doenças, ênfase na terapêutica baseada na intervenção curativa por meio de tecnologias duras e a excessiva medicalização (Camargo Júnior, 2007). Essas críticas já elaboradas no campo precisam do auxílio da teoria crítica ao racismo, à branquitude, à colonialidade para a compreensão de

como esse ensejo excessivo de intervenções tem por objeto corpos vulnerabilizados, a partir da condição da raça, da mesma forma que os interventores.

A racionalidade biomédica limita a prática do cuidado mais ampla e é incapaz de abordar a complexidade do adoecimento humano em seus diferentes contextos de vida, sabemos. Mas é importante ressaltá-la como expressão como da racionalidade ocidental que se alimenta da matriz eugenista de produção do conhecimento na área médica hierarquizadora e desumanizadora de povos e corpos não brancos, originando o Racismo biomédico: o engendramento dos racismos institucional, científico epistemicida e cultural, manifestos via serviços e práticas de saúde (Silva, 2021).

Na próxima etapa do texto, Denise Ferreira da Silva nos ajudará a compreender como e por que isso ocorre, ou seja, como herdamos das ciências da natureza um modelo de racionalidade que subalterniza corpos e povos, inevitavelmente. Primeiro, através de um discurso religioso; depois, antropológico e, finalmente, um discurso científico (Hall, 2003). Vamos avançando nas pistas acerca de uma tese deste ensaio que aposta que o racismo se perpetua como um projeto de poder da branquitude, que a sustenta por meio de um pacto narcísico e de silêncio e que se perpetua na saúde por meio de um silenciamento sobre suas vantagens, estrutura de privilégios e sobre o racismo como orientador de uma racionalidade e produtor estrutural de desigualdades em saúde. Vamos checar como Denise Ferreira nos auxilia nesta compreensão.

3.1 Como o conhecimento científico social justifica o racismo?

De volta a 2018: naquele ano eu havia terminado a residência multiprofissional em Saúde da Família, mas seguia na escrita do diário de campo, que éramos incentivadas a escrever durante o curso, e lá relatei mais um encontro com a notícia de morte precocemente determinada pelo racismo no território onde eu havia trabalhado:

01/10/2018. Vi uma notícia de mais um assassinato no Alemão. Eu não abro a notícia. Eu não quero saber, de novo. À noite, a notícia retorna. Eu abro. Mais um adolescente (17 anos) negro, pobre, assassinado pela PM do Rio de Janeiro. Eu reconheço o lugar onde ele foi morto. Acompanhamos uma família que morava perto dali, era uma família grande, acho que um casal e cinco filhos, dentre eles um adolescente que tinha retornado do sistema socioeducativo com diagnóstico de tuberculose. Acompanhamos este adolescente que não se mostrava entusiasmado a tomar um monte de

comprimidos e parar o uso de algumas outras drogas. A equipe tinha resistência em acompanhá-lo. Algo como “de saco cheio daquele garoto que não quer se tratar”. Algo como não aceitação por ele não querer parar de usar as drogas. Algo como “se não quer parar de usar droga, também não vamos investir no tratamento da tuberculose”

Nos cabe o lugar deste julgamento? Se não quer tratar a tuberculose, propor redução de danos? E se não quer nada? Não se sabe das possibilidades, pois não existe implicação e investimento.

A. morreu, não pela tuberculose. Mas pela mesma base de valor: sua vida não valia investimento. A vida dele não valia pra saúde, não valia pra polícia. Todo mundo mata um pouco quando deixa de se importar com a vida da pessoa.

A ideia da cascata de negação que é fixa na minha cabeça desde a residência. Quando mais preto, quanto mais pobre, maior a cascata. A mãe do adolescente já tinha milhões de negações e lhe foi imputada a dor também da negação de ter um filho de 17 anos vivo. O CÚMULO DA CASCATA. Não poder ter um filho de 17 anos vivo. Um filho sem uma doença terminal. Sem um acidente fatal.

Na ânsia por compreender os determinantes desta cena de tantas tragédias e de outras presentes naquele cotidiano, encontrei Denise Ferreira da Silva e Achille Mbembe, que me ajudaram na associação de fatos como esse ocorrido 2018 com as bases ontoepistemológicas da modernidade, que nós (Saúde Coletiva) como campo de saber, inescapavelmente nos inserimos. As considerações de Achille já abordadas neste texto demonstram que a construção fictícia da noção do “outro” ou “aquele que pode ser executado” como o inimigo, é fundamental para validar socialmente seu controle, vigilância e extermínio no contexto social em que a morte é a principal ferramenta de organização: as colônias. Charles Mills (2023) explica como a real face do contrato social, que guarda a efetivação dos direitos contratualizados em sociedades modernas apenas aos brancos, revela-se como um contrato racial, que sustenta secularmente vantagens à supremacia branca.

Denise Ferreira da Silva é uma intelectual que foi perseguida por algumas perguntas que busca responder em seu livro/tese de doutoramento “Homo modernus: para uma ideia global de raça” e demais trabalhos. Ainda nos anos 80 do século XX, a questão era: “Por que os frequentes assassinatos de jovens negros não causam uma crise ética?”; nos anos 90: “Qual o papel da racialidade neste contexto? O que ela permite, e o que ela impede? Por que continua tão efetiva mesmo depois de cem anos da rejeição da categoria raça e dos esforços de denúncia da subjugação racial?” Poderíamos aqui adicionar – como a noção de desumanização aplicada ao corpo de Kehinde, de Ana Maria Gonçalves, aqui citada, tem

continuidade nos padrões de assassinato de jovens negros na contemporaneidade? Por fim, Denise (2017) se debruça sobre sua última questão: *What if? /E se?* – E se abandonarmos as bases ontoepistemológicas da racialidade? (Silva, 2017).

Onde fica aquele lugar onde o que não deveria “acontecer a ninguém” acontece todo dia? Por que é que, em tantos lugares encontrados em todo canto do espaço global, tantos seres humanos se deparam com aquilo que “ninguém merece”? O que possibilita um modo de existência que se dissemina para além das fronteiras jurídicas de um Estado e das fronteiras éticas de todas as nações? (Silva, 2014a, p. 68)

Para responder essas e outras questões, Silva (2016) faz um complexo mapeamento acerca da construção do pensamento moderno. Num primeiro momento, ela estuda como vão se construindo as possibilidades acerca do conhecimento na filosofia moderna até Hegel. Num segundo momento e a partir do primeiro, ela descreve as condições de produção do que vai chamar de ferramentas da analítica de racialidade (diferença racial, diferença cultural), e num último momento, busca descrever os efeitos de significação destas ferramentas de racialidade: vejamos um pouco deste percurso.

Inicialmente a autora traça uma linha histórica de herança filosófica desde os primórdios da filosofia natural (Galileu, 1564-1642 e Descartes, 1596-1650) e da física clássica (Newton, 1643-1727) no lastro das condições de possibilidade de construção do conhecimento. Segundo a pensadora, destes filósofos herda-se o entendimento da matéria da Antiguidade com a noção que compreende o corpo a partir de conceitos abstratos que estariam presentes no pensamento, como solidez, extensão, peso, gravidade, e movimento no espaço e no tempo (Silva, 2016, p.59). Assim, filósofos como Galileu se apoiaram na necessidade característica da matemática (mais precisamente geometria) como base para a certeza. Este momento de mudança paradigmática, no qual a humanidade começa a se encontrar livre da determinação divina e sua revelação para o conhecimento, a delimitação acerca da propriedade dos corpos, com certeza, desenha o rompimento com a filosofia escolástica. São filósofos herdeiros dos escritos sobre a excepcionalidade do homem – sua alma, seu livre arbítrio, sua capacidade de raciocínio da capacidade de determinação da certeza, pela razão: um sujeito autodeterminado. Segundo a autora, até este momento a certeza no conhecimento não era exatamente um problema, pois o mesmo era informado por Deus (Silva, 2016).

Neste lastro, Descartes introduz no século XVII a separação entre mente e corpo, segundo a qual a mente, devido sua natureza privilegiada e formal, tem capacidade de determinar a verdade sobre o corpo do homem e sobre tudo aquilo que compartilha de seus atributos formais (solidez, extensão, peso). O *ego cogito* que de tudo duvida menos de sua capacidade de duvidar e de sua mente produtora das dúvidas é de outra substância, que não a do corpo, desprivilegiado e determinado pela mente. Dúvida hiperbólica, *ego cogito* e método dão caminho para a certeza. Repúdio à espacialidade é o nome que Denise Ferreira da Silva vai dar ao processo de esvaziamento do sentido do corpo que fica sem papel decisivo na produção do conhecimento (Silva, 2017). Neste contexto:

a razão significa um poder universal que atua externamente e a mente (o racional) guarda consigo a autodeterminação, mantendo sozinha o poder de decisão (julgamento) em relação ao saber e à existência política. Isto é, a mente sozinha determina (decide, julga, sentencia) as regras e motivações por meio das quais a **razão universal** governa, respectivamente, os movimentos das coisas e as ações dos seres humanos (Silva, 2014, p. 71).

Em seguida, Denise (2016) vai apontar que Immanuel Kant consolida, em seu sistema filosófico a separação corpo e mente, iniciada por Descartes. Ele, a partir do programa de Newton, parte da ideia de que o conhecimento consiste na identificação de forças limitantes, leis que determinam o que ocorre, as coisas e os acontecimentos (Silva, 2016). Assim, é por meio da mente racional que se conhecem as coisas do mundo: um meio no qual opera a razão universal. Se sabe sobre si e sobre as coisas do mundo porque é possível compreender a si separado das coisas do mundo (intuição do espaço) e compreender a si e as coisas inseridas numa trama temporal (intuição do tempo).

A realização de Kant por meio do desenho de um sistema que se baseava novamente na capacidade determinante da razão e não em um criador divino gerou preocupação sobre a possibilidade de uma determinação formal se tornar definitivamente um descritor ou condicionador das condições humanas, constituindo uma ameaça ao ideal de liberdade (Silva, 2016). Trata-se do problema ontológico não resolvido que assombrou a filosofia moderna desde o início do século XVII até o começo do XIX: como proteger o homem – o ser racional – dos poderes restritivos da razão universal. O que foi realizado com a escrita do sujeito como coisa histórica e

autoderminada – na metade do século XIX quando o homem se tornou o objeto do conhecimento científico – veremos mais a frente (Silva, 2022).

Segundo a autora, dois elementos inter-relacionados do programa kantiano continuam a influenciar projetos epistemológicos e éticos contemporâneos:

A separabilidade, isto é, a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo está compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) – tudo o mais a respeito delas permanece inacessível e é irrelevante para o conhecimento. Essa noção de separação impõe à razão os limites da experiência possível. Assim, aquilo que se encontra fora do espaço, definido por critérios geométricos, do tempo, definido por critérios cronológicos, e das categorias do entendimento estão fora, não participam daquilo que é humano e universal, visto que não são acessíveis ao próprio ser (Gonçalves *et al.*, 2019). A separabilidade apresenta a realidade fragmentada em “mundo dos fenômenos (fenomênico) e mundo das essências (numênico)”, sendo o primeiro aquele que se pode acessar por meio da razão e, o segundo, aquele que é inacessível, que está fora das possibilidades do entendimento. Assim, o entendimento humano não seria capaz de entender problemas como “de onde veio Deus ou o espírito”.

Outro elemento, a determinabilidade, parte da ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir constructos formais, que ele pode usar para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis compreendidas pelas formas da intuição (Silva, 2016, p. 60). Aqui, o sujeito do conhecimento a se configurar passa a ser capaz de definir o que está fora, excluído da perspectiva humana, e classificar o que está dentro conforme categorias formais e, portanto, verificáveis (Gonçalves *et al.*, 2019).

A autora segue a linha temporal, apontando que após a publicação de obras de Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1777-1831) trabalhou a questão da ameaça à liberdade, mantendo as condições de possibilidade para o conhecimento na mente (eu), mas porque essas coisas a serem conhecidas compartilham com a mente as próprias condições de possibilidade: o Espírito, mesmo que em tempos ou estágios diferentes no seu trajeto de autoconhecimento.

Esse método empreende dois feitos: (a) a noção de realização, na qual corpo e mente, espaço e tempo, Natureza e Razão, são duas manifestações de uma mesma entidade, o Espírito, ou a Razão como Liberdade e (b) a

noção de sequencialidade, que descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito. Com esses passos, ele introduz uma conformação temporal da diferença cultural como realização de momentos distintos do desenvolvimento do Espírito, **cujo ápice seria representado pelas configurações sociais europeias pós-iluministas** (Silva, 2016, p. 60, grifo meu).

Segundo a autora, a noção de sequencialidade, introduzida pela trajetória do espírito em Hegel, inaugura um ponto de enunciação do conhecimento e de chegada localizado no homem europeu moderno e sua sociedade, o que possibilita a compreensão de diferença cultural e diferenciação da humanidade em classificações humanas e não humanas. A autora aponta, ainda, a determinação deste sistema de pensamento às formas pelas quais as instituições modernas são estruturadas, e como tal sistema subsidiou a criação de Estados-nação “civilizadores”/colonizadores. Isto porque, em seu *Fenomenologia do espírito*, Hegel reescreve a razão universal como a força soberana autodeterminada (autoproducente e autorreguladora), cujas habilidades são postas em prática na configuração social (jurídica, econômica e moral) da Europa pós-Iluminismo. Assim, se consolida a historicidade como o horizonte ontológico no qual o sujeito (europeu) emerge como um objeto transparente (interior/temporal) (Silva, 2006). África seria um continente obscuro, sem história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra (Gonzalez, 2020, p. 135).

Com esse aperfeiçoamento hegeliano, que inclui a transformação por meio do movimento histórico e dialético, o homem moderno e europeu passou a ser capaz de dizer o que é e não é humano, a classificar as coisas humanas e a atribuir um padrão de evolução às coisas humanas, sem a interferência divina (Gonçalves *et al.*, 2019, p. 164).

A cultura, como movimento da história em si mesma pela dialética, toma conhecimento de si no iluminismo, no qual o ápice de seu desenvolvimento se dá por meio da consciência de si e dos contratos sociais que marcam a sociedade política e o abandono do “estado da natureza” (Silva, 2006, p. 63), que aqui já vimos Charles Mills chamar de contratos raciais.

Denise Ferreira da Silva (2014) afirma que este constructo forma o arcabouço da racialidade, que apreende o corpo e o território – no século XIX como formas ou “tipos raciais” (p. 91), que produz como significantes mentes humanas distintas: Se produz o “eu” transparente, representado no branco/europeu do pós-Iluminismo, que

efetiva/expressa a realização do Espírito, e o “eu” sujeito, “os outros em relação à Europa”, cujas mentes efetivaram/expressaram os efeitos da razão produtiva, conforme compreendida pelas ferramentas de produção (“leis” e “formas”) do entendimento (p. 91).

Afirma-se que na ciência que aborda o corpo e o território humano, inscrita nestes arcabouços, a autodeterminação continua sendo atributo da mente racional, “a qual existe no reino da liberdade, onde a transcendentalidade é efetivada, a saber, onde residem as coisas ético-jurídicas da razão, sujeitos modernos, cujos pensamentos, ações e territórios reconfiguram a universalidade” (Silva, 2014, p. 91).

Aqui tem relevância o conceito de Analítica da racialidade citado por (Silva, 2022, p. 23), definido como o aparato do conhecimento fabricado pelas ciências do homem e da sociedade. Um saber/poder (até aqui descrito nos termos acima colocados) que tem por consequência uma produção específica de diferença entre os seres humanos que determina a posição subalternizada de determinados corpos e grupos – que representam “o outro” em relação ao homem branco europeu: um conjunto de ferramentas cognitivas e de poder que possui dois significantes principais por meio dos quais produz a diferença entre Eu transparente e Eu afetável, a saber: o racial e o cultural. A autora vê na analítica da racialidade os recursos que tornam “elimináveis”, os sujeitos afetáveis na medida em que eles seriam excluídos da intimidade com a razão universal. O cenário de eliminabilidade dos Eu afetáveis é preparado, por assim dizer, por aquilo que Denise chama de estratégia do engolfamento: a maneira de explicar por meio de conceitos científicos “condições humanas outras como variações das encontradas na Europa pós-iluminista (Sanguinetti, 2023).

Com base nessa dinâmica, o Eu transparente, determinado pelas ferramentas produtivas do racial e do cultural, coloca-se no cerne dos projetos éticos/políticos/jurídicos dominantes. Informando esse contexto ético/político/jurídico, o racial e o cultural não produzem apenas uma lógica de exclusão, mas uma lógica da obliteração, segundo a qual os sujeitos afetáveis são destinados a desaparecer em virtude do contato com o Eu transparente e sua civilização – um exemplo é o contínuo genocídio das populações nativas e racializadas em países colonizados por meio da violência policial e do capital, da falta de políticas públicas, etc. (Sanguinetti, 2023).

Na experiência colonial nos Estados Unidos da América, pessoas escravizadas não tinham permissão para oferecer evidências contra seus senhores, nem aborígenes podiam testemunhar contra colonos brancos na Austrália. A cognição não branca precisava ser validada por uma cognição branca (Mills, 2023). No Brasil Império, a pessoa negra que quisesse galgar cargos administrativos, eclesiásticos ou militares, tinha que solicitar dispensa do defeito de cor ao Imperador: daí, o nome do livro de Ana Maria Gonçalves. Na obra, podemos testemunhar essas estratégias sistemáticas de manutenção das populações negras e indígenas racializadas na imobilidade social e não humanidade. Após a Revolta dos Malês, ocorrida em 1835, na qual a personagem principal Kehinde colabora, repressões de diversas ordens são direcionadas à população negra, escancarando sua condição de “eu afetável” como nos explica Denise Ferreira da Silva. Abaixo, Kehinde fala sobre essas penalidades, citando um amigo advogado, José Manoel:

O doutor José Manoel contou que, além das leis que já existiam sobre revoltas, foram criadas mais algumas bastante severas. Para começar, foi divulgado que nenhum africano gozava de direitos de cidadão ou de privilégio de estrangeiro, mas apenas do direito de ser propriedade de alguém, que poderia ou não querer defendê-lo. Bastava ser africano e livre, como era o meu caso, para correr o risco de ser preso e investigado até que fosse encontrada uma mínima suspeita de participação. Se isso acontecesse, e as autoridades faziam de tudo para que acontecesse, podia ser punido com chibatadas, com a prisão nas galés ou trabalhos forçados, com a morte ou com a deportação. O doutor José Manoel tinha certeza de que muitos africanos estavam sendo presos injustamente, tendo como prova de acusação apenas a palavra dos seus desafetos. Ele soubera de um caso em que um senhor de escravos, para se livrar de alguns pretos velhos e doentes, acusou-os de rebeldes para que fossem presos e cuidados pelo governo. Mas isso não deu muito certo, porque as prisões estavam lotadas e o governo decidiu que os presos deveriam cuidar da própria alimentação, valendo-se dos amigos, no caso dos libertos, ou dos donos, no caso dos escravos (Gonçalves, 2019, p. 538-539).

A partir daquele momento, os nascidos livres ou libertos que não tinham certidão de batismo seriam deportados, e os donos de escravos teriam que pagar uma multa de cinquenta mil réis por cada pagão de sua propriedade. E para fazer da Bahia um lugar ainda mais triste do que já estava, foram proibidos os batuques e todas as festas religiosas que não fossem católicas (Gonçalves, 2019, p. 549).

Como esse processo se torna tão eficaz de forma a se estender à contemporaneidade? Para Denise (2016) , as ciências humanas herdaram o modelo classificatório das ciências naturais porque desde a consolidação do programa de Kant, no contexto pós-iluminista, foi a física o campo que forneceu os modelos para

os estudos científicos das condições humanas, o que foi facilitado pela ideia de Hegel do tempo como força produtiva e lugar de encenação do conhecimento e da moralidade. Se reproduz a mesma demanda do afastamento da escolástica: a certeza, causas eficientes e demonstrações matemáticas, que dão base ao texto moderno, que não só persiste na reivindicação pela certeza, mas se assenta sobre os mesmos pilares da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade (Silva, 2016).

Dois momentos distintos neste processo de construção da gramática racial vão desdobrando-se para a ciência do homem: primeiro com a definição da Vida com causa eficiente e final das coisas vivas, com George Cuvier (1739-1832) e, depois, com Darwin (1809-1882), com quem surge a diferenciação que emerge como resultado do princípio racional, que opera no tempo através da força – seleção natural, ou como resultado de luta pela sobrevivência. A ciência da vida conduziria um programa para o conhecimento da existência humana e na antropologia do séc. XIX cientistas do homem desenvolveram suas ferramentas formais como o índice facial para medir corpos humanos – base para descrição e classificação de atributos morais e intelectuais em uma escala que registraria o grau de desenvolvimento intelectual. Dá-se a criação de um projeto de conhecimento que usa ferramentas da física clássica e formula a “ciência da vida” com formas físicas hierárquicas – desde outros animais até o humano, inclusive pautando os órgãos e suas funções. O racismo científico, aqui já citado, se produz como expressão dessa formulação (Silva, 2016).

Assim, os significantes de sujeitos afetáveis e transparentes surgem em virtude da “correlação entre regiões globais e configurações corporais e sociais” bem como mentais, que determinados projetos científicos (antropologia e sociologia) herdaram das ciências da vida (Cuvier e Darwin) (Silva, 2022).

Em suma, a história natural transformou o Universo em um texto à espera de interpretação e uma tarefa que apenas a mente instruída seria capaz de realizar: o racional como o responsável pela interpretação da “natureza”. Assim, a formalização regeu o campo epistemológico clássico mediante a noção de ordem. Nesse contexto, emerge uma noção de diferença que significa (des) igualdade vertical (medição) e horizontal (classificação). Por meio da abstração – possível por causa do uso *a priori* de uma unidade comum de medição ou da delimitação *a posteriori* de uma unidade com a identificação de uma característica em comum –, esse ordenamento do mundo

vivente (humanos, plantas e animais) gerou um mapeamento formal das coisas vivas sem ter de encontrar uma resposta para a questão sobre como eles vieram a existir que não fosse a do desejo produtivo de um autor divino. Com o quadro, uma representação simbólica do estágio de exterioridade, a razão científica, faz sua primeira incursão nas escritas sobre as condições humanas. Essa incursão permanece no nível da observação, descrição e classificação de territórios, corpos e modo de existência, que essas escritas usavam para designar variedades humanas (Silva, 2014a).

Assim, a *scientia racialis*, o racial e não a raça passaria a guiar a tabela dos seres humanos, na qual cada forma corporal corresponde a um tipo de mente (funções mentais) em particular, e à região do globo na qual ela se originaria. Essa formulação dá origem ao *homo scientificus*, uma maneira de representar o homem de maneira fundamentalmente empírica: como coisa (exterior ou afetável) espacial. Este significante científico não contestaria o posicionamento dos europeus pós-iluministas ou raças caucasianas, na transparência (Silva, 2022)

Dessa forma, o pensamento filosófico pós-iluminista concebeu o sujeito moderno branco europeu considerado o portador da razão universal e, ao lado da ciência do século XIX, produziu uma representação do “outros raciais” asiáticos, negros e indígenas – mentes inferiores presas ao estado de natureza. Assim, dá-se a fabricação da analítica da racialidade a partir do arsenal político-simbólico que transformou as categorias mobilizadas pelos naturalistas e filósofos setecentistas em significantes científicos responsáveis por produzir o corpo humano, as configurações sociais e a mente como efeito do nomos produtivo: a razão como produtora e reguladora do universo. O racial se torna significante da diferença humana a partir do pressuposto de uma razão científica que valida a diferença (Silva, 2022).

Assim, Denise Ferreira de Silva vai demonstrar que, desde o início do século XX, articulações da diferença cultural no texto moderno agregaram um significante científico social projetado para delimitar o alcance da noção ética de humanidade, gerando uma separação ética intransponível (Silva, 2016).

A autora, então, explica como as ferramentas dos projetos científicos do séc. XIX produziram a noção do racial, que institui o global como contexto ontoepistemológico. A globalidade se entende como um lugar de aplicação da modalidade de subjugação, violência racial, na qual se fundem os poderes jurídico e disciplinar (Silva, 2014a). Um gesto produtivo e violento necessário para sustentar a

versão pós-iluminista do Sujeito como a única coisa autodeterminada. Institui a subjugação racial enquanto impõe e postula a eliminação dos seus “outros” que é necessária para a realização do atributo ético exclusivo do sujeito – a saber, a autodeterminação livre (Silva, 2022b).

Foi a mobilização do racial (como significante da diferença humana) nesses projetos científicos pós-iluministas que instituiu a globalidade como contexto ontológico moderno, cujos conteúdo e fronteiras presumiam o nomos produtivo como aquilo que determina a “essência e existência” humanas” (Silva, 2022, p. 261).

Assim, a modernidade tem por base a necessidade da violência, uma anulação de um outro, que fica fora de toda possibilidade ética de reconhecimento como humano. Essa violência produziu aquilo que são as condições de possibilidade para essa modernidade e continua produzindo-se, não com um erro de percurso, como aqui também já nos apontou Chales Mills, mas como um fundamento ético, poque orienta os valores com relação a humano e não humano, sábio e objeto do saber; político, e apolítico. Desenha as possibilidades de composição dos lugares de poder colocados socialmente a partir das suas marcações raciais e maneiras de validação ética e epistêmica.

Segundo a autora, é assim que “aquilo que não deveria acontecer a ninguém”, acontece todos os dias, pois neste cenário ético-jurídico, os corpos de jovens negros assassinados não são considerados como em contexto de guerra urbana, ou algo que o valha, pois, a existência de sujeitos raciais subalternizados como resultado das ferramentas da diferença racial e cultura se revela em territórios onde o Estado atua apenas para sua própria preservação (Silva, 2014).

Em outras palavras, a racialidade produz tanto o sujeito da moralidade objetiva, que é protegido pela lei e pelas forças do Estado, quanto os sujeitos da *necessitas*: raciais subalternos, cujos corpos e territórios, o presente global, se tornam lugares onde o Estado faz uso da sua força de autopreservação. Esse excesso, expresso no emprego das forças de autopreservação do Estado nas favelas – já está pré-configurado na versão sociológica da racialidade, a qual produz as favelas – ou qualquer outra comunidade, bairro ou país que seja – como territórios sujeitados (patológicos), como regiões morais regidas pela *necessitas*. Ou seja, a racialidade imediatamente justifica a decisão do Estado de matar pessoas (não brancas) – em nome da autopreservação. Esses extermínios não desencadeiam

uma crise ética porque os corpos dessas pessoas e os territórios que elas habitam quase sempre já significam violência (Silva, 2014a).

Assim, a legitimidade é sempre algo já dado – em exterioridade – a esses usos da violência total, porque a racialidade leva à decisão de matar moradores das favelas do Rio de Janeiro como algo considerado necessário para o restabelecimento da autoridade do Estado. Assim, o uso das estruturas e procedimentos de segurança – ocupações, intervenções militares, torturas, execuções sumárias etc. – prescindem de justificações. A racialidade assegura que, onde quer que seja, independentemente do lugar no mundo, aquele “outro” represente uma constante ameaça e que seja assim compreendido, pois usurpa sistematicamente do sujeito a pretensão sobre uma vida ética de autodeterminação (Silva, 2014a).

O que este processo tem, por consequência, nos ajuda em muito a rastrear respostas para a primeira hipótese que mobiliza este ensaio, qual seja: o campo da Saúde Coletiva é forjado na colonialidade brasileira, e, portanto, herda a racionalidade moderna, que se não desestabilizada, perpetua o racismo.

Como produzir saberes e práticas que escapem a esta base? Fora desta gramática aqui descrita por Denise? Como identificamos como a analítica da racialidade opera enquanto arsenal político e simbólico no campo da Saúde Coletiva?

Acredito que para ir construindo as respostas destas perguntas precisamos nos dar conta dos mecanismos que temos lançado mão hegemonicamente para produzir um apagamento da radicalidade da diferença racial como estruturante não só das desigualdades, mas no nosso arsenal de referências epistêmicas que usamos para interpretar o mundo. Vejamos alguns destes mecanismos (sem esgotá-los) na próxima etapa.

4 UM DESCONHECIMENTO DE SI – COMO IGNORAMOS ESSA MATRIZ DE PENSAMENTO E COMO ELA NOS GUIA? OS ESCOAMENTOS DO MITO DA DEMOCRACIA RACIAL NA SAÚDE COLETIVA

Neste capítulo veremos como o mito da democracia racial é forjado contribui para o apagamento da relevância do racismo para pensar saúde-doença-cuidado, ou seja, a saúde como um lugar de efetivação central da agenda da diferença racial é potencialmente apagada. Em seguida, analisaremos como vai se produzindo um tipo de Ignorância branca (Mills, 2019) e um não saber e um “não saber não saber”, que caracterizam a reatividade e fragilidade brancas (Diangelo; De Carli, 2018), conceitos que nos ajudarão a compreender o processo de reprodução do mito da democracia racial.

Até agora, vimos como os conceitos de pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022; 2014), epistemologia da ignorância branca (Mills, 2023; Mills; Santos, 2018), bases ontoepistemológicas da modernidade, ferramentas da racialidade, sujeito afetável e sujeito transparente (Silva, 2014; 2016; 2022b) e neurose cultural brasileira (Gonzalez, 1984), nos dão pistas sobre como o racismo tem sido central para construção do pensamento, ao mesmo tempo que tem sido apagado e tem referenciado leituras de mundo e a transformação da realidade por meio do manejo e interpretação do corpo humano. Já vimos como esse processo passa necessariamente por algum tipo de apagamento ou naturalização, que precisa ser compreendido, analisado, estudado nas suas localidades de produção.

No Brasil, o que veio a se chamar mito da democracia racial foi, nesse sentido, fundamental. Veremos um pouco sobre esta questão, tentando articular como a Saúde Coletiva o incorpora, ou não. Quando sim, quando não... A ideia é avançar na questão deste ensaio de que “o racismo se perpetua como um projeto de poder da branquitude, que constrói o mito da democracia racial, produzindo um silenciamento sobre o racismo como orientador de uma racionalidade e produtor estrutural de desigualdades em saúde”. Anteriormente, como já abordado neste texto, no arcabouço colonialista, a suposta incapacidade de alguns povos para a produção do conhecimento, a impermeabilidade à ética, aos valores civilizacionais e à própria arte, se aliava, em alguma medida, à falta de vontade pagã de conhecer a “palavra

de Deus”, o que séculos depois vai se transvestir de incapacidade racial para a racionalidade justificada a partir de uma base quantificável durante o racismo científico: craniometria, medição de ângulos faciais, etc. (Mills, 2023).

No que tange ao estabelecimento de um contrato racial, o primeiro período marcadamente colonialista, contou com uma transparência social: a supremacia branca foi abertamente proclamada, sem a necessidade de um subtexto, pois ela estava e no próprio texto. No segundo período, o contrato racial produziu seu próprio apagamento da existência formal. O contrato racial, contudo, continua a se manifestar em forma de acordos locais não oficiais de vários tipos (pactos restritivos, discriminação no mercado de trabalho, decisões políticas sobre alocação de recursos etc.). Uma expressão relevante neste contexto é a incapacidade de formular certas perguntas, tomando como normalidade e ponto de partida a presente forma de distribuição de bens materiais e simbólicos com a consequente pretensão de que a igualdade formal e jurídica é suficiente para remediar as desigualdades criadas com base em centenas de anos de privilégio racial.

Nesse sentido, vou me forçar aqui a formular perguntas que possam ajudar a pensar esse fenômeno no Brasil e sua relação com a Saúde Coletiva. Vamos começar pelos debates em torno da conformação das identidades nacionais, essa conversa ampla e que tinha (e tem) muito a ver com a proposta civilizacional e que evocava o “progresso”.

Em 1933, Gilberto Freyre publica “Casa-grande e senzala”, obra na qual estão presentes suas ideias de que a mestiçagem não deve ser considerada como algo negativo, mas, pelo contrário, uma característica valorativa da formação do povo brasileiro. A produção de Freyre se insere no contexto do eugenismo, racismo científico e higienismo no Brasil, que colocavam a mestiçagem como condenável, como já citado, a exemplo de Cesare Lombroso, Nina Rodrigues e João Batista de Lacerda.

Freyre, que se torna uma referência no que tange à construção do pensamento social brasileiro, aborda a constituição da sociedade, destacando a intensa miscigenação do país e uma suposta democracia racial produzida a partir dela. A visão do autor indica que o sistema econômico e político da Casa-grande explicaria as relações entre brancos, negros e indígenas.

Freyre pauta que a questão racial não é um problema biológico, e que a miscigenação seria positiva, falando disserta sobre uma suposta “confraternização

harmônica das raças” e sobre a configuração social do Brasil como uma extensão das relações da casa-grande e da senzala, na qual o patriarcado é estruturante e o poder centra-se na figura do “senhor”, dono de engenho/fazenda e de escravos. O autor parte da ideia de que o povo português tinha por característica um “não apego” à sua “pureza” racial e que, por conta disso, não objetivava impor seus valores ou raça, o que teria favorecido uma espécie de harmonia na relação com negros e indígenas brasileiros.

Ao deslocar o contexto jurídico-econômico do colonialismo/escravagismo, a casa-grande patriarcal torna-se o microcosmo político no qual a história brasileira se desenvolve. Nesse contexto jurídico-econômico, o senhor da casa é soberano, incorpora a própria regulação (jurídica e econômica) como o regente soberano do latifúndio, de sua mulher, filhos, empregados e escravos. Não é meramente um sujeito legal, e não é um sujeito econômico, pois outros, mulheres e escravos, são responsáveis por sua reprodução, sua descendência, e a reprodução de sua riqueza [...] o sujeito do erótico é também o sujeito soberano das regras (Silva, 2006, p.77).

Configurou-se uma ponte ideológica entre a miscigenação (que é um fato biológico) e a democratização (que é um fato sociopolítico), produzindo uma identificação de semelhança entre dois processos inteiramente independentes (Moura, 2019). A miscigenação se apresenta como um fenômeno que ocorreu de forma milenar. A antropologia tem demonstrado este mecanismo em diversos continentes. O fato de o colonizador português ter produzido descendência com outros povos que não o seu no Brasil não é equivalente à produção de processos sociais democráticos.

Silva (2006) desenvolve em seu texto uma análise sobre como na escrita de Gilberto Freyre acerca da especificidade brasileira, o sexual e o racial, como significantes de regulação – científicos e morais (patriarcais), respectivamente –, produzem a trajetória temporal do sujeito brasileiro (nacional) como um movimento dual de apagamento de “índios” e “africanos” e a autoprodução do europeu. A escrita produziu uma junção entre o já citado “eu” transparente (histórico), no qual tanto as ferramentas da sociologia das relações de raça quanto da antropologia do século XX produzem o sujeito nacional privilegiado (branco/português), e o sujeito social subalterno mestiço que, por incorporar os atributos de “desaparecimento” do aspecto racial e cultural do “outro europeu”, emerge como o sujeito de um desejo destrutivo, o agente de sua própria aniquilação. Resumindo, a versão de Freyre sobre a

democracia racial exemplifica como as narrativas da nação também desenvolvem os mecanismos políticos/simbólicos da sujeição social (Silva, 2006, p. 62).

No entanto, o impacto da produção de uma suposta harmonia racial atinge patamares nacionais e internacionais, de modo que se constrói uma ideia de que o Brasil se torna conhecido como o país da harmonia racial (Teixeira, 2006).

Gilberto Freyre antecipava-se na elaboração de uma interpretação social do Brasil através das categorias *casa-grande e senzala*, colocando a nossa escravidão como composta de senhores bondosos e escravos submissos, empaticamente harmônicos, desfazendo, com isso, a possibilidade de se ver o período no qual perdurou o escravismo entre nós como cheio de contradições agudas, sendo que a primeira e mais importante e que determinava todas as outras era a que existia entre senhores e escravos. (Moura, 2019, p. 40).

Moura (2019) aponta que toda uma geração intelectual que sucede Freyre psicologiza o problema do negro, sendo grande parte destes intelectuais composta de psiquiatras como Renê Ribeiro, Gonçalves Fernandes, Ulisses Pernambucano e Arthur Ramos. Produziram-se trabalhos que procuravam estudar e interpretar o negro não como um ser socialmente situado numa determinada estrutura, mas como um componente diferente do *ethos* nacional. Surgem, assim, estudos sobre religiões e todo o mais que apontava a diferença do padrão ocidental, tido como normativo, enquanto eram raros os estudos sobre a situação do negro durante sua trajetória histórica e social.

[...] toda uma literatura de acomodação se sobrepõe aos poucos cientistas sociais que abordam essa dicotomia básica, restituindo, com isso, ao negro escravo a sua postura de agente social dinâmico, não por haver criado a *riqueza comum*, mas exatamente pelo contrário: por haver criado mecanismos de resistência e negação ao tipo de sociedade na qual o criador desta riqueza era alienado de todo o produto elaborado. Em vista disso, a imagem do negro tinha de ser descartada da sua dimensão humana. De um lado havia necessidade de mecanismos poderosos de repressão para que ele permanecesse naqueles espaços sociais permitidos e, de outro, a sua dinâmica de rebeldia que a isso se opunha. Daí a necessidade de ser ele colocado como irracional, as suas atitudes de rebeldia como **patologia social e mesmo biológica** (Moura, 2019, p. 46).

Assim, observam-se desde essa época produções narrativas que buscam camuflar como o racismo estruturou a sociabilidade brasileira. Moura (2019, p. 91) aponta, ainda, processos de aculturação que foram responsáveis por criar espaços de expressões do que era pertinente às culturas e religiões de origem africana a partir de uma dada aceitabilidade pelos brancos, de forma que, assim, sirvam a

interesses de criação de uma imagem de democracia racial, mas que não representam em nenhuma instância processos de democratização, mas justamente a manutenção de expressividade num nível tal que não ameace a estrutura racista estabelecida pelas classes dominantes, antes escravocratas, hoje chamadas de capitalistas. Segundo o autor “foram criados mecanismos sociais e simbólicos de dominação, uma tendência à fuga da realidade e a consciência étnica de grandes segmentos populacionais não brancos” (Moura, 2019, p.91).

Nascimento (2017) aponta que o caráter de exploração e violência às quais as mulheres negras foram submetidas, principalmente durante o processo de embranquecimento da população, nega diretamente a suposta “harmonia” de raças e a suposta colonização “mais branda” por parte dos colonizadores portugueses, dado que estes aceitavam “misturar seu sangue” com outras raças.

Silva (2006) faz uma leitura da produção de Freyre como resultando em dois tipos de sujeitos brasileiros: um é o sujeito histórico, o colonizador português, que sem preconceito racial constrói a “civilização moderna” em terras tropicais inóspitas; o “outro”, é o mestiço (um produto da regulação jurídico-econômica), que resulta de dois momentos de violência autorizada, o uso econômico dos corpos dos escravos como máquinas produtivas e a apropriação do corpo da escrava não como um sujeito erótico, mas como um objeto, que produziria o tipo de corpo adequado para a tarefa de construir uma civilização tropical (Silva, 2006).

O termo usado para descrever as relações entre senhores de escravos e mulheres negras como “intercasamento” é, no mínimo, impróprio e cínico, dado que as relações das pessoas negras no núcleo da família branca se davam por meio do uso e exploração dos corpos negros, estes nunca pertencentes ao núcleo familiar, mas com participação dada como sub-reptícia. Assim, deve-se compreender a democracia racial como significando a metáfora para designar o racismo no estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o *Apartheid* da África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”; da operatividade do “sincretismo” religioso à abolição legal, da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária – manipulando todos estes métodos e recursos –, a história não oficial do

Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem produzindo contra o afro-brasileiro (Nascimento, 2017).

[...] optaram por construir práticas sociais e políticas públicas que desconsideravam a discriminação contra os negros e a desigualdade racial entre negros e brancos como resultante desse processo de negação da cidadania aos negros brasileiros. **Essa posição de “suposta neutralidade” só contribuiu ainda mais para aumentar as desigualdades e o racismo** (Gomes, 2005, p. 46, grifo meu).

Assim, como Kabengele Munaga (1996, p. 215) afirma “o racismo brasileiro caracteriza-se por ser implícito, na sua estratégia age sem demonstrar sua rigidez, não aparece à luz; é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente em seus objetivos”. A pesquisadora Roberta Gondim de Oliveira chama de “mundos cindidos” a impressão que ela tem ao acompanhar o tratamento de pessoas com tuberculose numa favela do Rio de Janeiro. Na instituição de saúde há um ambiente controlado, saneamento, água filtrada, ar-condicionado. E os usuários em tratamento de tuberculose convivem com a fome, com a falta de mobília básica a reprodução da vida, como fogão, com o esgoto próximo à residência, com casas de dois cômodos e tantas outras formas de precariedade (Gondim de Oliveira, 2021). A questão aqui é sobre como, em alguma medida, não compreendemos essa caracterização de precariedade como uma expressão central do racismo e como ele orienta desigualdade e adoecimento, com certa naturalização e aceitabilidade e sobre como esse processo vem sendo tecido na história.

Em relação à complexidade colocada na construção de uma identidade brasileira no bojo de um projeto explícito de branqueamento da população e releituras como a de Freyre, a historiadora Ynaê Lopes dos Santos nos alerta que, em 1933, mesmo ano da publicação da obra *Casa Grande e Senzala*, 40 meninos negros órfãos entre 9 e 12 anos foram mantidos escravos por Oswaldo Rocha Miranda na cidade de Campina do Monte Alegre, interior de São Paulo. Os homens dessa família eram abertamente conhecidos por apoiar o nazismo no Brasil e chegaram a ter suásticas impressas em tijolos de suas propriedades. As crianças foram liberadas pela Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro. Um dos sobreviventes, quando idoso, conseguiu contar sua história e recorda que, no trajeto, foram escoltados por duas viaturas da polícia, uma medida que visava afastar quaisquer possíveis transtornos para a família Rocha Miranda. Isso tudo, 45 anos depois da abolição e quando Freyre defendia uma suposta harmonia entre as raças.

Dentre várias outras características que confirmam a escravidão, os meninos não eram chamados por seus nomes, mas por números: a retirada do nome aqui novamente simbolizando a tentativa da retirada da humanidade, como ocorreu com Kehinde no século XIX (Santos, 2022).

O episódio dos meninos escravizados e a obra de Freyre podem parecer aspectos contraditórios, mas não são. Ambos exemplificam um projeto de Brasil que ganhou contornos bem definidos a partir da década de 1930, com o início da Era Vargas (1930-45). Para alguns autores e autoras, este período marca a entrada do Brasil na modernidade com explícitas origens e tradições próprias, uma brasilidade que vai reproduzir o mito da democracia racial, mas não sem reações marcantes dos movimentos negros (Santos, 2022).

Higienismo e eugenia vão estar fortemente presentes nas agendas governamentais deste período de Brasil na construção desta brasilidade. Para citar alguns exemplos, Renato Kehl (que criou o “Boletim da eugenia”) e Roquette-Pinto, compuseram uma comissão no Ministério do Trabalho que defendia a restrição de imigrantes com base em critérios raciais, o que vai se revelar no Decreto nº 7969 de 1945, que apontava que a imigração no Brasil estava condicionada à demanda de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características de sua ascendência europeia. Assim, imigrantes asiáticos e africanos não eram bem-vindos. O artigo da constituição de 1934 explicita o estímulo à educação eugênica (Santos, 2022).

O branqueamento “comportamental” também se fez presente. O uso do charlatanismo presente no Código Penal vigente serviu para perseguir práticas de cuidado não eurocentradas praticadas a partir de saberes africanos e indígenas. Na escola, o currículo também se voltou para referências eurocentradas, tendência que é vigente até hoje. A educação física também é estimulada como instrumento de melhoria da raça e crianças passaram a ser analisadas a partir da coleta de informações sobre aspectos fenotípicos e desenvolvimento mental. O gabinete de identificação criminal e o laboratório de antropologia criminal são criados em 1931 com o objetivo de “cientificizar a polícia”, e obviamente, o foco foram pessoas negras, dentro de uma cultura de criminalização de tudo que representasse um “não trabalho”(Santos, 2022).

Muito embora esse período tenha sido marcante para o Brasil, a internacionalização da obra de Freyre, dentre outros fatores, como a não segregação

explícita, vão criando uma interpretação internacional de harmonia racial no Brasil. Em 1949, no contexto pós Segunda Guerra Mundial, a Unesco, assumindo uma agenda de combate ao racismo, incentiva a produção do que vai se chamar Projeto Unesco, cujo objetivo consistia em analisar se existia o racismo no Brasil. As pesquisas vão ter resultados divergentes: Donald Pierson, pesquisador americano branco, a partir de seu *estudo Negroes in Brazil: a study of race and contact at Bahia*, conclui uma “convivência racial harmoniosa” na Bahia. Já Virginia Leone Bicudo, pesquisadora negra estuda as relações raciais em São Paulo e aponta a existência de preconceito racial. Nos anos 1950 e 1960, algumas obras relevantes vão sendo escritas desafiando o mito da democracia racial (Santos, 2022).

Alberto Guerreiro Ramos escreve sobre a *Patologia Social do Branco Brasileiro* em 1957, explicitando que “uma coisa é o negro-tema; outra, o negro vida” e que a sociologia/antropologia brasileira tem mais atrapalhado do que contribuído com os estudos étnico-raciais, que para dominar o colonizador branco criou mecanismos de dominação psicológica e simbólica que precisam continuamente ser reafirmadas, e que tematizar o negro é um desses mecanismos que retira, supostamente, sua agência. O autor aponta também que, para garantir a espoliação, a minoria dominante (branca) de origem europeia recorreu não somente à força e violência, mas a pseudojustificações, estereótipos e processos de “suporte psicológico” para a espoliação, como a reafirmação repetida de desqualificações variadas em relação às populações negras. O autor segue sua formulação configurando o que ele chama de “patologia social do branco brasileiro”, sendo este um sujeito que tem um problema de “psicologia coletiva”, que o faz tentar sistematicamente disfarçar sua condição étnico-racial (brancos que por meio de mecanismos diversos, esforçam-se para afastar-se do “polo negativo” oposto ao seu, onde está alocado o sujeito negro).

Outras obras seguem tensionando o mito da democracia racial nas décadas de 1950 e 1960, Clóvis Moura e Florestan Fernandes são autores marcantes, dentre outros. O Teatro Experimental do Negro, idealizado por Abdias do Nascimento, já atuava, colocando em cena a agência negra que Guerreiro Ramos afirmava, dando continuidade incessante a linguagens de liberdade frente agendas sistemáticas de reprodução do racismo no Brasil.

Apesar dos esforços de ocultamento do sintoma (racismo), como Lélia nos aponta, o branco brasileiro teve que despender esforço na reprodução do mito da

democracia racial frente as denúncias continuadas de pessoas e movimentos negros. Ainda assim, na contemporaneidade, aposto que ainda somos afetadas e afetados (nós brancos, destacadamente), sobremaneira, por este mito, o que se revela na resistência de compreensão que continua a afirmar o racismo como um problema setorizado, um “recorte” ou uma pauta “identitária”, uma resistência em compreender, como Charles Mills já nos apontou, uma insistência ignorante que se atrela à manutenção de bens materiais, simbólicos e de poder.

4.1 Ignorância branca, não saber e não saber não saber: reatividade e fragilidade

Fazendo uso dos conceitos de Hipócrates, no Brasil, o racismo ainda é visto como *doxa*, ou seja, uma questão de opinião, ou no bom português, como puro “achismo”. Quantas vezes uma situação abertamente racista não foi interpretada como “não foi bem assim”, “a intenção não era essa” [...] (Santos, 2022, p.12)

O esforço desta tese consistiu em traduzir em palavras aquilo que mais tem me chamado atenção nos caminhos percorridos em instituições de formação em saúde e em Saúde Coletiva: cenas que ou eu produzi, me inseri ou assisti que refletiam formas desse não saber ativo sobre as relações raciais, por parte de atores brancos. Cenas que diziam sobre formas de operação da branquitude. Essa demanda me apareceu, como já apontei, após o início de um processo de letramento racial marcadamente em 2016 e 2017. Mas algo me deixa surpresa: eu iniciei a graduação em enfermagem já com interesse na área de saúde pública (como eu entendia na época) e fui logo fazer iniciação científica no departamento de Saúde Coletiva. Desde, então, minha vida acadêmica foi se desenvolvendo com envolvimento em diversas frentes. Percebo que acessei diferentes conteúdos fundamentais para compreensão acerca das formas de adoecimento da população e sobre promoção de sua saúde, mas o conteúdo sobre como o racismo estrutura as relações, desigualdades e saúde eu acessei fora do ambiente acadêmico.

Parece-me que mesmo com produções e esforços tão didáticos (como os de Lélia Gonzalez e Ynaê Lopes, aqui apresentados), que nos apontam a relevância de compreender as formas de operar do racismo para se compreender o Brasil, no meu itinerário formativo os currículos reproduziram uma forma de ler a história e as

relações sociais de maneira a apagar os processos e modos de reprodução das desigualdades raciais, que são variados. No meu percurso de vida, também não fui tensionada a pensar sobre o assunto, ou, se fui, consegui ignorar e continuar protegendo meu sintoma. Lembro que, no período do ensino médio, fiz curso técnico de enfermagem e quando fui buscar o diploma deste curso, junto com meu pai, que precisava acertar umas taxas atrasadas, a atendente nos disse com um sorriso: “essa vai dar certo, vai conseguir emprego rapinho, tão linda, branquinha”. Eu fiquei confusa, achei aquilo deslocado e sem sentido, já meu pai ficou com raiva, visivelmente incomodado. Essa, provavelmente, foi só mais uma de muitas outras cenas das quais não lembro por terem sido “naturais”, mas que apontam o privilégio de raça, e que eu, por não ter letramento acerca de como este privilégio opera, tomei por naturais, ou no máximo “estranhas”. Naquela cena, eu não lembro de associar a minha “beleza/brancura” à facilidade em conseguir emprego. Meu pai, contudo, conseguiu e parece ter percebido o tom racista da colocação. Mais uma vez, precisei do olhar de alguém não branco para, no mínimo, estranhar uma cena racista.

Grada Kilomba (2019) afirma que para cada pessoa vitimada por um ato racista, existe um outro sujeito produtor daquela ação e mesmo algum nível de coesão social que permite com que aquela reencenação da cena colonial se produza. Ou seja, para além do foco sobre uma ação individual se pode compreender como institucionalmente produzimos e reproduzimos decisões, modos de fazer, legais ou ilegais, ditos ou não ditos, mas que são variados e vão compondo essa engrenagem de fazer funcionar o racismo – ou seja, uma amplitude de atores, institucionalidades e pactuações (como já ensinou Cida Bento) dedicados a seu funcionamento. Ser capaz de fazer a leitura de funcionamento dessa engrenagem exige ferramental crítico.

Barbara Applebaum (2016) aponta a complexidade destas leituras no sentido de não enquadrar as possíveis interpretações num individualismo. Ao dialogar com outra autora Cynthia Kaufman, Barbara aborda por que, por exemplo, normalmente pessoas brancas não são seguidas em lojas, no sentido de que, para que essa cena não aconteça, produz-se, socialmente e, anteriormente, à cena, uma presunção de integridade moral branca, sua inocência é presumida, baseada nos tantos estereótipos aqui já abordados, especialmente aqueles voltados à violência e criminalidade, na eugenia. Segundo a autora, há necessidade de interpretar essa cena da “não perseguição branca” não só por essa construção sócio-histórica prévia,

mas também compreender que ela é necessariamente relacional, ou seja, no contexto sistêmico mais amplo, compreender brancos como inofensivos depende da construção de negros como moralmente suspeitos (Applebaum, 2016).

A autora fala, ainda, sobre a insuficiência de processos pedagógicos para essa leitura que enfatizem o individual e encorajem soluções para superar a injustiça racial e destaquem, apenas, o aumento da consciência pessoal, não havendo esforços que envolvam medidas contra a injustiça racial. Ao focar na conscientização pessoal, normalmente a confissão e renúncia ao privilégio se tornam uma maneira de fazer brancos se sentirem confortáveis com sua branquitude, restaurando o senso de bondade moral dos brancos. Cida Bento, em diversas aulas, discorre sobre isso: quando falamos em racismo e branquitude, falamos sobre aqueles que devem e aqueles que tem a receber, pois há herdeiros da escravidão: brancos e negros e indígenas e, os primeiros, devem aos segundos de maneira sistêmica, algo que só se conquista com reparação coletiva: há dívidas a pagar.

Precisamos, contudo, de nos capacitar a produzir essas leituras. Mas como alerta Mills (2023, p.39), “a falta de conceitos apropriados pode impedir a aprendizagem, interferir na memória, bloquear referências, obstruir explicações e perpetuar problemas, de forma que somos frequentemente incapazes de enxergar como o mundo é, de fato, governado por pessoas brancas. Assim, enxergamos os efeitos deletérios de seu modelo político econômico, o capitalismo, porém, com mais dificuldade, sua orientação supremacista branca.

Ressalto que verso a partir de e sobre um lugar privilegiado para produção de conhecimento e reflexão, um campo propenso a mudanças paradigmáticas, com potencial na participação e constituição de uma transição epistemológica que nos ofereça bases para transformações necessárias (Paim; Almeida-Filho, 2023). Essa afirmação não é um esforço retórico, a história é patente: o SUS só existe devido a esse esforço crítico do campo e se produz por meio de uma luta árdua de muitas e muitos atores que disputaram as rédeas de um Estado brasileiro num molde democrático pós ditadura, o que naquele momento histórico era um avanço inenarrável. Quem lá estava desconfiava dos limites para execução da democracia em sua expressão fidedigna. A aposta era justa e louvável diante das perversões do modelo de gestão da vida social, política e econômica durante ditadura. Nasce, assim, o SUS como uma proposta de base marxista cheia de nuances e análises (Paim, 2018; Stotz, 2019; Dantas, 2017). Aqui interessa destacar que de, fato, o SUS

é uma expressão do esforço crítico e político do campo dentro de um espectro de defesa da saúde como direito social, no bojo de um projeto liberal que ecoa no Brasil. Sabemos a diferença que faz a existência de um sistema público de saúde, principalmente após as experiências da pandemia de COVID-19. Ter um sistema de saúde público, mudou o cenário do país e contribuiu para diminuição de tantas desigualdades em saúde, o que já foi mais que observado e evidenciado. O teor contra-hegemônico do SUS é vigente e ilustrado pelos contínuos ataques que sofre por ser um projeto de afronta à indústria da saúde e sua negociação da saúde como mercadoria.

Fazer as indagações seguintes não busca negar nenhuma dessas conquistas decerto contra-hegemônicas mas, pelo contrário, identificar empecilhos a uma efetivação radical do direito à saúde, onde ninguém fique fora da gramática de direito. Assim, parece relevante buscar compreender de que maneira, podemos, no campo, estar despotencializando a crítica sobre como racismo e branquitude operam? Como seria possível para um campo comprometido com a promoção da saúde, produzi-lo sem tocar nos marcos de traumas fundamentais da sociabilidade que buscaram impedir ou limitar a fala e promover desumanização? Como produzir saúde sem a fala como mecanismo de reparação e promoção da saúde? São questões que têm relação não só com a efetivação do SUS, mas têm sido feitas também no âmbito internacional sobre as possibilidades de descolonização da saúde pública, coletiva e global. Todas que, apesar de conceitualmente diferentes, tem suas relações com o nascimento das ações de saúde pública enraizadamente coloniais.

Ao questionar se a saúde global sobreviveria a sua descolonização, Seye Abimbola (2020) ressalta que a supremacia que se manifesta na saúde global não é peculiar à área, mas está entranhada no tecido dos sistemas sociais e políticos e, assim, a supremacia recria as desigualdades que a saúde global busca dismantelar (Abimbola; Pai, 2020). Esta é uma contradição fundante das experiências como a do Brasil, na qual se aposta na construção de um forte instrumento de garantia de direito social dentro de um modo de produção liberal e supremacista branco, um modo avesso à equidade e justiça que se pretende alcançar, tendo saúde como agenda estratégica. A supremacia se manifesta no modo como as organizações de saúde global operam, em quem as dirige, onde estão localizadas, quem controla os recursos, quem define a agenda e cujas opiniões, histórias e conhecimentos são reconhecidos. Essa supremacia tem sido perceptível na persistente

desconsideração do conhecimento local e indígena, na pretensão de conhecimento, na recusa em aprender com lugares e pessoas, muitas vezes, considerados "inferiores" e na falha em reconhecer que há muitas formas de ser e fazer.

As mudanças necessárias parecem demandar o acionamento de outra racionalidade, fora daquela que naturaliza a barbárie do silenciamento da diferença racial, que, ao nos possibilitar pensar num mundo de narrativas diversas, e logo, diversas cosmologias, que nos permita pensar soluções de cura e de promoção da saúde não apenas para populações historicamente subalternizadas, mas para toda a comunidade humana. O mundo ordenado pela supremacia branca tem garantido radicalmente aos brancos privilégios materiais, subjetivos e simbólicos mas é, sem dúvida, um mundo ordenado por uma violência e, por isso, é adoecedor para todas as pessoas. Isso nos têm apontado há tempos Frantz Fanon (2008), Aimé Césaire (2020) e, também, Cida Bento (2023): o pacto narcísico é um pacto também de morte, no sentido de que é uma sociedade toda totalmente desumanizada e desfigurada por um grupo que quer se manter no poder a qualquer preço, cada vez mais assustado com a ampliação das vozes que apontam a branquitude (Diangelo; Bento; Amparo, 2023).

Temos (como campo) reproduzido uma criticidade no limite da neurose cultural brasileira? Trabalhando na ocultação de nosso sintoma? Vejamos algumas possíveis expressões deste processo.

Segundo Robin DiAngelo (2018) Fragilidade Branca é um estado em que, até mesmo, uma quantidade mínima de estresse racial se torna intolerável, desencadeando uma série de movimentos defensivos por parte de pessoas brancas. É preciso como ela dialoga com a proteção do ego que Lélia, Grada e Cida constroem, ou seja, sobre como o branco precisa acionar mecanismos reativos para se proteger o ego, por meio da projeção.

Segundo Robin, nessas situações, brancos vão produzindo uma pressão para que se mantenha um conteúdo confortável e palatável para eles, de forma que não sejam convidados a uma responsabilização e centralidade. De forma que, se em um evento aborda-se diretamente o racismo e o privilégio dos brancos, as respostas comuns dos brancos incluem raiva, isolamento, incapacidade emocional, culpa, discussão e dissonância cognitiva (o que reforça o direcionamento para que os facilitadores evitem abordar diretamente o racismo). Assim, brancos geralmente não sabem como reagir de maneira construtiva, e comumente

reproduzem uma reatividade desproporcional. Para além dos mecanismos psíquicos aqui já explicados por Lélia, Grada e Cida Bento, Robin Diangelo (2018) aponta que isso também se justifica porque, normalmente, brancos não tiveram a necessidade de construir as habilidades cognitivas ou afetivas ou desenvolver a resistência que permitiria o engajamento construtivo sobre desigualdades raciais. Vivem de maneira segregada em seus bairros, empresas, escolas etc., a salvo dos espaços onde a questão racial seria relevante e, assim, se colocam como quem “não tem nada a ver com isso”.

Assim, em geral, os brancos sentem-se à vontade para ignorar essas perspectivas quando têm a oportunidade de exercer a humildade de reconhecer que não estão familiarizados com a temática, refletir mais sobre elas ou buscar mais informações (Diangelo, 2018), o que normalmente fariam com relação a outros assuntos, e/ou principalmente se o interlocutor compartilha dos símbolos de poder que associados à identidade racial branca, agregam a valoração de poder como o próprio status acadêmico.

Em um congresso da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), realizado em 2023, na UFPE, Cida Bento foi convidada para participar de um Grande Debate. Entendi que esse era um momento privilegiado do evento com convidadas de prestígio, abordando temas centrais para o que se propusera o congresso. Os grandes debates aconteciam, inclusive, no maior espaço dedicado ao congresso, um teatro externo em concha. Assim, o convite de Bento era uma oportunidade de escuta a nós (público em geral, mas especialmente brancos com nossas ignorâncias quase cronificadas). Apesar de ter sido alocada num lugar de prestígio do congresso, a autora foi submetida a uma sequência de atos característicos do atuar da branquitude, aqui já apontados por Robin D'Angelo e pela própria Cida, revelando as formas de rearticulação da identidade branca em práticas racistas, até mesmo em situações em que se tenta favorecer o debate sobre como a branquitude opera. A programação garantiu a presença de Cida, mas a mediação foi a expressão da branquitude em ato. Garantiu-se o espaço, mas não se sustentou uma ética antirracista.

O mediador do debate, professor universitário branco, abriu a mesa com uma introdução longa, na qual falou das demandas em articular os estudos da decolonialidade com a questão da saúde do SUS e das políticas sanitárias, sobre como não se avança essa questão e que ele gostaria de aprofundar, falou sobre uma

nova “colonização planetária”, novas formas de consumo, nova colonização digital, nova colonização verde, e que a **crítica à colonização não deveria ficar como uma questão abstrata**, mas **contar com ações concretas** e articular a crítica da decolonialidade das **identitárias**, das políticas e **práticas identitárias** com a questão da crítica da descolonização das políticas públicas e, ainda, que a descolonização no SUS tem que considerar os **atores identitários**, os movimentos identitários e as políticas públicas. Parece que o mediador já começa fazendo recomendações, pois se sentiu à vontade para isso: tomar tempo potencial de fala das convidadas e abordar temas que elas dominam, mas sem profundidade ou acurácia. Sabe-se que a função da mediação consiste em fazer uma breve introdução ao debate. Contudo, ficou evidente na primeira fala do mediador como alguns temas por ele citados revelam vícios de desconhecimento e reprodução rasa acerca de temas complexos, como a repetição de “práticas identitárias”, modo de argumentação que revela uma compreensão estanque e incompleta sobre como marcadores de raça, gênero, território etc., operam, enquadrando-os como um “recorte” ou mesmo, como questões de populações “específicas”, e não como marcadores que se produzem sócio-historicamente engendrados às formas de reprodução da vida social, não sendo, em nenhuma medida, estanques ou questões concernentes a populações “específicas”, mas que operam em todos os corpos e na relação entre corpos, história e sociedade, esquema de produção no qual o marcador branco também não pode ser excluído. A plateia estava cheia e como o mediador se estendeu na sua introdução, percebeu-se no público murmúrios e remexos de corpos incomodados, uma impaciência coletiva para ouvir logo as convidadas. Esse incômodo retornou em várias partes do debate e por isso já lhe situo que já começa neste momento inicial.

Após sua introdução, o mediador precisou checar o nome de Cida Bento em um papel para convidá-la ao centro do palco. Será que ele esqueceu o nome dela? Isso pode realmente acontecer, uma falha possível a qualquer ser humano, a falha de memória. Ou foi esse esquecimento um despreparo para o debate, que já era evidente desde as primeiras abordagens por ele feitas?

Cida Bento começou sua fala se desculpando, dizendo que muito infelizmente não poderia ficar no congresso e na cidade o tempo que gostaria, pois, uma pessoa sua havia sido internada em São Paulo e ela teria que adiantar seu retorno, estava, inclusive, com as malas na UFPE. Depois disso, Cida ressaltou que apesar desta

preocupação que ela estava passando, ela havia decidido participar do debate devido à importância da Abrasco, do tema do congresso e do momento político de reconstrução em curso. Escrevendo este texto e lembrando desta mesa com Cida, associei imediatamente esta fala de Cida com Diangelo (2018), quando ela discorre sobre a humildade como uma ferramenta do aprender. Cida foi muito humilde, expôs ali sua dor e dificuldade do momento, mas reafirmou um compromisso ético, mesmo depois de uma introdução que abordou temas de estudo dela de maneira irresponsável. Cida foi convidada para falar sobre um tema e nos ensinou, também, sobre outros.

Cida começou dizendo que a intelectualidade negra, a qual ela orgulhosamente pertence, nunca teve como não escrever sobre descolonização, equidade e justiça. Na minha leitura, já adiantou aqui uma resposta à introdução precária feita pelo mediador, visto que os temas que ele tentou chamar atenção de maneira rasa ou com recomendações simplistas, já são de herança ancestral para Cida, inevitavelmente.

Kehinde, de Ana Maria Gonçalves, aproveita a oportunidade quando a filha dos donos da Fazenda, Maria Clara, também uma criança de mais ou menos sua idade, passa a receber aulas em casa do professor Fatumbi, um homem negro. No conto, ele vai se tornar não só quem alfabetizou Kehinde mas também um grande amigo, que compartilhará com ela elaboração e execução da Revolta dos Malês. Quando ouvi Cida falar sobre essa “não oportunidade” de “não pensar” e não escrever sobre descolonização, equidade e justiça, lembrei desta cena de Kehinde e Fatumbi:

As aulas eram dadas na biblioteca [...] fiquei feliz por poder assistir às aulas na qualidade de acompanhante da sinhazinha, e tratei de aproveitar muito bem a oportunidade. Ela nunca estava muito interessada, e o Fatumbi tinha que chamar a atenção dela diversas vezes, como se ele fosse branco e ela fosse preta, motivo que me fez brigar com ele, pois eu achava que ninguém podia falar daquele jeito com a nossa sinhazinha. Mas depois entendi que ele tinha razão, que se ela não quisesse aprender por bem, que fosse por mal. Acho que foi por isso que comecei a admirá-lo, o primeiro preto que vi tratando branco como um igual.

Enquanto a sinhazinha Maria Clara copiava as letras e os números que o Fatumbi desenhava no quadro-negro, eu fazia a mesma coisa com o dedo, usando o chão como caderno. Eu também repetia cada letra que ele falava em voz alta, junto com a sinhazinha, sentindo os sons delas se unirem para formar as palavras. Ele logo percebeu o meu interesse e achei que fosse ficar bravo, mas não; até quase sorriu e passou a olhar mais vezes para mim, como se eu fosse aluna da mesma importância que a sinhazinha (Gonçalves, 2019, p. 92-93).

Para Kehinde, alfabetizar-se parece estar relacionado com uma reafirmação de sua existência, sistematicamente negada. E ela tenta aprender como se sua vida dependesse daquilo, porque dependia mesmo, ao menos uma vida na qual ela tivesse maior capacidade de agência. Lembro de Lélia, novamente, em entrevista⁴, dizendo que negros têm de aprender a lidar com o racismo desde a infância, a andar com documentos, saber se defender etc. Ou seja, um saber compulsório, que nós brancos, por outro lado aprendemos a ignorar, adquirindo uma espécie de letramento racial às avessas: aquele que naturaliza o racismo, desracializa a identidade branca e seus efeitos deletérios, ao mesmo tempo que impõe ao “outro racializado” a necessidade de aprender a se proteger de nós.

Ruth Frankenberg (2004) aponta que, para pessoas racializadas como o “outro” na modernidade, a branquitude sempre foi visível, é uma demanda pela defesa de suas vidas, entender seus mecanismos para proteger-se. As formas de privilégio branco podem, eventualmente, passar despercebidos para aqueles que se beneficiam delas, mas, para aqueles que não se beneficiam, a branquitude é, frequentemente, de forma flagrante e, dolorosamente, onipresente (Applebaum, 2016).

No Grande Debate do congresso, Cida Bento é interpelada por aplausos algumas vezes, o que sinaliza receptividade a sua fala e escuta atenta de muitos ali presentes. Ela segue falando de seus trabalhos sobre a herança branca da escravidão, que durou quase 400 anos num país de 524 anos. Ressalta que “quando ela ouve falar das **pautas femininas e negras como identitárias ela sempre diz que branquitude não é transparência**”. Daí, explica, mais uma vez, e didaticamente, como brancos também vêm se articulando por meio de uma identidade racial que é invisibilizada como identitária, numa agenda articulada. Depois, ela aborda maneiras para promover diversidade nas instituições, práticas que tem trabalhado por anos, como diagnósticos institucionais, estabelecimento de métricas, monitoramento, etc. Termina dizendo que “como é disciplinada vai caminhar para o fim fala”. Antes de iniciar a fala pudemos ver que ela levou um cronômetro para o púlpito, e disse ao facilitador que tomaria cuidado com o tempo, para não ultrapassar. Ao fazê-lo, demonstra-nos que tem o que dizer, mas também

⁴ Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=T9C942D3EUI> > Acesso em 06 agosto, 2024.

quer ouvir, dialogar, e não monopolizar o tempo de fala, e, na minha leitura, já oportuniza ao mediador um entendimento sobre os limites do tempo de fala dele.

O microfone retornou para o mediador que antes de abrir para contribuições voltou confortavelmente a falar, revelando um descuido com o tempo, ao contrário do que fez Cida. Disse que havia gostado muito da discussão sobre institucionalidade, que ele já tinha falado um pouco sobre isso. Ressaltou a participação democrática e falou, novamente, em grupos identitários quilombolas, mulheres, negros, e sobre os pobres brancos, que “a gente muitas vezes não fala sobre os pobres brancos que estão aqui desde a colonização”, que existem vários grupos e segmentos que são invisibilizados.

Neste texto já falei como, em um texto de entrevista, a própria Cida comenta que lembra sobre a “primeira matéria feita nos tempos das cotas, há mais de dez anos, em que um dos nossos maiores jornais uma manchete perguntava: “E os nossos 19 milhões de brancos pobres?”. Foi a primeira vez que ela viu explicitamente a reivindicação desse lugar de branco: esse branco universal que, de repente, se coloca como branco em resposta ao negro (Diangelo; Bento; Amparo, 2023). É impressionante, no mínimo, que justamente numa mesa que Cida é a convidada, surja, novamente, alguma afirmação sobre a “relevância de se olhar para os brancos pobres”, reafirmando novamente uma ignorância, fragilidade e reatividade brancas.

O mediador adicionou, ainda, que a crítica decolonial não pode ser só voltada para mobilização da vida social local ou dos grupos identitários, mas para transformação de políticas públicas. A fala traz outros pontos e se estende, evidentemente, mais que o necessário. Naquele momento, a plateia estava incomodada, fazendo burburinhos, refletindo impaciência sobre aquela fala estendida. Quando se oportunizou a contribuição da plateia, a segunda mulher (negra) que pegou o microfone, cumprimentou Cida dizendo: “pra gente é uma honra ter Cida aqui”. Eu lembro de sentir um grande alívio quando aquela moça disse essas palavras. Cida estava ali naquele espaço sustentando o incômodo da preocupação de um ente querido internado, enfrentando um ambiente acadêmico que se sabe ser ainda violento em vários sentidos para corpos como o dela e nos dando mais uma oportunidade pedagógica de aprender sobre branquitude e temas por ela estudados com profundidade, como branquitude como conceito, como agenda identitária, sobre o marcador racial articulado com classe, sobre maneiras de efetivação de agendas

de diversidade em instituições e políticas, temas que foram colocados de maneira superficial e reativa pela mediação.

Robin Diangelo (2018), aponta que o conhecimento que aborda e explica como raça organiza a vida social, inclusive a dos brancos, são muitas vezes banalizadas e combatidas com trivialidades simplistas, como disse também Ynaê Lopes dos Santos, sobre, no Brasil o racismo ser abordado como uma mera questão de opinião. Robin, aponta, ainda, que é comum que nós, brancos, busquemos afirmar que discordamos de perspectivas que desafiam nossa visão de mundo, quando, na verdade, sequer entendemos a perspectiva que está sendo apresentada, ou pior que isso, não conseguimos nos indagar nosso não saber sobre aquilo e elaborar boas perguntas que possam ser úteis ao avanço da compreensão. Assim, confundimos não entender ou não saber elaborar perguntas com não concordar. Essa arrogância racial, somada à necessidade de conforto racial, também faz com que brancos insistam que as pessoas não brancas expliquem o racismo branco da maneira "certa", "mais didática" e, por vezes, até "mais pacífica". Atuando ativamente, a ignorância branca é sustentada através de estratégias discursivas de negação que impedem os brancos de ouvir o que as pessoas negras estão tentando lhes dizer (Applebaum, 2016) É comum, então, que pessoas brancas apostem numa defensiva que afirma sua posição individual "não racista", ou seja: "se você sugerir que sou racista só por eu ser branco ou branca em uma sociedade que está estruturada hierarquicamente baseada em raça, na minha cabeça, você está questionando o meu caráter moral, e agora eu tenho que defender o meu caráter moral" (Diangelo; Bento; Amparo, 2023).

Barbara Applebaum (2016) aponta que um problema relacionado ao limitar o conceito de racismo ao pensamento e comportamento individual: se não se reconhecer o racismo como um sistema de privilégios produzido por uma rede interligada de práticas institucionais, culturais e individuais, o racismo pode ser reduzido apenas ao comportamento "ruim" de indivíduos específicos, que precisam ser removidos ou reabilitados, enquanto o sistema no qual esses indivíduos estão inseridos pode permanecer incólume. No entanto, o ponto não é se alguém é uma "boa ou má pessoa". As perguntas relevantes deveriam ser quais são as maneiras pelas quais se está implicado na manutenção da supremacia branca, frequentemente sem perceber? Como se beneficiar do sistema torna alguém cúmplice na perpetuação da supremacia branca? Tem se observado que pessoas

brancas reproduzem e mantêm práticas racistas mesmo quando, e especialmente quando, acreditam que o que estão fazendo é moralmente bom.

Um outro cenário da minha trajetória interpelado por essa forma de funcionar da branquitude foi observado mediante a proposição do tema do Trabalho de Conclusão de Residência (TCR), produzido por mim e por minha equipe de residentes em 2016 e 2017. Houve estranhamento de muitos atores brancos perante a ideia de abordar “racismo, gênero, saúde da mulher e interseccionalidade”. Não foram raros os comentários sobre o tema ser “polêmico”, sobre “ser difícil escrever sobre”, pois “não há produção e não há quem referenciar”, sobre “haver temas mais relevantes”, que “o tema era risível”. Enfim, toda sorte de impasses. No território que trabalhávamos era urgente a abordagem do racismo, pois ali sua expressão era a mais perversa, do extremo da necropolítica aqui já explicada por Achille Mbembe: o da perda precoce de vidas de jovens negros, assassinados pela política. De um lado, no território, dialogávamos com o saber das Mães de Manguinhos, mulheres negras que tiveram que desenvolver maneiras diversas de incidência política, produção de conhecimentos variados para proteger a memória de seus filhos e lutar por justiça. De outro lado, tínhamos o tema do racismo e saúde diminuído, interdito. Apontar o racismo como estrutural pareceu, muitas vezes, algo novo, surpreendente e muito difícil. Reconhecer nossas instituições como institucionalmente racistas e sexistas parecia uma violência e as reações eram de estranhamento, incômodo e de defensiva frente a esta afirmação. A epistemologia da ignorância de Mills nos possibilita ler essa reação branca expressa numa ignorância que afeta não apenas o que acreditamos, mas como elencamos temas e sujeitos do conhecimento como respeitáveis, que devem ou não ser incluídos. A mesma desatenção, desrespeito com o tema, abordagem simplória e checagem do nome da convidada no papel, teriam acontecido se o membro da mesa no congresso aqui já citado, fosse um homem branco abordando alguma outra temática do campo?

Reatividade e fragilidade (Robin, 2018) são reafirmações da nossa neurose cultural que vão reencenando o passado colonial (Kilomba, 2019). Enquanto intelectual mulher negra e mãe, Souza (2019) esmiúça a experiência de deslegitimação do seu lugar de produtora de conhecimento no espaço acadêmico de uma pós-graduação em Saúde Coletiva, ao produzir trabalho que tinha como foco seu saber-corpo. Em seu texto, a autora fala sobre o processo de silenciamento e epistemicídios que são produzidos a partir da negação dos corpos subalternizados

como produtores de conhecimento. O caráter racista e sexista intrínseco fica evidente quando uma estudante do doutorado entra no curso com o desejo de estudar um tema a partir do seu corpo marcado pelas diversas estruturas de opressão e esse desejo é, violentamente, rechaçado. Segundo a autora, ao ocupar o espaço que foi construído pelo homem branco, sendo uma mulher negra, somente lhe são oferecidas duas opções: ou você embranquece e se encaixa no modelo de produção de conhecimento instituído ou você desiste do curso.

Flávia Souza (2019) exemplifica como precisamos exercitar compreender a engrenagem de produção do racismo nos cenários de formação em Saúde Coletiva, com a inclusão necessária de como estamos contribuindo para uma construção prévia sobre “quem é o sujeito” corpo do conhecimento, como construímos essa validação antes de Flávia acessar o curso e ter que lidar com seus efeitos deletérios – há todo esse arcabouço sendo produzido e mantido antes da entrada dela no curso, de tantas variadas formas. Escrever esse trecho me lembrou uma fala da Cida Bento na III Expo Internacional Dia da Consciência Negra, em 2023, em São Paulo. Ela falou sobre a importância da cura pela fala, para todos (ela é psicóloga), mas especialmente para esses grupos nos quais a fala foi sistematicamente suprimida. Fala como reparação e cura.

O principal desafio ético-político-epistemológico trazido pela razão decolonial é a consciência da geopolítica do conhecimento, a partir da qual se trata de rejeitar a crença iluminista na transparência da linguagem em prol de uma fratura epistemológica capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora tanto no campo discursivo como na esfera da ação, assumindo a impossibilidade de qualquer ciência falar em nome de coletividades heterogêneas e multifacetadas mas a premência de se insurgir contra quaisquer estruturas de poder e opressão que silenciem alguém. A denúncia da geopolítica do conhecimento é condição de afirmação, dentre outros, também da América Latina, ou melhor, da América Indo-Afro-Latina como lócus de enunciação (Miglievich-Ribeiro, 2014, p. 77-78)

Ler Flávia Souza (2019), lembrar a mesa do congresso e rememorar desses impasses com o TCR me remeteu aos trechos desta tese nos quais eu destaquei à luz de Grada Kilomba e Ana Maria Gonçalves a relevância do controle da boca e da fala na efetivação do projeto colonial, de colonialismo à colonialidade, no sentido do controle do discurso e da produção do conhecimento, um medo do que este “outro” teria a dizer. A esta altura do texto, já tivemos indícios que nos ajudam a interpretar esse fenômeno: a proteção do ego, o afastamento do sintoma (racismo), a proteção da manutenção de bens materiais herdados de espoliação, a ficção branca de

superioridade. Esses modos de funcionamento da branquitude, produzem-se no dia a dia, contudo, de maneira a performar naturalidade de forma que análises de seu funcionamento parecem demandar esmiuçá-las.

Tem sido comum no meu percurso profissional e acadêmico uma patente abordagem da questão racial por pessoas brancas com pouca propriedade, como Ynaê Lopes já trouxe aqui, como se fosse uma mera questão de opinião, ou mesmo como um “recorte”, ou “pauta identitária”. Parece haver uma insistente dificuldade em abdicar do protagonismo de fala, o que me remete às cenas de silenciamento e controle da boca, aqui abordadas, que vão reproduzindo um exercício exclusivo do poder epistêmico, mantendo, assim, seus privilégios e ganhos simbólicos e materiais.

Parece haver uma urgência de um processo de letramento racial mais amplo no campo, em que brancos se incluam com responsabilização sobre seu processo pedagógico. Isto significa não produzir uma sistemática e continuada demanda de que pessoas não brancas forneçam materiais e momentos pedagógicos, reproduzindo uma prática extrativista, e no limite, racista, pois exige-se, novamente, que “o outro” nos sirva, com conhecimento e paciência.

Da mesma forma urge a elaboração de agendas institucionais que alterem a relação de poder situada apenas em pessoas brancas, que avaliem, por exemplo, como temos implementado ações afirmativas e a inclusão de temáticas de história e cultura indígena, africana, afro-brasileira nos programas de formação em Saúde Coletiva. Sobre este último elemento, em especial, é importante observar como temos abordado e se temos sido capazes de compreender essas temáticas não com o objetivo de enquadrá-las como estanques ou “específicas” a esses povos, mas porque são temáticas necessárias a uma leitura complexa de Brasil e transversais a todas outras temáticas que abordamos e as compõe, inevitavelmente.

Esse proposto processo de letramento demanda do sujeito branco reconhecer um lugar de produção de conhecimento também situado, um *locus* de produção que é marcadamente branco, mas é possível a produção de quebras a esse modo de produzir opressões. Como já disse bell hooks (2019), citada no início desta tese, a crença é a de que a experiência informa não só os temas sobre os quais escrevemos e optamos por estudar, mas também o que escrevemos sobre estes temas e os juízos que fazemos e que a combinação do analítico com experimental constitui um modo de conhecimento. Assim, há potência na experiência como ponto de vista a

partir do qual se possa fazer uma análise ou formular uma teoria e a experiência da branquitude, experiência também de ignorância e arrogância, que se revela de tantas formas e pode ser assim, estudada, compreendida e combatida.

Robin aponta que são as sutilezas, os assédios, as formas que se poderia negar – porque não são tão explícitas, e que pessoas brancas não devem perguntar se fazem parte desta construção racista, mas como fazem parte dela. E isso faz parte de um longo processo de vida. Não há um momento no qual esse processo se conclui, afirma a autora (Diangelo; Bento; Amparo, 2023). Como afirma Grada (Kilomba, 2019): “em vez de fazer a clássica pergunta moral “eu sou racista” e esperar uma resposta confortável, o *sujeito branco* deveria se perguntar: “Como eu posso dismantelar meu próprio racismo”? Tal pergunta, então, por si só, já inicia esse processo (p.46).

Como, contudo, reatualizamos maneiras de “não saber” sobre a realidade imposta pelo racismo? Brancos vem proferindo nos meios acadêmicos e em espaços de participação política a máxima de que “não posso falar sobre racismo, pois não tenho lugar de fala”, o que me lembra de Lélia, novamente:

Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. Na verdade, o texto em questão aponta para além do que pretende analisar. No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo (Gonzalez, 1984, p.232).

Essa afirmação sobre lugar de fala desapropriada revela um profundo não saber de si, da obra da autora Djamila Ribeiro que carrega o título *O que é lugar de fala*, e das demais autoras com quem ela dialoga em sua obra e que vêm construindo o lastro do conhecimento que Djamila organiza didaticamente em seu livro. Parece que com estas autoras (feministas negras) e com esta temática, pode-se optar pela abordagem como uma questão de opinião. Para Djamila: todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas na sociedade. O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus* social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente a constituição dos lugares de grupos subalternizados (Ribeiro, 2019). Ou seja, o branco tem lugar de fala, de quem (sujeito

histórico) produziu o racismo em seus moldes modernos na história e vem aprendendo a reproduzi-lo até a contemporaneidade. É muita demanda de fala, inclusive, posto que são práticas discursivas, institucionais e de poder variadas que são elencadas para esta sustentação.

Tem sido expressivo o uso errôneo do conceito de lugar de fala por atores brancos, para se esquivar, novamente, da responsabilização de falar, a partir de seu lugar de branco, sobre o racismo. Um desdobramento deste equívoco é a prática repetida em ambientes acadêmicos majoritariamente brancos em que convites são feitos a pessoas negras (desde eventos até em sala de aula) para falar sobre racismo, muitas vezes de maneira descuidada, reforçando, desta forma, esse lugar de “outro” analisável pelos seus sofrimentos e que sempre “representa o seu grupo racial”, imputando, assim, um constrangimento e uma objetificação, e logo, racismo.

Muito embora saibamos da importância das diversas narrativas de pessoas negras sobre o mundo, a vida, as relações, e o sofrimento, aqui ressalto quando esta demanda é feita por brancos no sentido de enquadrar novamente a pessoa num fetiche racista no mesmo momento em que tenta se livrar da responsabilidade de “abordar a temática do racismo”, só que de maneira desresponsabilizada e descomprometida com uma agenda antirracista. Escrever esse trecho me remete ao que foi escrito nesta tese acerca da demanda de “salvação” e “benevolência” que a branquitude no Brasil constrói no colonialismo em relação aos povos que submete à barbárie. Seria a sana inclusiva de maneira a não pensar o papel do branco nas relações raciais uma nova faceta de reprodução do mito da democracia racial? Um processo que inclui o tema do racismo, porém mais uma vez setorizando-o como um problema do “outro”, ao mesmo tempo que, de alguma forma expressa uma “benevolência” pois, afinal, este tema estaria finalmente sendo pautado por nós, brancos, que “ao dar abertura”, temos, “proporcionado sua inclusão”. A esta altura do texto já sabemos tratar-se de uma inversão, pois a temática tem sido empurrada para dentro da academia via esforços dos movimentos negros, a despeito da resistência branca. Escrever isso, levou-me diretamente à epígrafe de Lélia de seu texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”:

... Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente prá uma festa deles, dizendo que era prá gente também. Negócio de livro sobre a gente, a gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até prá sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos

gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi sentar lá na mesa. Só que tava cheia de gente que não deu prá gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinado um monte de coisa pro crioléu da platéia, que nem repararam que se apertasse um pouco até que dava prá abrir um espaçozinho e todo mundo sentar junto na mesa (Gonzalez, p. 223).

Lélia Gonzalez nos alerta de maneira didática no prefácio de seu texto como brancos repetidamente vêm promovendo um tipo de inclusão e feitichização do “outro” da modernidade e como desdobramento, na contemporaneidade. Assim, se produz e reproduz um protagonismo branco como uma expressão de sua identidade que nega o “outro” como sujeito de razão, o objetifica, e controla agendas que serão insuficientes, pois produzidas por uma racionalidade de escassez. Mas, como alertou Gurreiro Ramos (1957): uma coisa é o negro-tema, outra, o negro vida. O negro tem agência e não pode ser enquadrado em análises sobre uma suposta conceituação objetificadora do branco.

E sabemos o quanto, no campo, temos feito exercícios contínuos sobre as formas de produção e reprodução das desigualdades, em especial suas expressões em saúde, algo que exige ferramental teórico, disposição intelectual e investimento afetivo. Mesmo com toda diversidade colocada no campo, creio estarmos lidando, em sua maioria, com pessoas comprometidas com o exercício intelectual e político, e é por isso, inclusive, que nesta tese aposto que precisamos examinar como coletivamente produzimos as formas de interpretar a realidade, necessariamente, passando por como temos produzido leituras sobre os marcadores raciais, pois parece que essa leitura tem relação com temáticas que preferimos (brancos) nos proteger.

A insistente maneira como temos (brancos) articulado o não saber sobre a relevância das desigualdades raciais revelam um despedimento de esforço, mesmo que situado num certo “conforto cognitivo”, uma espécie de racionalidade branca que se organiza para manutenção do pacto narcísico orientando práticas e mecanismos próprios como avaliações de textos, composição de bancas, delimitação de bibliografias de concursos etc., de forma que bens materiais e simbólicos do nosso campo continuem circulando, majoritariamente, entre e para pessoas brancas. O curioso disso, que Cida Bento tanto ensina, é que um campo de ensejo emancipatório vai precisar necessariamente de maior diversidade para efetivação de seus objetivos, não por uma característica “essencial” desses sujeitos historicamente

subalternizados, como já vimos aqui com bell hooks, mas por potencialmente ofertarem uma outra matriz epistêmica que supere vícios do identitarismo branco e seu narcisismo.

Preocupada única e exclusivamente com a exploração de classe, a elite do 'progresso' lutou contra um difuso imperialismo de inimigos externos [...] sem adotar o mesmo tipo de empenho contra as dominações internas. No interior da saúde coletiva, é possível ainda encontrarmos velhos sanitaristas que decerto teriam sido capazes de doar a própria vida se preciso fosse em prol da RSB (aliás, como alguns o fizeram), ao mesmo tempo que são pessoalmente atravessados por condutas sexistas, elitistas e racistas; e curioso: quando, por exemplo, tenta-se discutir racismo estrutural e institucional, na maioria das vezes, ficam sinceramente ofendidos 'com tais acusações', especialmente 'posto que somos todos de esquerda' (Mendonça; Golçalves, 2019, p. 208).

Assim, parece relevante esmiuçar de que maneiras tão variadas aprendemos a naturalizar o racismo e não estranhar os currículos majoritariamente brancos, as instituições e seus apartheids raciais, o sofrimento que tantos estudantes negros e indígenas têm enfrentado nas instituições de ensino e seus relatos repetitivos sobre a sensação de “não pertencer” de ter que “provar a todo tempo que é capaz”. Ngozi Erondu, Dorothy Peprah e Mishal Khan (2020) relatam a demanda colocada pela London School of Hygiene and Tropical Medicine (LSHTM) a seus funcionários e alunos sobre a necessidade urgente de abordar as desigualdades raciais na instituição. Esse movimento da instituição não foi espontâneo, mas a partir de um tensionamento feito por meio de uma carta assinada por mais de 600 alunos, ex-alunos e funcionários, detalhando relatos pessoais e, às vezes, dolorosos de racismo sistêmico, assédio e discriminação.

Os autores ressaltam a contradição colocada pelo fato de que, publicamente, a LSHTM tem a missão de “melhorar a saúde em todo o mundo.” No entanto, foi fundada para fortalecer a dominação do Império Britânico e, em sua abertura em 1909, seu fundador, Patrick Manson, elogiou o Imperialismo Britânico e lamentou que o problema da África, assim como o da Ásia, fosse o fardo do homem branco. Em 2020, os grupos Decolonizing Global Health (DGH) da instituição e a rede Black Lives Matter (BLM) demandaram da LSHTM explicações sobre como sua história colonial não examinada tem continuidades nas políticas e práticas colonialistas de controle e influência por meio de ações, comportamentos, atitudes e crenças predominantemente inconscientes — modos de fazer que acabam por restringir oportunidades de carreira, parcerias de pesquisa e práticas de ensino. Na publicação

do texto, os grupos aguardavam ainda respostas institucionais (Erundu; Peprah; Khan, 2020).

De fato, à primeira vista, o campo da Saúde Pública parece estar intocado pelas formas de hierarquização racial colocadas na modernidade, dado que as palavras "global" e "pública" conotam uma universalidade da humanidade e dos interesses. Contudo, os termos "global" e "pública", estão fundamentados em ideias sobre o que é e o que significa ser humano a partir de uma visão eurocêntrica, excluindo os "outros" coloniais. Assim, inevitavelmente (re)produzem processos de "outramento" e desumanização. Os legados desses processos de desumanização têm como consequência o viés racial no manejo da dor, que está ligado a ideias de que pessoas negras têm "pele mais grossa" ou terminações nervosas menos sensíveis do que pessoas brancas, e que são menos propensas a sentir dor. Outro é o estereótipo "Perigo Amarelo", que caracteriza os chineses como portadores de doenças. Assim, há movimentos que demandam um processo de descolonização da saúde pública, tanto em nível epistêmico quanto **ontológico**. É necessário, então, abordar a falta de pluralismos ontológicos na conceituação da humanidade (que fundamenta o conceito), redefinir o que é e o que significa ser humano e reimaginar a humanidade no pluriversalmente. Isso deve necessariamente começar com uma desconstrução e desmontagem do conceito de humanidade, conforme atualmente concebido, a desconexão do Homem do humano e o desconforto com a concepção universalista ocidental hegemônica do humano que normaliza e super-representa o Homem burguês ocidental (Affun-Adegbulu; Adebulu, 2020).

A primeira vítima fatal por COVID-19 no Estado do Rio de Janeiro foi Cleonice Gonçalves, mulher negra, empregada doméstica de 63 anos que tinha diabetes e hipertensão. Morava na cidade Miguel Pereira, interior do Estado e trabalhava na zona sul da cidade do Rio de Janeiro, uma das localidades em que vive a elite da capital. A vítima da COVID-19 teve contato com a patroa, que havia estado na Itália, e que tinha convocado a empregada ao trabalho estando sintomática e antes mesmo do resultado do seu teste para COVID-19 sair, transmitindo-lhe a doença. A funcionária, passando mal, teve de requerer ajuda de sua família para se locomover de volta a sua cidade no interior, para ter atendimento médico. Não teve assistência como trabalhadora após estar doente e nem cuidado anterior para que não fosse infectada. Esse caso, infelizmente, retrata muito do que já foi trazido até aqui e como

se caracterizaria a pandemia, reforçando as desigualdades e o racismo, especialmente.

O manejo da pandemia revelou a reprodução, por parte de muitas políticas, de uma visão insuficiente, que não considera como as matrizes de opressão organizam os processos de adoecimento. A noção de simplesmente 'copiar e colar' estratégias, como bloqueios e medidas de distanciamento social, não funcionou, obviamente, em locais como dormitórios superlotados de trabalhadores migrantes, campos de refugiados, favelas urbanas ou em qualquer outro lugar onde pessoas em situação de subalternidade são forçadas a residir. Quando as pessoas no poder representam apenas aquelas com dominância social, as necessidades de saúde da maioria marginalizada inevitavelmente são negligenciadas (Büyüm *et al.*, 2020). Numa equivocada apropriação do conhecimento epidemiológico, as narrativas e decisões políticas produziram uma individualização da questão, retirando a perspectiva coletiva do adoecimento (Oliveira *et al.*, 2020)

Ao analisar a mortalidade por COVID-19 na cidade de São Paulo, Ribeiro *et al.* e demais autoras observaram que homens apresentaram um aumento de 84% na mortalidade por COVID-19 em comparação às mulheres. Taxas de mortalidade mais altas foram observadas para pretos (RR = 1,77, IC 95% 1,67-1,88) e pardos (RR = 1,42, 95% IC 1,37–1,47). Maior porcentagem de óbitos ocorridos em UBS ou UPAs foi observada em populações negras e podem estar relacionadas a barreiras no acesso à saúde. Resultados revelam desigualdades sociais marcantes na mortalidade por COVID-19 em São Paulo, expondo iniquidades estruturais da sociedade brasileira que não foram contempladas pela resposta governamental ao COVID-19. Sem uma resposta equitativa, a COVID-19 pôde exacerbar ainda mais as atuais desigualdades sociais em São Paulo (Ribeiro *et al.*, 2021). Ao analisar o Brasil, Prates (2021) e demais autores apontaram que homens negros morreram mais por Covid-19 do que homens brancos independente da ocupação, tanto no topo quanto na base do mercado de trabalho. Mulheres negras morrem mais do que todos os outros grupos (mulher branca, homens brancos e negros) na base do mercado de trabalho, independente da ocupação. Mulheres brancas morrem menos por Covid-19 que homens brancos nas profissões superiores, mas morrem mais nas ocupações da base do mercado de trabalho (Prates *et al.*, 2021)

Já temos acúmulos no campo sobre a determinação social da saúde, formas de rastrear, de compreender as associações de fatores e marcadores sociais como

adoecedores e/ou protetores da saúde e sobre como esses fatores e marcadores são forjados na realidade sócio-histórica, em especial, nos moldes do capitalismo, que orienta nosso modo de produção hegemônico, com resultados deletérios tão palpáveis para a saúde humana e global. Devemos isso ao campo da Saúde Coletiva, e em grande medida, especialmente, à Saúde Coletiva da Latino-América (Breilh, 2006; 2013; 2021; Laurell, 1976).

Justamente porque estes acúmulos teóricos têm nos orientado, sabemos que a consolidação de um modo de vida mais saudável, depende, em grande medida, de mudanças estruturais no modelo de produção e reprodução da vida, e como se relacionam com os modos de relação com o meio ambiente. Da mesma forma, sabemos que a consolidação de sistemas de saúde universais vem sendo estrangidos continuamente pelas amarras deste modelo de produção nefasto, que mercadoriza a saúde, o ambiente, e a vida.

Dessa forma, a gestão da pandemia e suas insuficiências precisam ser lidas numa complexidade que esta tese não dará conta. Aqui, busco fazer um apontamento, dentre tantos necessários sobre como, podemos, mesmo diante de uma disputa contra-hegemônica, que é a defesa da saúde como direito, reproduzir uma matriz de pensamento que se revela, em alguma medida, na construção de políticas insuficientes, inadequadas, e potencialmente violentas, no sentido reforçar nossa capacidade em visualizar que as matrizes de pensamento que utilizamos também, em alguma medida, reproduzem desigualdades e insuficiências. Entender que até onde edificamos a saúde como direito constitucional, como no Brasil, sempre houve formas de super precarização da vida de cidadãos entendidos, pela nossa racionalidade hegemônica, como fora do estatuto humano, bem como deterioração ou apropriação de seus territórios.

Büyüm e demais autores (2020) produzem algumas recomendações no sentido do aprimoramento de nossas ferramentas antirracistas e decoloniais, no campo da Saúde Coletiva e global: apresenta-se uma demanda por uma mudança de paradigma que seja capaz de repolitizar a saúde coletiva, pública e global ao fundamentá-la em uma estrutura de justiça em saúde, que reconheça como o colonialismo opera a partir de um capitalismo racializado e genderizado. Sem compreender e confrontar o impacto desses marcadores interligados na saúde, teremos intenções louváveis, mas ações insuficientes. Ou seja, essa mudança de paradigma que deve envolver indivíduos e instituições deve partir de um

reconhecimento de que saúde e doença não podem ser extraídas ou isoladas dos sistemas mais amplos de colonialidade. Fundamentalmente, essa mudança significa transformar os lugares de poder institucionais, ampliando a participação de atores diversos, diluindo a constituição de nossas instituições como representação de uma supremacia branca, em conjunto a uma agenda ética e política de efetivação do direito à saúde.

Espero que nessa altura do texto já tenhamos pistas de que essa transformação “à brasileira” apresenta demandas específicas, como o enfrentamento do mito da democracia racial no campo da Saúde Coletiva, um processo responsável de letramento racial pelos brancos que compõem o campo; o estabelecimento de agendas institucionais para aplicação de ações afirmativas e de métricas sobre seu funcionamento e qualidade de recepção e manutenção nas instituições daqueles que por essa via adentraram; a vigilância sobre quais são os principais referenciais utilizados e como eles tem nos ajudado a compreender as repercussões políticas e epistêmicas para um campo que pretende contribuir e construir a efetivação o direito à saúde, mas está, em alguma medida, preso às amarras de seu colonialismo fundamental, hoje, nos moldes da colonialidade. Contudo, temos evidências de que as amarras têm sido tensionadas e até rompidas. Veremos as seguir.

5 AS TANTAS PEDAGÓGICAS LINGUAGENS DE LIBERDADE

“só salva nossa vida quem rompe o pacto narcísico com ação”

“eu sou velha e posso dizer que a gente caminhou”

“o pacto vem sendo rompido”

Jurema Werneck em fala pública no 13º Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, em 2022,
Salvador.

As palavras de Jurema são marcantes e ditas no maior congresso do campo da Saúde Coletiva. Neste ensaio eu acionei lastros, um tanto insuficientes, por um lado, pois existem muitas outras vias possíveis e literaturas para acessar respostas para o que o texto propõe. E por outro lado, fui também um tanto pessimista, ao menos para quem tem por ensejo uma construção societária de equidade, baseada em solidariedade. Ainda por outro lado, chamei aqui Ivone Lara, Ynaê Lopes dos Santos, Jurema Werneck, Juliano Moreira, Maria Aparecida Bento, Lélia Gonzalez, e tantas outras que vão apontando caminhos, análises, e práticas, não só possíveis, mas também marcadamente originais, brasileiras. Não alcanço, nessa tese, as ricas elaborações que a também brasileira e suburbana carioca, Denise Ferreira da Silva, vem fazendo para pensar outras possibilidades de mundo, que também valem a consulta.

Ynaê Lopes dos Santos nos remete ao adinkra *Mate Masie*, um símbolo que se refere à sabedoria, conhecimento e prudência que tem o sentido de “o que eu ouço, eu entendo”. Destaca que, quando se examina a história do racismo, se observa que sempre se produziram formas variadas de resistências e lutas contra esse sistema de poder. E que é necessário escutar para aprender essa história complexa, polifônica e disputada. “Se temos 500 anos de racismo, temos a mesma quantidade de anos de combate a ele”. E daí, a demanda de aprimorar a escuta para aprender com as histórias, tantas vezes apagadas (Santos, 2022). Contudo, procurei elucidar no texto, como a escuta é constrangida pelo marcador racial branco, ou seja, como atuam a Ignorância branca (Mills, 2023; Mills, 2023; Santos, 2018), a analítica da racialidade (Silva, 2014a; 2016; 2022c), as reencenações das cenas coloniais

(Kilomba, 2019), as estratégias de manutenção do pacto narcísico (Bento, 2022; 2014), da neurose cultural brasileira (Gonzalez, 1984) e suas performances.

Contudo, apesar deste constrangimento fundante, está feita a afirmação de Jurema Werneck: “o pacto vem sendo rompido”. Sophia Rosa Benedito (2023), ao estudar as contribuições da militância negra no processo de Reforma Sanitária Brasileira, entrevistou seis vozes que participaram deste processo, dentre elas, a própria Jurema. Ela e as demais entrevistadas contaram como pessoas negras foram contribuindo para uma transformação do pensamento acerca de saúde, no período estudado, transformando a leitura homogênea da população, e logo, sem marcador racial, principalmente, no que tange às pautas da saúde das mulheres negras. Foram sendo criadas maneiras de ler a saúde da população a partir de suas desigualdades raciais, em interlocução, inclusive, com gênero, nos cenários de movimentos sociais, nos movimentos de mulheres negras, em terreiros e na própria academia, muito embora este espaço fosse ainda mais excludente do ponto de vista racial. Neste âmbito, Benedito (2023) cita, por exemplo, a importância dos estudos produzidos por Maria Inês Barbosa e Edna Maria Santos Roland.

Na tese de Sophia (Benedito, 2023), Jurema Werneck diz que esse saber, produzido por pessoas negras, “corre por fora” do que se colocava como um discurso oficial do movimento de Reforma Sanitária, até porque, muitas vezes, dentro dele, sofria desautorização epistêmica (Akotirene, 2023) por parte de uma intelectualidade acadêmica branca. Diz dra. Jurema Werneck, em entrevista:

Mas havia naquela época um forte movimento popular de saúde, movimento comunitário de saúde. Essas pessoas não assinavam tese nenhuma. Essas pessoas não eram pessoas brancas, essas pessoas não eram pessoas universitárias. Essas pessoas foram ativamente excluídas da autoria, não é? [...]

[...] Quando passou daí a ter uma política de saúde diferente, que todo mundo fosse cuidado, aí o os brancos universitários pegaram para si a autoria, então todo o debate passou a pressionar e requerer muito discurso científico ou pseudocientífico, técnico, eles diziam, e nossa gente era o que? Técnico de enfermagem, auxiliar de enfermagem. Uma enfermeira ou outra, se tanto, né, era o que tinha. Então, o nosso discurso técnico não era considerado um discurso competente. Nosso discurso da população negra da época não era considerado um discurso competente [...] (Benedito, 2023, p.79)

(Benedito, 2023) conclui sua tese apontando que se por um lado está atestada a existência e contribuição desses movimentos, por outro, pode-se perceber sua ausência nos espaços de decisão, construção efetiva e formulação do projeto ao

qual se pretendia construir. E que, apesar da pouca circulação e conhecimento sobre a existência desses documentos, foram as evidências contidas nas sistematizações de demandas dos movimentos para o processo da Reforma Sanitária que possibilitaram incorporar aprendizados de um "movimento negro educador".

bell hooks (2021) afirma que "ninguém nasce racista, todo mundo faz uma escolha." E pelo que pudemos ver até aqui, parece que é por aí mesmo: vai se produzindo essa escolha, no constrangimento da ordem cultural e de sua neurose, mas está sempre presente essa possibilidade de agência. Ela afirma que talvez tivesse perdido a esperança em relação às pessoas brancas se tornarem antirracistas até testemunhar sulistas estadunidenses brancos, mais velhos, nascidos e criados em uma cultura supremacista branca, resistirem a ela, escolhendo o antirracismo e amor pela justiça.

Sobre seu trânsito no ambiente acadêmico ela traz uma cena muito interessante. Relata que percebeu, numa dada situação, que uma colega branca havia usado uma produção sua sem atribuir crédito, ou seja, um tipo de plágio. bell decide informar isso à colega, que não reage na defensiva, como bell esperava, mas diz que analisaria o trabalho, e que, se concordasse com ela, faria as devidas correções. "Nos reconhecemos como iguais, como colegas", diz bell hooks. Nesta altura da vida, a autora diz que já estava cansada de brancos que usavam o medo como prática de desumanização, que reagem a ela como ameaçadas por uma "besta revoltada". Esse medo irracional e racializado separava. A autora relata, contudo, essa possibilidade de um comprometimento antirracista que exige, em alguma medida, lidar com o medo, não do "outro" que o branco pretende racializar, mas com suas possibilidades de erro, sendo o mais significativo ser capaz de encarar o erro, identificá-lo e corrigi-lo. Ser capaz de enfrentar situações de desconforto racial, promover habilidades para lidar com esses conflitos, ou seja, ser produtivo com eles. Aponta, ainda, que livres do desejo de dominar, sustentado pelo racismo, brancos podem se conectar com pessoas de cor, em comunidades amorosas, num processo de resgate de nossa humanidade (hooks, 2021).

bell hooks (2021) fala também do seu processo de educar mulheres feministas brancas acerca de raça, trânsito parecido com o que Lélia Gonzalez faz no Brasil, tanto educando pessoas do movimento negro a respeito de gênero, quanto do movimento feminista a respeito de raça, e o movimento classista a respeito de ambos. Fala, ainda, que em seus diálogos com feministas pedia a elas que

dedicassem tempo para revisar as teorias que estavam criando, considerando também o marcador racial, num processo que demandava uma permissão que suas vidas mudassem a partir do entendimento sobre interseccionalidade entre racismo e sexismo (hooks, 2021). Comentando o seu trânsito e acúmulos nos movimentos negros, Lélia Gonzalez (1984, p. 225) aponta que “enquanto mulheres negras, sentimos a necessidade de aprofundar nossa reflexão, em vez de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais”, que se limitavam a uma perspectiva socioeconômica que explicava muitas coisas, mas faltava em outras.

Sobre esses esforços pedagógicos que têm feito intelectuais negras, à exemplo dos trânsitos de bell e Lélia, a interseccionalidade se destaca como uma ferramenta generosa, pois nos ajuda a ler a realidade de maneira mais complexa e robusta. Surge dos acúmulos de mulheres negras a partir da identificação que sua existência era apagada frequentemente, sendo comum que fossem lidas pela experiência de gênero das mulheres brancas e pela experiência de raça dos homens negros. Nesse sentido, exemplar é o caso narrado por Crenshaw (2004) sobre quando mulheres negras nos Estados Unidos da América decidem mover um processo jurídico por discriminação racial contra a empresa General Motors, pois eles não contratavam mulheres negras. A justiça se posicionou contrária, alegando que a empresa não cometia discriminação, pois contratava mulheres (brancas), normalmente para recepção e serviços de atendimento ao público, e homens (brancos e negros) para linha de montagem. Ou seja, neste diagrama, a experiência da mulher negra desaparece.

Carla Akotirene (2020) aponta que a interseccionalidade se produz como ferramenta ancestral, pois mulheres negras vêm produzindo este tipo de análise pelo menos desde o século XIX, quando Sojourner Truth pronunciou o discurso intitulado “E não sou uma mulher?”, em 1851, durante convenção dos direitos das mulheres em Ohio, nos Estados Unidos (Akotirene, 2020; Davis, 2016). A autora também sublinha a importância de não fazer da análise interseccional uma soma de opressões ou identidades pré-fixadas. Ao contrário, segundo Carla, a interseccionalidade impede aforismos matemáticos hierarquizantes ou comparativos. Em vez de produzir uma soma de identidades, deve-se analisar quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e

durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade (Akotirene, 2020).

À medida que o conceito de interseccionalidade ganhou destaque nos debates acadêmicos, principalmente a partir dos anos 2000, algumas autoras passaram a alertar para os possíveis esvaziamentos políticos de seu uso hegemônico, talvez mais uma expressão de extrativismo branco. A antropóloga e ativista dominicana Ochy Curiel (2020) analisa criticamente o conceito no sentido de evitar análises interseccionais que incorrem no erro de questionar pouco como as diferenças são produzidas, e, nesse sentido, produzem uma análise empobrecida acerca da produção de desigualdades. Curiel defende uma posição decolonial feminista, que significa entender que classificações como raça, gênero, classe e sexualidade são constitutivas da episteme moderna colonial, não se resumindo a simples eixos de diferenças, mas diferenciações produzidas pelas opressões, de maneira imbricada, que produzem o sistema colonial moderno (Curiel, 2020).

Podemos entender, portanto, que a análise interseccional seria insuficiente nos casos em que provoca o apagamento dos modos de produção das desigualdades nas conjunturas de colonialidade. Como afirma Akotirene (2020): “frequentemente e por engano, pensamos que a interseccionalidade é apenas sobre múltiplas identidades, no entanto, a interseccionalidade é, antes de tudo, uma lente analítica, sobre a interação estrutural em seus efeitos políticos e legais” (p. 63). Assim, a autora baiana destaca que sem a radicalidade feminista negra decolonial, a perspectiva interseccional apoiaria contradições históricas marcadas pelas diferenças e silenciamento de pontos de vistas.

Como disse, nesta tese, sobre tantas formas de “fazer não ver”, sobre ignorâncias fundantes da branquitude, está aí uma ferramenta, que, pelo contrário, nos ajuda a “fazer ver”. Uma ferramenta teórica, de enfrentamento, pedagógica e generosa. Contudo, a interseccionalidade e o campo de estudos críticos à branquitude, não são novos. Na década de 50 do século XX, Alberto Guerreiro Ramos já falava de identidade branca, Lélia Gonzalez na década de 80 deste mesmo século, já produzia análises de articulação de raça, classe e gênero. Urge, mesmo que tardiamente, a absorção destas lentes teóricas para o campo da Saúde Coletiva, de maneira central em nossas análises e leituras de Brasil, no caminho da construção dos rompimentos com os lastros coloniais no nosso campo.

Sobre exemplos de condução exitosa de ações de saúde, que rompem com uma atuação extrativista ou insuficiente no entendimento sobre como o racismo (e não raça) produz maior e diferenciados modos de vulnerabilização para o adoecimento, Oliveira e demais autoras (2020) destacam, por exemplo, as ações do Gabinete de Crise do Complexo de Favelas do Alemão (que agrega o Voz das Comunidades, Mulheres no Alemão em Ação e Coletivo Papo Reto). O gabinete atuou em diversas frentes na pandemia de COVID-19, como coleta de dados, produção de informação e comunicação comunitária, bem como na oferta de insumos básicos como material de higiene e alimentos a população. Destacam, ainda, o Painel COVID-19 nas Favelas, que monitorou e informou diariamente os números da pandemia em alguns dos maiores complexos de favelas do Rio de Janeiro; o Fundo Emergencial do Movimento Nacional dos Trabalhadores Sem-Teto para os afetados pelo coronavírus; a iniciativa Corona nas Periferias, parceria entre a Favela em Pauta, uma iniciativa de jornalistas populares, e o Instituto Marielle Franco, que cadastram e apoiam iniciativas de combate ao coronavírus em favelas e periferias do Brasil. Trabalhadoras da saúde também se uniram a movimentos sociais para pautar o estabelecimento de fila única para o acesso aos leitos de UTI (Franco *et al.*, 2020). Todas as iniciativas propuseram e atuaram a partir de análises complexas e críticas, considerando o contexto sócio-histórico e territorial e extrapolando as diretrizes ineficientes e limitadas dadas pela maioria dos governos, a partir da auto-organização e ação direta, em diálogo com as parcerias locais do SUS.

No mesmo congresso que teve a participação de Cida Bento, no Grande Debate aqui citado, houve a apresentação de trabalhos que dialogam em muito com desafios aqui apontados. Três Coletivos Temáticos (CT) abordaram o racismo diretamente, e, em um, o tema da branquitude. São eles: CT 06 – Decolonialidade, branquitude e ações afirmativas: (re)produção dos racismos e sua interlocução com a saúde coletiva; CT 09 – Educação, formação e enfrentamento do racismo em Saúde: decolonizar, reparar e emancipar como legitimação de direitos e CT 24 – “Nada sobre mim, sem mim” - raça, gênero, classe e equidade: caminhos interseccionais para enfrentamento às desigualdades históricas. O CT 06 teve por coordenadoras Diana Anunciação Santos (UFRB), Ionara Magalhães de Souza (UFRB), Roberta Gondim de Oliveira (Fiocruz) e coordenador Leandro Augusto Pires Gonçalves (UFF), e contou com quatro sessões de comunicações orais em que se

discutiram 19 trabalhos. As seções foram assim divididas: Colonialidade nas políticas de saúde; Racismos nas políticas e na assistência à saúde; Territórios racializados na saúde e na educação; Branquitude e Racismo no fazer saúde. O congresso demandou dos CTs um relato das atividades e as informações abaixo são oriundas deste relato produzido pelas coordenadoras e coordenador do CT (Santos *et al.*, 2023)

Sobre os trabalhos apresentados, as coordenadoras e o coordenador apontam que foi expressiva a abordagem sobre o estrangulamento da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN), no qual o Racismo Institucional se expressa na asfixia orçamentária e organizativa da PNSIPN, com exemplos municipais, estaduais e federal, evidenciando a não operacionalização e não implementação da Política, depois de 14 anos de sua elaboração⁵ (Santos *et al.*, 2023).

Outros trabalhos abordaram expressões do Racismo nas práticas de Saúde, apontando situações em que pessoas negras e usuárias do SUS têm o acesso negado à cuidados, devido as tramas de operação do racismo. Foram expostos dados sobre uma prática de saúde que violenta mulheres negras grávidas, informadas por estereótipos de raça, gênero e classe articuladas. Apresentou-se sobre pessoas negras que avaliam como boas as práticas de saúde que as violentam por medo de perder o acesso precário e violento que conseguem acessar. Abordou-se, ainda, como o racismo se expressa nas relações de trabalho na atenção à Saúde, na maneira como médicas brancas conseguiram se proteger no trabalho e na vida ao longo da pandemia de COVID-19 e enfermeiras negras ficaram expostas ao vírus e ao horror da possibilidade de, ao adoecerem, transmitirem aos seus parentes e amigos. Seja na Bahia, no Rio de Janeiro ou no Rio Grande do Sul, o racismo se expressa intensamente no cotidiano das unidades de Saúde do SUS⁶ (SANTOS *et al.*, 2023).

⁵ 'A Colonialidade nas Políticas Públicas: o caso da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, pistas para uma avaliação decolonial' (Renata Pedreira da Cruz - ENSP, Marly Marques da Cruz - ENSP, Marcia Pereira Alves dos Santos - UFRJ), 'A Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) e seus aspectos econômicos: uma reprodução dos racismos na Saúde' (Beatriz Thiago Ferreira de Almeida - USP), 'A Saúde da População Negra no município do Rio de Janeiro: desafios frente ao Racismo Institucional' (Monique Rodrigues de Oliveira Silva - ENSP, Marly Marques da Cruz - ENSP, Roberta Gondim de Oliveira - ENSP) desvelam o boicote à PNSIPN pelo próprio Estado que propõe a Política.

⁶ 'Racismo Estrutural e a produção de estigmas em Saúde: uma análise das experiências de adoecimento por Leishmaniose Cutânea em uma comunidade quilombola de Teolândia/Bahia'

Alguns trabalhos abordaram a expressão do Racismo nos saberes, corpos e territórios⁷, revelando a racialização como exercício que marca a experiência no mundo, como práxis que constrói/destrói subjetividades, corporeidades e territorialidades. Conhecemos o ‘Racismo Biomédico’ (Silva, 2021), que orienta a formação e a prática dos profissionais de Saúde, invalidando a experiência e os saberes de pessoas negras e indígenas, intervindo em seus territórios, higienizando e padronizando as práticas sanitárias, conforme seus modelos universais. Os modelos universais que obliteram a experiência de pessoas negras e indígenas no mundo foram revelados como ferramentas da branquitude: identidade, corpo e experiência universais. O branco que se projeta como medida de todas as coisas, protegido pelo conforto da sua suposta universalidade e pelo silêncio do pacto narcísico, mas foi exposto em trabalhos que escavam radicalmente o salvacionismo branco e apresentam a Saúde Coletiva como um campo disciplinar comprometido com e pelo pacto narcísico da branquitude (Santos *et al.*, 2023).

(Diana Anunciação Santos - UFRB, Leny Alves Bonfim Trad - UFBA), Atenção fisioterapêutica e Saúde da População Negra: percepção da qualidade do cuidado (Grazielle Martins Correa - UFRGS, Luiz Fernando Calage Alvarenga - UFRGS, Vera Rocha - UFRGS), ‘Saúde Reprodutiva: Violência Obstétrica e Racismo no atendimento de mulheres negras no SUS’ (Tomé Capeta Solundo - UFBA, Wiler de Paula Dias - UFBA, Marcilene de Freitas Ribeiro - UFMG, Irani Santos Silva - UFBA, Everly Caroline da Cruz Teixeira - UFBA, Idália Oliveira dos Santos - UFBA, Tiago Prates Lara - UFBA, Igor Myron Ribeiro Nascimento - UFBA, Mayana Santos Silva Evangelista - UFBA, Ítalo Mateus Mattos dos Santos - UNIFACS), ‘Experiências de trabalhadoras na COVID-19: Manifestações da Branquitude’ (Flavia de Assis Souza - IFF/FIOCRUZ, Anna Violeta Ribeiro Durão - EPSJV/FIOCRUZ, Renata Reis Cornelio Batistella - EPSJV/FIOCRUZ)

⁷ ‘Iniquidades raciais no acesso aos serviços das Redes de Atenção do Sistema Único de Saúde’ (Letícia Gabriela da Silva - USP, Marília Cristina Prado Louvison - USP), ‘A carne mais barata do mercado é a carne negra’: médicas negras discutindo o Racismo no contexto da Atenção Primária à Saúde’ (Letícia Batista Silva - FIOCRUZ e UFF, Regimarina Soares Reis - FIOCRUZ, Marcos Vinícius Ribeiro de Araújo - UFBA, Daniel de Souza Campos - UFRJ, Jussara Assis - UFF, Natasha Laureano da Fonseca - FIOCRUZ, Camila Furlanetti Borges - FIOCRUZ), ‘Contracolonização quilombola, Afrocentricidade e o paradigma biomédico: a questão étnico-racial nos programas de extensão de cobertura assistencial no SUS’ (André Luiz da Silva - UERJ), ‘Amazônia quilombola: reflexões sobre o cenário de direitos sociais’ (Joana Maria Borges de Freitas - ILMD/FIOCRUZ Amazônia, Júlio Cesar Schweickardt - ILMD/FIOCRUZ Amazônia), ‘Atenção Psicossocial e o Atlântico Negro: avaliação da ação pública em saúde mental em territórios raciais ancestralizados no estado do Ceará’ (Francisco Anderson Carvalho de Lima - Universidade Federal do Ceará, Alcides Fernando Gussi - Universidade Federal do Ceará, Carmem Emmanuely Leitão Araújo - Universidade Federal do Ceará), ‘Branquitude: categoria de análise fundamental ao campo da Saúde Coletiva’ (Thamires Monteiro de Medeiros - FCMSCSP, Flávia de Assis Souza - IFF/FIOCRUZ, Roberta Gondim de Oliveira - ENSP/FIOCRUZ), ‘Sentidos do trabalho da limpeza: desafios de classe e raça para uma escuta não objetificadora’ (Camila Furlanetti Borges - EPSJV/FIOCRUZ, Marcia Cavalcanti Raposo Lopes - EPSJV/FIOCRUZ), ‘Contratempos a uma herança racista: um olhar à pele branca refletida no espelho’ (Thaís Mateo Zygmunt - Universidade de Buenos Aires (UBA)).

Outro bloco de trabalhos⁸ abordou a importância das Ações Afirmativas no enfrentamento do Racismo à Brasileira. Concursos, editais e processos seletivos que incorporam Ações Afirmativas produziram impacto positivo nas instituições pesquisadas, tornando-as porosas à entrada de pessoas e saberes diversos, contribuindo para práticas mais resolutivas. Algumas pesquisas e experiências relatadas afirmam que o Racismo Institucional segue operando, criando suas barreiras à efetivação das Ações Afirmativas, seja no uso de etapas eliminatórias, como a de proficiência em língua estrangeira, na fraude à autodeclaração racial ou, ignorando a legislação vigente sobre reserva de vagas nos processos seletivos, concursos e editais (Santos *et al.*, 2023).

Muitos relatos incluíam, no fazer pesquisa, a dimensão dos afetos advindos das relações raciais. Os relatos apresentaram a incorporação de tais afetos, por vezes negativos, como uma virtude metodológica e epistêmica. Ou seja: enfrentaram a questão da neutralidade, marca colonial na nossa prática científica. Segundo as coordenadoras/coordenador, “Neutralidade que é barreira à luta antirracista” (Santos *et al.*, 2023). As contribuições dos trabalhos e discussões no CT se deram no sentido de mostrar como a Saúde Coletiva e as Ciências Humanas e Sociais em Saúde estão permeadas pela violência racial.

As coordenadoras/coordenador do CT apontam que viver no Brasil é exercer/sofrer tal violência e não é possível para nós, da Saúde Coletiva, campo comprometido com a produção e transmissão do conhecimento, negar isso e, sendo assim, sair do estágio de negação é fundamental. Enfrentar a violência racial

⁸ 'O que vem depois da implementação da reserva de vagas para PPPs nos concursos? encruzilhadas para a construção de estratégias antirracistas no SUS' (Sophia |Rosa Benedito - Fesaúde/IMS-UERJ, Renata Porto - Fesaúde, Adriane Fablício - SMS Niterói, Alexandra da Silva Gomes - Fesaúde, Ana Paula Alves Gregório - Fesaúde, Débora Rafaela de Carvalho Felix - Fesaúde, Rayssa Galdino Marinho da Silva - Fesaúde, Ana Luiza Perez da Costa - Fesaúde, Cassio Luis Pasin do Couto - Fesaúde), 'Aprendizados e desafios institucionais para a indução de pesquisas de intervenção em Políticas Públicas contra as opressões que estruturam a desigualdade em saúde' (Rosane Marques de Souza - Fiocruz, Isabela Soares Santos - Fiocruz, Beatriz da Costa Soares - Fiocruz, Laís Sousa Jannuzzi - Fiocruz, Roberta Argento Goldstein - Fiocruz, Fernanda Coelho Bezerra - Fiocruz), 'Política de Ações Afirmativas como princípio de Equidade na Fiocruz/Ceará' (Maisa de Sales Costa - Fiocruz/Ceará, Luciana Pereira Lindenmeyer - Fiocruz/Ceará), 'Trajetória histórica, motivações e experiências para permanência no curso de medicina: dezesseis anos de presença indígena em uma Universidade Pública' (Vandicley Pereira Bezerra - Ufscar, Julia Martins da Conceição - Ufscar, Karla Caroline Teixeira - Ufscar, Brenno Karllos Alves Feitosa Menezes de Sá - Ufscar, Raniel Martinha de Souza - Ufscar, Rony da Conceição Gomes - Ufscar, Leonnardo de Souza Melo Ferreira - Ufscar, Willian Fernandes Luna - Ufscar, Cecilia Malvezzi - Ufscar)

envolve denunciar a racialidade branca, sua herança material e o seu protagonismo na racialização do outro. Portanto, outra contribuição nossa consiste em tornar imprescindível a realização e a visibilização de pesquisas sobre o branco, sobre a branquitude. Os proponentes do CT afirmaram que a organização do Congresso criou inúmeras dificuldades para abertura de espaços e discussões sobre branquitude na programação (Santos *et al.*, 2023).

Enfrentar a violência racial é tornar o nosso campo de saberes e práticas poroso aos saberes ancestrais, que só neste nosso território têm conseguido se transmitir, especialmente através do Cosmos e da oralidade. A cosmofofia da biomedicina e dos saberes e práticas que nos constituem foram denunciadas e enfrentadas nas sessões do nosso Coletivo Temático. É urgente que nos nutramos da sabedoria dos povos originários daqui, da sua cosmofofia e organicidade na relação com a natureza, pois o que veio da Europa nos exauriu (Santos *et al.*, 2023).

As coordenadoras/coordenador terminam o relato fazendo algumas pontuações de desafios postos à mesa: assumirmos efetivamente uma posição antirracista; criarmos uma agenda antirracista; constituirmos Comissões organizadoras de Congressos da área com paridade de gênero, raça, etnia e regionalidade; convocar as pessoas brancas à sua responsabilidade pela produção e reprodução do racismo no Brasil. É importante afirmar: identitário é o Branco!; instar as pessoas brancas a se deslocarem da posição de protagonismo que assumem em todos os espaços de poder e visibilidade; tornar referência para a nossa área os mestres e pessoas que formulam e produzem conhecimento desde o território afropindorâmico: Conceição Evaristo, Ailton Krenak, Leda Maria Martins, Antonio Bispo dos Santos, Davi Kopenawa são alguns exemplos de pensadores que não encontram paralelo no mundo (Santos *et al.*, 2023).

Apesar de tratar de desafios ainda postos, escolhi trazer aqui a memória do trabalho do CT6, pois acredito que dialoga com desafios colocados nesta tese e porque se apontam possibilidades a serem construídas a partir de referenciais que já temos, precisamos acessar, convidar e ouvir. Assim, termino esse ensaio com a inspiração no que Yanê Lopes dos Santos já nos trouxe sobre “*Mate Masie*”. O que eu ouço, eu entendo. Nessa crença de que é possível parar para ouvir, “fazer ver” e entender, em um letramento racial e epistêmico possível a mim e ao campo. Continuar ouvindo Ivone (como começamos no início da tese), e tantas outras linguagens de liberdade já produzidas neste solo:

Quem nasceu pra sonhar e cantar
E tem sorriso de criança
Pode embalar em cada canto uma esperança
E eu descobri o que é viver
E não é sonho ver
O fruto de tanta maldade desaparecer
Se o mundo inteiro ouvir
Ivone cantar ao alvorecer
(Mas olha)
Olha como a flor se acende
Se o mundo inteiro ouvir
Ivone cantar ao alvorecer
(Canto de rainha, de Arlindo Cruz e Sombrinha)

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, S.; PAI, M. Will global health survive its decolonisation? **The Lancet**, v. 396, n. 10263, p. 1627–1628, 21 nov. 2020.

ADORNO, T. O Ensaio como forma. Em: *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas cidades, 2003, p. 15-45.

AFFUN-ADEGBULU, C.; ADEGBULU, O. Decolonising Global (Public) Health: from Western universalism to Global pluriversalities. **BMJ Global Health**, v. 5, n. 8, p. e002947, ago. 2020.

AKOTIRENE, C. "**É fragrante fojado dôtör vossa excelência**": audiências de custódia, africanidades e encarceramento em massa no Brasil. *Civilização Brasileira*, 2023.

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade** - Feminismos Plurais. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

ANTUNES, J. L.F. Crime, sexo, morte: avatares da medicina no Brasil. São Paulo, 281 p. Tese (Doutorado). Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 1995.

APPLEBAUM, B. *Critical Whiteness Studies*, 2016. Em: **Oxford Research Encyclopedia of Education**. [s.l.: s.n.].

AROUCA, S. **O dilema preventivista**: contribuição para a compreensão e crítica da medicina preventiva. [s.l.] Unesp, 2003.

LAURELL, Asa Cristina. A saúde-doença como processo social. **Rev. Mex. Cienc. Pol. Soc**, v. 84, p. 131-157, 1976.

ASSIS, W. F. T. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CRH**, v. 27, n. 72, p. 613–627, 2014.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89–117, 2013.

BAPTISTA, T. W. DE F.; BORGES, C. F.; REZENDE, M. DE. Outros olhares para a Reforma Sanitária Brasileira. **Saúde em Debate**, v. 43, n. 8, 2019.

BAPTISTA, T. W. BORGES, CF. **Saúde Coletiva**: entre a ruptura e o conservadorismo. Relatório de Pesquisa, 2017.

BARBOSA, Maria Inês da Silva. Racismo e saúde. 1998. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BARROS, Sônia et al. Censo psicossocial dos moradores em hospitais psiquiátricos do estado de São Paulo: um olhar sob a perspectiva racial. *Saude soc.*, São Paulo, v.23, n. 4, p. 1235-1247, dez. 2014.

BATISTA, L. E.; ESCUDER, M. M. L.; PEREIRA, J. C. R. A cor da morte: causas de óbito segundo características de raça no Estado de São Paulo, 1999 a 2001. **Rev. Saúde Pública**, v. 38, n. 5, 2004.

BENEDITO, S. ROSA. **Sankofando os vestígios do Movimento Negro na RSB**: um olhar americano em busca do que ficou esquecido. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro (IMS/UERJ), 2023.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. Companhia das letras, 2022.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. Em: **Psicologia social do racismo Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25–58.

BIRMAN, J. A physis da saúde coletiva. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 15, p. 11-16, 2005.

BONDÍA, J. L. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira De Educação**, p. 20–28, 2002.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 329–376, jun. 2006.

BREILH, J. **Epidemiologia crítica**: ciência emancipadora e interculturalidade. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

BREILH, Jaime. La determinación social de la salud como herramienta de transformación hacia una nueva salud pública (salud colectiva). **Revista Facultad Nacional de Salud Pública**, v. 31, p. 13-27, 2013.

BREILH, Jaime. **Critical epidemiology and the people's health**. Oxford University Press, USA, 2021.

BÜYÜM, A. M. *et al.* Decolonising global health: if not now, when? **BMJ Global Health**, v. 5, n. 8, p. e003394, 1 ago. 2020.

CAMARGO JÚNIOR, K. R. As Armadilhas da “Concepção Positiva de Saúde”. *Physis*, v. 17, n. 1, p. 63-76, 2007.

CAMPOS, G. W. S. Reforma política e sanitária: a sustentabilidade do SUS em questão?. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 12, p. 301-306, 2007.

CAMPOS, G. W. S. Saúde pública e saúde coletiva: campo e núcleo de saberes práticas. **Ciência e Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 219-30, 2000.

CAMPOS, G. W. S. SUS depois de vinte anos: reflexões sobre o direito à atenção à saúde. **BIS. BOLETIM DO INSTITUTO DE SAÚDE (IMPRESSO)**, v. Especial, p. 36-38, 2008.

CAMPOS, G.W.S. A reforma sanitária necessária. Em: Fleury, S, Bahia, L, Amarante, P. **Saúde em Debate**: fundamentos da Reforma Sanitária. 1ªed. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Estudos em Saúde, 2007. p. 211-221.

CAMPOS, G. W. S. Debate Necessário à construção de uma Teoria sobre a Reforma Sanitária. Em: Fleury, S, Bahia, L, Amarante, P. **Saúde em Debate**: fundamentos da Reforma Sanitária. 1ªed. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Estudos em Saúde, 2007. p. 225-230.

CAMPOS, G. W. S. Réplica: O SUS, todavia, existe!. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, p. 1721- 1722, 2018b.

CAMPOS, G.W.S. SUS: o que e como fazer? **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, p. 1707-1714, 2018ª.

CARDOSO, L. O branco não branco e o branco-branco. Em: **Branquitude**: Estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017. p. 175–195.

CERQUEIRA, D.; BUENO, S. (COORD). **Atlas da violência**. Brasília: IPEA, 2023.

CERQUEIRA, Daniel *et al.* **Atlas da violência**. Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada, 2017. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>. Acesso em: 28 mar. 2024.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o Colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

COHN, Amélia. A reforma sanitária brasileira após 20 anos do SUS: reflexões. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 25, p. 1614-1619, 2009.

CORREIA, D. B. Racismo institucional: um desafio a ser enfrentado na atenção à saúde da população negra com doença falciforme em João Pessoa/PB. 2014. 90f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

CRENSHAW, Kimberlé. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero**. 2015 Disponível em: <https://static.tumblr.com/7symefv/V6vmj45f5/kimberle-crenshaw.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2024.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. Em: HOLLANDA, Buarque de. **Pensamento feminista hoje**: Perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 140-162.
DANTAS, A. V. Do **Socialismo à Democracia**: tática e estratégia na Reforma Sanitária Brasileira. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2017. v. 1. 319 p.

DANTAS, A. V.. Movimento Sanitário hoje: um debate estratégico. Em: BRAVO, M. I. de S.; ANDREAZZI, M. de F. S.; MENEZES, J. S. B. de; LIMA, J. B. de; SOUZA, R. de O. (Org.). **Cadernos de Saúde - a mercantilização da saúde em debate**: as organizações sociais no Rio de Janeiro. 1ªed. Rio de Janeiro: Rede Sirius, 2015, v., p. 25-32.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIANGELO, R.; BENTO, C.; AMPARO, T. O branco na luta antirracista: limites e possibilidades. Em: **Branquitude**: Diálogos sobre racismo e antirracismo. São Paulo: Fósforo, 2023. p. 13-41S.

DIANGELO, R.; DE CARLI, A. A. Fragilidade branca. **Revista Eco-Pós**, v. 21, n. 3, p. 35–57, 26 dez. 2018.

DUSSEL, E. **1492 – O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, E. Meditações anticartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. Em: SANTOS, B. DE S. M. M. P. (Ed.). **Epistemologias do Sul**. [s.l: s.n.]. p. 283–336.

ERONDU, N. A.; PEPRAH, D.; KHAN, M. S. Can schools of global public health dismantle colonial legacies? **Nature Medicine United States**, out. 2020.

ESCOREL, S. **Reviravolta na saúde**: origem e articulação do movimento sanitário. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública, ENSP, São Paulo, 1987.

EVARISTO, C. **Ponciá Vicêncio**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Í. DO C. Necropolítica no Estado do Rio de Janeiro. **Revista Ensaios**, v. 15, p. 107–123, 2019.

FERREIRA, P. **Policiamentos Da Caixa De Pandora Da Branquitude**. IDMJR, 2020. Disponível em: <<https://dmjracial.com/2020/07/28/policiamentos-da-caixa-de-pandora-da-branquitude/>>. Acesso em: 5 jan. 2022.

FLEURY, Sonia. A análise necessária da reforma sanitária. Em: Fleury, S, Bahia, L, Amarante, P. **Saúde em Debate**: fundamentos da Reforma Sanitária. 1ªed. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Estudos em Saúde, 2007. p.222-224.

FLEURY, Sonia. Reflexões teóricas sobre democracia e reforma sanitária. Em: FLEURY, Sonia (org.). **Reforma sanitária**: em busca de uma teoria. São Paulo: Cortez, 1989.

FOUCAULT, M. Aula de 17 de março de 1976. Em: **Em defesa da sociedade**. [s.l.] Martins Fontes, 1999. p. 284–314.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2015.

Franco, A.; Perez, B.; Pinto, F; Mattos, L; Decothé, M. Por que a fila única é a saída para salvar vidas? Perifa Connection, **Folha de São Paulo**, 4 de junho de 2020. Disponível

em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/perifaconnection/2020/06/por-que-a-fila-unica-e-a-saida-para-salvar-vidas.shtml>

FRANKENBERG, R. A miragem de uma branquitude não-marcada. Em: **Branquidade Identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 307–338.

GELEDÉS. 1452-55: quando Portugal e a Igreja Católica se uniram para reduzir [praticamente] todos os africanos à escravidão perpétua, 2009. Disponível em <[GOES, Emanuelle. “Sims era um salvador ou um sádico? Depende da cor das mulheres que você pergunta”, 2018. Disponível em: <<https://cientistasfeministas.wordpress.com/2018/05/16/sims-era-um-salvador-ou-um-sadico-depende-da-cor-das-mulheres-que-voce-pergunta/>>. Acesso em 01 de set., 2024.](https://www.geledes.org.br/1452-55-quando-portugal-e-igreja-catolica-se-uniram-para-reduzir-praticamente-todos-os-africanos-escravatura-perpetua/#:~:text=03%2F08%2F2009,1452%2D55%3A%20quando%20Portugal%20e%20a%20Igreja%20Cat%C3%B3lica%20se%20uniram,os%20africanos%20%C3%A0%20escravatura%20perp%C3%A9tua&text=Em%201455%2C%20o%20papa%20Nicolau,a%20sul%20do%20Cabo%20Bojador.> . Acesso em 08 agos.2024</p>
</div>
<div data-bbox=)

GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. **Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03**. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005. p. 39 - 62.

GONÇALVES, A. M. **Um defeito de cor**. 19. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

GONÇALVES, L. A. P. *et al.* Saúde coletiva, colonialidade e subalternidades-uma (não) agenda? Collective health, coloniality, and subalternities-an (absent) agenda? **Saúde em Debate**, v. 8, p. 160–174, 2019.

GONÇALVES, M. M. RAÇA, RACISMO E SAÚDE entendendo velhos conceitos, construindo um novo mundo. Em: **Pensar junto/fazer com: saúde mental na pandemia de covid-19**. Salvador: EDUFBA, 2021. p. 375–404.

GONDIM DE OLIVEIRA, R. **Vidas em exclusão e a reinvenção do cuidado**. Rio de Janeiro : Friocruz , 2021.

GONDIM DE OLIVEIRA, R. Práticas de saúde em contextos de vulnerabilização e negligência de doenças, sujeitos e territórios: potencialidades e contradições na atenção à saúde de pessoas em situação de rua. **Saúde e Sociedade**, v. 27, p. 37-50, 2018

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. Em: **Por um feminismo afro-latino-americano**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 127–138.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, v. Anpocs, p. 223–243, 1984.

GROSFÓGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Em: SANTOS, B. S. M. M. P. (Ed.). **Epistemologias do Sul**, 2009. Coimbra : [s.n.]. p. 383–418.

HALL, S. Quem precisa da identidade?. Em: **Identidade e diferença**. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes , 2014. p. 103–133.

HALL, S. Raça, o significante flutuante. **Revista Z Cultural**, 2013. Disponível em: <<http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante>>. Acesso em: 23 ago. 2022.

HARAWAY, D. Saberes localizados. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 07–41, 1995.

HOOKS, B. Ensino 5: O que acontece quando pessoas brancas se transformam. Em: **Ensinando comunidade uma pedagogia da esperança**. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

IRIART, C. *et al.* Medicina social latinoamericana: aportes y desafíos. **Revista Panamericana de Salud Pública**, v. 12, p. 128-136, 2002.

JESUS, C. M. DE. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 1. ed. São Paulo: ática, 2022.

JUNQUEIRA, V. ; MENDES, ÁQUILAS . The Brazilian Public Health in Contemporary Capitalism. **International Journal of Health Services**, p. 002073141876755-775, 2018.

KILOMBA, G. **Memórias de Plantação**. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

KRIEGER, N. Embodiment: a conceptual glossary for epidemiology. **Journal of Epidemiology & Community Health**, v. 59, p. 350–355, 2005.

LABORNE, A. A. DE P. Branquitude E Colonialidade Do Saber. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 13, p. 148–161, 2014.

LARROSA BONDÍA, J. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência***. [s.d.].

LEAL, M. do C. *et al.* A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil The color of pain: racial iniquities in prenatal care and childbirth in Brazil El color del dolor: inequidades raciales en la atención pre-natal y partos en Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 33, n. Sup 1, 2017.

LIMA, F. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 70, p. 20–33, 2018.

LUZ, M. T. A produção científica em saúde coletiva (1994-1995). **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1/2, p. 117-41, 1997.

LUZ, M. T. (2009) Complexidade do Campo da Saúde Coletiva: multidisciplinaridade, interdisciplinaridade, e transdisciplinaridade de saberes e práticas – análise sócio-histórica de uma trajetória paradigmática. **Saúde & Sociedade** (São Paulo). V. 18, n. 2, 304-311.

MARINGONI, G. **O destino dos negros após a Abolição.**

MATOS, D. D. Racismo científico: O legado das teorias bioantropológicas na estigmatização do negro como delinqüente. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIII, n. 74, mar 2010. Disponível em: < http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7448 >. Acesso em 25 jan. de 2018.

MBEMBE, A. (2018). **Necropolítica**. São Paulo, sp: n-1 edições.

MEDEIROS, C. A. **Na lei e na raça**: legislação e relações raciais, Brasil-Estados Unidos. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

MENDES, A; CARNUT, L. Capital, Estado, Crise e a Saúde Pública brasileira: golpe e desfinanciamento. **SER Social** (Online), v. 22, p. 9-32, 2020.

MENDES, A.; CARNUT, L. Decifra-me ou te devoro! Estado, capital e a urgência do debate crítico na Saúde Coletiva. **Trab. educ. saúde**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 1468-1471, 2018 .

MENDONÇA, A. L. D. O. O Ensaio como Re-Forma: Manifesto Anti-Paperialista. Em: PINHEIRO, R. ; G. E. ; A. F. D. (Ed.). **Vulnerabilidades e resistências na integralidade do cuidado**: pluralidades multicêntricas de ações, pensamentos e a (re)forma do conhecimento. [s.l.] CEPESC Editora, 2017. v. 991p. 39–64.

MENDONÇA, A. L. de O.; GONÇALVES, L. A. P. ‘Sobre o conceito da História’ na saúde coletiva. **Saúde em debate**. Rio de Janeiro. v. 43, n. especial 8, p. 203-215, 2019.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. Por uma razão decolonial Desafios ético-políticoepistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 14, n. 1, 2014.

MILLS, C. W. **O contrato racial** . [s.l.] Zahar, 2023

MILLS, C. W.; SANTOS, B. R. G. Ignorância branca. **Revista de filosofia**, n. 1, p. 413–438, 2018.

MIRANDA, J. H. de A. Branquitude invisível – pessoas brancas e a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia? In: MÜLLER, T. M. P.; CARDOSO, L. **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris Editora, 2017, p. 53-68.

MOMBAÇA, J. (2016). Rumo a uma distribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! **Cadernos de Imaginação Política**. Disponível em https://ca/issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_qa_quma_qredistribuiçao_qa_q_qo_qda_qvi Acesso em 26/12/2019.

MOURA, C. Os estudos sobre o negro como reflexo da estrutura da sociedade brasileira. Em: **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2019, p. 39-58.

MUNANGA, K. As facetas de um racismo silenciado. In: SCHWARCZ, L. M.; QUEIROZ, R. S. (Org.) **Raça e Diversidade**. Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, Edusp, São Paulo, 1996, p. 212-229.

OLIVEIRA, R. G. de *et al.* Desigualdades raciais e a morte como horizonte: considerações sobre a COVID-19 e o racismo estrutural. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, p. e00150120, 2020.

QUEIROZ, R. S. (Org.) **Raça e Diversidade**. Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, Edusp, São Paulo, 1996, p. 212-229.

NASCIMENTO, A. O mito do “africano livre”. Em: NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Editora Perspectiva SA, 2017. p. 79-82.

NUNES, E. D. Pós-graduação em saúde coletiva no Brasil: histórico e perspectivas. **Physis**, v. 15, n. 1, p. 13-38, 2005.

NUNES, E. D. Saúde Coletiva: história de uma idéia e de um conceito. **Saúde e Sociedade**, v. 3, n. 2, p.5-21, 1994.

NUNES, E. D. Saúde coletiva: uma história recente de um passado remoto, Em: CAMPOS, G. W. S. *et al.* (orgs.). **Tratado de saúde coletiva**. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006. p. 295-315

OSMO, A.; SCHRAIBER, L. B. O campo da saúde coletiva no Brasil: definições e debates em sua constituição. **Saúde e Sociedade**, v. 24, p. 205-218, 2015.

PAIM, J. DA S.; ALMEIDA-FILHO, N. **Saúde Coletiva**: teoria e prática. 2. ed. Rio de Janeiro: Medbook, 2023.

PAIM, J. 20 Anos de Construção do Sistema Único de Saúde. **Tempus**: Actas de Saúde Coletiva, v. 1, p. 49-65, 2008.

PAIM, J. S. **Desafios para a Saúde Coletiva no Século XXI**. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2006. v. 01. 153 p.

PAIM, J. S. O futuro do SUS. **Cadernos de Saúde Pública** (ENSP. Impresso), v. 28, p. 612-612, 2012.

PAIM, J. S. Reforma Sanitária Brasileira: expressão ou reprodução da revolução passiva? In: FLEURY, S. **Teoria da reforma sanitária: diálogos críticos**, 2018. p. 85-1113.

PAIM, J. S. Sistema Único de Saúde (SUS) aos 30 anos. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, n. 6, p. 1723-1728, 2018.

PAIM, J. S.; ALMEIDA FILHO, N. **Saúde Coletiva - Teoria e Prática**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: MEDBOOK, 2014. v. 1. 720 p.

PAIM, J. S.; ALMEIDA FILHO, N. **A crise da saúde pública e a utopia da saúde coletiva**. Salvador: Casa da Saúde, 2000.

PAIM, J. S.; ALMEIDA FILHO, N. Saúde coletiva: uma “nova saúde pública” ou campo aberto a novos paradigmas? **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, v. 32, n. 4, p. 299-316, 1998.

PAIM, J. S.; ALMEIDA FILHO, N. Saúde coletiva: uma “nova saúde pública” ou campo aberto a novos paradigmas? **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, v. 32, n. 4, p. 299-316, 1998.

PAIM, J. S.; TRAVASSOS, C. M. de R.; ALMEIDA, C.; BAHIA, L.; MACINKO, J.. The Brazilian health system: history, advances, and challenges. **The Lancet** (North American edition), v. 377, p. 9-28, 2011.

PAIM, J. S. 20 Anos de Construção do Sistema Único de Saúde. **Tempus: Actas de Saúde Coletiva**, v. 1, p. 47-65, 2009.

PASSOS, R. G.; MORAES, A. DA S. Entre os sambas, os bambas e a loucura": o discreto protagonismo de D. Ivone Lara na Saúde Mental. Em: **Racismo, subjetividade e saúde mental**. Pioneirismo negro. [s.l.] Hucitec, 2021. p. 74–85.

PETRUCCELLI, J. L. Raça, identidade, identificação: abordagem histórica conceitual. Em: PETRUCCELLI, J. L.; SABOIA, A. L. (Org.). **Características Étnico-raciais da População: Classificações e identidades**. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto de Geografia e Estatística - IBGE. Diretoria de Pesquisas. Coordenação de População e Indicadores Sociais. Estudos e análises, Informação Demográfica e Socioeconômica, n. 2.- Rio de Janeiro, 2013, p. 13-29.

PONTALIS, J.-B. L. JEAN. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PRATES, I.; LIMA, M.; OLIVEIRA, W.; ALVES, E.; NOGUEIRA, A.; DUARTE, M. L. Nota Técnica No.34. **Rede de Pesquisa Solidária**, 2021. Disponível em: <https://redepesquisasolidaria.org/wp-content/uploads/2021/09/boletimpps-34-20set2021-1.pdf>

PRIBERAM DICIONÁRIO. Priberam Informática S. A. 2023. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/>. Acesso 14 abr. 2024.

RAMOS, A. G. Patologia social do branco brasileiro. Em: **Política de relações de raça no Brasil**. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

REIS; M. DA C.; SILVA, C. M. DA. Bases epistemológicas de pesquisas relacionadas à população negra e educação. **Roteiro**, v. 46, p. 1–26, 2021.

RIBEIRO, D. Lugar de fala. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

RIBEIRO, K. B. *et al.* Social inequalities and COVID-19 mortality in the city of São Paulo, Brazil. **International journal of epidemiology**, v. 50, n. 3, p. 732-742, 2021.

RIOS, F. M.; RATTIS, A.; DOS SANTOS, M. A. Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2023.

ROGERO, T. Projeto Querino - **Instituto Ibirapitanga e Rádio Novelo**. 2022. Disponível em: <https://projetoquerino.com.br/podcast-item/o-pecado-original/>

RUFINO, L. Pedagogia das encruzilhadas Exu como Educação. **Revista Exitus**, v. 9, n. 4, p. 262, 2019.

SANGUINETTI, F. Hegel e a analítica da racialidade de Denise Ferreira da Silva. **Veritas**, v. 68, p. 1–19, 2023.

SANTOS, R. T. SUS: um novo capítulo de lutas. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, p. 1719-1720, 2018a.

SANTOS, **Racismo brasileiro uma história da formação do país**. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2022.

SANTOS, Y. L. DOS. Juliano Moreira: o médico negro na fundação da psiquiatria brasileira. Niterói: Eduff, 2020. (Coleção Personagens do pós-abolição: trajetórias, e sentidos de liberdade no Brasil republicano), v. 3. Disponível em <<https://www.uff.br/?q=e-book-conta-trajetoria-do-psiquiatra-baiano-juliano-moreira>>. Acesso em 05, jun., 2023.

SANTOS, D. A. S.; SOUZA, I. M. de S.; OLIVEIRA, R. G. de; GONÇALVES, L. A. P. Relato do Coletivo Temático 06 - Decolonialidade, branquitude e ações Afirmativas: (re)produção dos racismos e sua interlocução com a saúde coletiva no 9º Congresso Brasileiro de Ciências Sociais e Humanas em Saúde da Abrasco, 2023.

SCHWARCZ, L. M. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.18, n.1, jan.-mar. 2011, p. 225-242.

SCHWARCZ, L. M. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XX. In: SCHWARCZ, L. M; QUEIROZ, R. S. (org.) *Raça e Diversidade*. Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, Edusp, São Paulo, 1996.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na Cidade de São Paulo**. [s.l.] Universidade de São Paulo, 2012.

SERRA, L. N.; SCHUCMAN, L. V. Branquitude e progresso: a Liga Paulista de Higiene Mental e os discursos paulistanos na contemporaneidade. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 12, n. 1, p. 288–311, 2012.

SILVA FILHO, J. B. da. História do Negro no Brasil. Em: *População Negra e Educação Escolar*. **Cadernos Penesb - Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira - FEUFF**. Niterói: Quartet/EdUFF, 2006. n. 7, nov. 2006, p. 102-134.

SILVA, A. D. *et al.* Racial disparities and maternal mortality in Brazil: findings from a national database. **Revista de Saúde Pública**, v. 58, p. 25, 5 jul. 2024.

SILVA, A. L. da. **Contracolonização quilombola, afrocentricidade e o paradigma biomédico**: a questão étnico-racial nos programas de extensão de cobertura assistencial no Sistema Único de Saúde. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

SILVA, D. F. da. À brasileira: Racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, n. 1, p. 61–83, 2006.

SILVA, D. F. da. **Homo Modernus**. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

SILVA, D. F. da. Ninguém: direito, racialidade e violência. **Meritum**, v. 9, n. 1, p. 2, 2014a.

SILVA, D. F. da. O Evento Racial, uma proposição de Denise Ferreira da Silva. Em: *Ali do Espírito Santo*. 2017a. 1 vídeo (107 minutos). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T_QBEPK7too&t=3603s. Acesso em: 18 jun. 2024

SILVA, D. F. da. **Sobre diferença sem separabilidade**. Catálogo 32o Bienal de São Paulo, 2016.

SILVA, P. E. DA; PASSOS, A. H. Expressões da branquitude no ensino superior brasileiro. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 21, n. 230, p. 03–24, 1 set. 2021.

SILVA, P. E. DA. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. Em: **Branquitude**: Estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017b. p. 19–31.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. Em: **Identidade e diferença A perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014b. p. 73–102.

SILVEIRA, L. B. *et al.* **A produção teórica da saúde coletiva brasileira na década de 90**: texto, contexto e mudança social. 2015. Tese de Doutorado.

SOUZA, F. de A. O saber-corpo e a busca pela descolonização da saúde coletiva. **Saúde em Debate**, v. 43, n. spe8, p. 189–202, 2019.

SOUZA, T. L. S. **Constituição, segurança pública e estado de exceção permanente**: a biopolítica dos autos de resistência, 2010. 222f. Dissertação (Mestrado em Direito), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito.

STOTZ, E. N. A Saúde coletiva como projeto científico: teorias, problemas e valores na crise da modernidade. Em: CANESQUI, A. M. (org.) **Ciências sociais e saúde**. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1997. p. 273-84.

STOTZ, Eduardo. "O fantasma da classe ausente": ensaio sobre as bases sociais do Movimento da Reforma Sanitária. **Revista Em Pauta**: teoria social e realidade contemporânea, 2019, 17.43.

TESSER, C. Epistemologia contemporânea e saúde: a luta pela verdade e as práticas terapêuticas. 2004.392 p. 2004. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva)-Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

TESSER, Charles Dalcanale. Três considerações sobre a " má medicina". **Interface-Comunicação, Saúde, Educação**, v. 13, p. 273-286, 2009.

VIEIRA-DA-SILVA, L. M. **O Campo da Saúde Coletiva**. Salvador: Rio de Janeiro: EDUFBA/Fiocruz, 2018.

VIEIRA-DA-SILVA, L. M.; PAIM, J. S.; SCHRAIBER, L. B. O que é Saúde coletiva? Em: **Saúde coletiva Teoria e Prática**. 2. ed. Rio de Janeiro: Medbook, 2023. p. 1–736.

WERNECK, J. Racismo institucional e saúde da população negra. **Saúde e Sociedade**, v. 25, n. 3, p. 535–549, 2016.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual . Em: **Identidade e diferença A perspectiva dos Estudos Culturais**. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. p. 7–72.

ZANARDO, G. L. DE P. *et al.* Violência Obstétrica No Brasil: Uma Revisão Narrativa. **Psicologia & Sociedade**, v. 29, n. 0, p. 1–11, 2017.