



**ENAN
PUR** 2023
Belém 22 a 26 de maio



Pele negra, medo branco: sobre interdições e o não-ser metropolitano¹

Felipe Taumaturgo Rodrigues de Azevedo
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Sessão Temática 12: Gênero, etnia e diversidade no campo e na cidade

Resumo. O artigo reúne processos que envolvem a experiência do espaço urbano a partir da vida negra. Partimos de uma lógica que compreende a metrópole do período atual por meio de um emaranhado de instrumentos que inviabilizam e interdita a experiência vivida de negros e negras, lógica perversa que se desenvolveu por meio de processos-projetos de longa duração alinhados à paranoia branca. O método proposto esteve apoiado no diálogo com a inspiração foucaultiana da interdição do discurso, presente no espaço interdito de Joseli Silva, além da inserção do “esquema corporal” fanoniano aos trâmites da longa duração, com pronúncia aos oitocentos e a influência dos ventos de liberdade soprados do Haiti na conformação deste grande aparato de interdição. A partir dessa associação, concluímos que os atuais códigos metropolitanos, forjados pela materialização do medo branco na forma do controle, transformam não só a relação corpo-espaço pela negação de sua presença, mas também da sua realização enquanto ser.

Palavras-chave. Produção do espaço; questão racial; Discurso; Branquitude.

Tradução do título em inglês

Abstract. The article brings together processes that involve the experience of urban space based on black life. We start from a logic that understands the metropolis of the current period through a tangle of instruments that make impossible and interdict the lived experience of black men and women, a perverse logic that has developed through long-term processes-projects aligned with white paranoia. The proposed method was supported by the dialogue with the Foucauldian inspiration of the interdiction of the discourse, present in Joseli Silva's interdicted space, besides the insertion of the Fanonian "body schema" to the long duration procedures, with pronunciation to the eight hundreds and the influence of the winds of freedom blown from Haiti in the conformation of this great apparatus of interdiction. From this association, we conclude that the current metropolitan codes, forged by the materialization of white fear in the form of control, transform not only the body-space relationship by denying its presence, but also its realization as a being.

Keywords: Production of space; racial issue; Discourse; Whiteness.

Tradução do título em espanhol

Resumen. El artículo reúne procesos que implican la experiencia del espacio urbano a partir de la vida negra. Partimos de una lógica que entiende la metrópolis de la época actual mediante una maraña de instrumentos que hacen inviable e interceptan la experiencia vivida por los hombres y mujeres negros, una lógica perversa que se ha desarrollado a través de procesos-proyectos de larga duración alineados con la paranoia blanca. El método propuesto se apoyó en

¹ Trabalho realizado com recursos da Coordenação Central de Pós-Graduação e Pesquisa da PUC-Rio.

el diálogo con la inspiración foucaultiana de la interdicción del discurso, presente en el espacio prohibido de Joseli Silva, además de la inserción del "esquema corporal" fanoniano a los procedimientos de larga duración, con pronunciación a las ocho centenas y la influencia de los vientos de libertad sopladados desde Haití en la conformación de este gran aparato de interdicción. De esta asociación, concluimos que los códigos metropolitanos actuales, forjados por la materialización del miedo blanco en forma de control, transforman no sólo la relación cuerpo-espacio a través de la negación de su presencia, sino también de su realización como ser.

Palabras clave: Producción del espacio; Cuestión racial; Discurso; Blancura.

1. Introdução

Este artigo é uma tentativa de imaginar as interdições (SILVA, 2013; AZEVEDO, 2021) ao corpo negro enquanto parte elementar da composição espaço-temporal que preenche a semântica da metrópole no período atual. Desde marcos da longa duração (BRAUDEL, 2014; RIBEIRO, 2017), esse processo tem razão em outra metrópole, temporalmente condizente com a materialização político-administrativa do espectro colonial. Na organização, demarcar a relevância do espaço parece um intento desafiador. Já em meio à introdução do célebre “Pele Negra, Máscaras Brancas”, de Frantz Fanon (2020), bibliografia fundamental para a construção do trabalho, o filósofo e psiquiatra martinicano deixa explícito que a obra se inclina à temporalidade. Parece difícil estabelecer uma crítica direta ao autor nesse sentido, especialmente pela pouca profundidade de alguns debates no período em que o livro foi escrito, mas reivindicamos o caráter imaginativo sobre a leitura de Fanon em raciocínios também espaciais. Portanto, temos como objetivo principal a busca pela importância fanoniana nas circunstâncias que envolvem a realidade urbana forjada pela branquitude, essa que interdita a existência negra na produção do espaço. Por isso, mais do que só a temporalidade, a indispensabilidade de Fanon também remete à espacialidade, uma elaboração que se reproduz mutuamente e condiciona o espaço ao tempo, mas o contrário também.

A primeira parte do texto contorna a noção de “espaço interdito”, categoria proposta pela geógrafa feminista Joseli Silva (2013) no que se refere aos estudos de gênero. A intenção é associar essa noção à conformação da metrópole em uma abstração que reconheça alguns corpos e sujeitos evidentemente mais interceptáveis e com seus discursos no espaço retidos não pela heteronormatividade, como discutido por Silva (2013), mas pela branquitude, semântica disposta à naturalização da sujeição e da captura a partir de efeitos de longa duração. Na construção, o mundo espacial e temporal da branquitude será o marcador da relação imediata entre o “mundo espacial e temporal” e o corpo negro, já que o problema branco se torna problema negro, no que se refere ao espaço, quando este é produzido a partir de uma razão amparada por um desejo branco. O espaço interdito enunciado por Silva (2013) em diálogo com Foucault (2014[1996]), no que tange à vida negra, é orientado por uma série de entroncamentos oriundos de uma realidade branca. Os efeitos desta circunstância são sintomáticos na patrimonialização da cidade (GUIMARÃES, 2015) ou nas políticas de segurança pública (OLIVEIRA, 2014, 2019, 2020; PATERNIANI, 2016; VALENTE, 2017), e se refletem na maneira com a qual negros e negras produzem o espaço metropolitano em seu sentido físico, mental e social, como nas linhas de Lefebvre (2013).

A bibliografia lefebvriana, aliás, sustenta boa parte das discussões aqui presentes, o que demanda algumas ponderações valiosas em relação às intencionalidades que apregoam a perspectiva, justamente para não serem interpretadas enquanto postulado pouco usual de sua aparição, já que a proposta,

ainda que permeada pelo corte racial, está evidentemente debruçada à produção do espaço. No que concerne não apenas ao espaço, mas principalmente à complexidade de sua produção, Lefebvre (2016) é enfático ao destacar a contradição enquanto ingrediente fundante para a compreensão da realidade urbana. Na leitura, cotidiano e urbano são, ao mesmo tempo, produtos e produtores, já que metodologicamente “ocupam um espaço social gerado através deles e inversamente” (p. 21). Essa reunião, vale lembrar, transmuta o espaço em um ente produzido socialmente que é determinante para o próprio conteúdo das relações sociais, por isso, produto-produtor.

Para Lefebvre (2016), o *continuum* urbano-cotidiano-espaço se caracteriza enquanto uma realidade global “e não designam um aspecto menor da realidade social” (p. 33), surgindo desta conformação a amplitude necessária para a exigência pelo direito à cidade. Tal apelo “significa o direito dos cidadãos-citadinos e dos grupos que eles constituem de figurar sobre todas as redes e circuitos de comunicação, de informação, de trocas (LEFEBVRE, 2016, p. 33). Essa realidade é dependente, de forma ou outra, da noção de centralidade, não em uma semântica absoluta, mas em sentido de proeminência de uma parte do espaço onde se manifeste o encontro de sujeitos e objetos.

Na perspectiva do filósofo francês, “excluir do urbano grupos, classes, indivíduos, implica também excluí-los da civilização, até mesmo da sociedade (LEFEBVRE, 2016, p. 34). Em termos racializados, esses instrumentos de exclusão, nos marcos da realidade urbana de um país atravessado pela semântica escravocrata, a vida negra se replica não apenas pela negação de produção da civilização e da sociedade, sentido previsto por Lefebvre (2016), mas se enquadra em um lugar de inumanidade, como indicado em Fanon (2020). Em outra passagem de Lefebvre, também importante para a estipulação de nossas apropriações sobre a sustentação do autor, é colocado que

Esse direito do cidadão (se se quiser falar assim: do “homem”) anuncia a inevitável crise dos centros estabelecidos sobre a segregação e que a estabelecem: centros de decisão, de riqueza, de poder, de informação, de conhecimento, que lançam para os espaços periféricos todos os que não participam dos privilégios políticos (2016, p. 34).

De acordo com Lefebvre (2016), o direito à cidade “significa, portanto, a constituição ou reconstituição de uma unidade espaço-temporal, de uma reunião no lugar de uma fragmentação” (p. 34). Para o filósofo francês, mediado pela construção aristotélica, o que remeterá diretamente à abordagem, o urbano tensionado pela idealização do encontro que dá sentido à *pólis*, precisa ser ponderado pelo conteúdo imagético do sujeito, no caso, individual e coletivo. Então, ponderar o direito à cidade demanda a construção de raciocínios espaciais vinculados também à realização do ser e do não-ser. Essa caracterização que envolve o conhecimento sobre a realização de si (da vida humana), ou o impedimento desta, “não se define como ‘ciência do espaço’ (ecologia, geopolítica, equística, planejamento etc.), mas conhecimento de uma *produção*, a do espaço” (LEFEBVRE, 2016, p. 35). Portanto, mais do que “direito à cidade”, fala-se sobre a “produção do espaço”, mobilização principal da organização teórica do trabalho que demanda aprofundamento necessário à reprodução dessa lógica nos sentidos metropolitanos que envolvem a vida negra.

Esse desafio relacionado à teorização associativa entre o marxismo de Henri Lefebvre e a questão racial é espinhoso, mas não impossível, embora duas considerações iniciais sejam extremamente válidas: a primeira em torno do afastamento de possíveis anacronismos, já que o alastramento da perspectiva

adotada, na Europa, parece recente; enquanto a segunda remete à tentativa de não promover reflexões meramente teóricas, abstrações desconectadas do cotidiano e de uma realidade concreta, semântica contrária à perspectiva metodológica pensada para o artigo. Novamente é importante ponderar a necessidade de não se promover a ascensão teórica de algo novo, mas próprio (GUIMARÃES, 2020).

Nessa empreitada, tomo emprestada a radicalização do método de Lefebvre na construção de uma interjeição que reconhece a importância do espaço em uma caracterização totalizante, um sistema lógico e contraditório, mas que compreende o espaço enquanto ente fundamental de uma perspectiva prática e estratégica. A partir desses marcos, é indispensável questionar qual é o papel do espaço na compreensão da questão racial, e principalmente, como certo alinhamento teórico racializado recondiciona as próprias caracterizações que envolvem o espaço e sua produção. Para Lefebvre (2016), no que diz respeito ao método, não se deve “partir de um ‘ponto de vista de classe’; é preciso chegar a ele” (p. 39), dito isso, de maneira correspondente, não parece possível ter como primazia a vinculação entre espaço e a “negrura”, embora seja necessário que se chegue até esta. Isso ocorre porque, como também inspirado pelo autor e por Fanon (2020), a branquitude e os ramos que a opõem fazem parte de um mesmo sistema lógico, contraditório e violentamente solidário. “Aqui há um dilema: se estamos encarcerados num certo sistema, nossas palavras e nossos conceitos fazem parte dele” (LEFEBVRE, 2016, p. 36).

As palavras e os conceitos que preenchem essa totalidade terão no espaço uma possibilidade de intercessão, “um intermediário em todos os sentidos desse termo, ou seja, um meio e um instrumento, um ambiente e uma mediação” (LEFEBVRE, 2016, p. 44). Esse dado, portanto, seria um objeto nas mãos de um agente em sua individualidade ou coletividade, o que é exemplificado por Lefebvre na figura do poder dominante que pode ser dos tecnocratas, da burguesia ou do próprio Estado, já que sua reprodução se dá, costumeiramente, no sentido de lançamento das próprias representações como realidade de toda a sociedade global, ou, como para o trabalho, se consolida na qualidade de prospecto da metrópole em sua integralidade. O protagonismo da projeção dessas representações está explicitamente impregnado pela branquitude, inscrição que se reproduz nas mais diferentes possibilidades no que concerne à metrópole, realidade notadamente contraditória e conflitiva em meio aos discursos que ensejam sua produção.

O texto se subdivide em três partes principais: a primeira preocupada com a caracterização do elemento discursivo mediante as inscrições espaciais de negros e negras, muitas vezes interdidas em meio à reprodução da vida urbana mediada pela branquitude, na qual a interpretação de Silva (2013) sobre o discurso em Foucault (2014) se qualifica como traço elementar; a segunda se debruça à conjectura da brancura enquanto demarcador definitivo da raça e do racismo em meio ao espaço, um organograma projetado em longa duração e que condiciona à existência ao apartamento racial sob as condições as quais um ser pode considerado humano e o outro não. Esse momento do artigo congrega a análise fanoniana da zona do não-ser a partir da influência de W.E.B. Du Bois, além de conciliar a importância da produção bibliográfica brasileira acerca da temática da branquitude e dos seus ramos psíquicos. A terceira e última seção relaciona o medo branco, combustível indispensável da branquitude, aos marcos de longa duração que contornam esta realidade até o período atual. Nessa parte a valorização da relevância do século XIX soa necessária, seja pela acentuação de instrumentos de

controle dos corpos negros no espaço urbano em meio às ideias abolicionistas, mas principalmente pela força dos ideais libertários oriundos da Revolução Haitiana.

2. Do discurso

A proposta de Silva, caracterizada mediante as minúcias da questão discursiva, faz referência direta a James Duncan (1990) e seu entendimento do espaço como um texto. Ainda que a leitura do autor esteja pretensamente mais inclinada ao conteúdo da categoria paisagem, a geógrafa feminista valoriza o esforço intelectual de Duncan na intenção de associar a imaginação geográfica à análise do discurso. Além do geógrafo inglês, Silva se inspira nas proposições de Foucault (2014) em “A Ordem do Discurso”, leitura que destaca o espaço como objeto analítico importante no que se refere ao poder relacionado a quem pode ou não pode falar.

O discurso na perspectiva foucaultiana ultrapassa a ideia de linguagem, constituindo uma trama de ações que possuem significados e articulam outros elementos para além da linguagem. Os discursos formam os objetos dos quais eles tratam de forma simultânea. Assim, o espaço é simultaneamente formado pelo discurso e parte dele, constituindo um contínuo movimento da realidade espacial impregnada pelas relações de poder. O poder produz determinados saberes sociais que se fazem nas práticas espaciais cotidianas e, sendo assim, os discursos são irredutíveis à linguagem (SILVA, 2013, p. 156).

O filósofo francês apresenta alguns procedimentos de exclusão na reprodução discursiva, o que, é óbvio, também se assentam na dimensão espacial. Para Foucault (2014), existem interdições fundamentais no cruzamento entre os discursos: o tabu do objeto, o ritual da circunstância e o direito privilegiado do sujeito que fala. Esses elementos performam um bojo relacional que, segundo o filósofo, se reproduzem na sexualidade e na política, e permitem certos desvios teóricos para ressaltar o quanto a questão racial, pelo menos nos termos do trabalho, estava alheia à perspectiva.

Ainda no que se refere ao gênero, Silva (2013) dispõe do principal ingrediente imagético a ser instrumentalizado pelo texto, que é a formação de “uma grade densa e complexa que impede ou dificulta que os grupos dissonantes da sexualidade hegemônica produzam seus próprios discursos espaciais” (p. 158). É sempre válido ressaltar que a intenção não é estabelecer um nexos comparativo entre a produção do espaço interdito nos marcos da heteronormatividade e da branquitude, muito menos contrapor ou hierarquizar objeções tão distintas no que se refere ao cotidiano urbano. O foco da mobilização é justamente vislumbrar a ótima categoria de Silva (2013) levando a cabo sujeitos e corpos que também possuem seus discursos espaciais demarcados ou crivados por diferentes sistemas de negação discursiva. Na passagem a seguir, há importante consideração acerca das potencialidades da abertura proposta pela autora:

Assim, o espaço interdito é concebido como o efeito da ordem discursiva espacial em que práticas regulatórias são desempenhadas por aqueles que se julgam dentro da ordem e possuem o poder de exercê-la, bem como o de estabelecer as formas com que determinados sujeitos de vem ser excluídos. O espaço interdito é efeito das relações de poder que são onipresentes e, assim, sua constituição é vista como algo natural, sendo incorporado por todos os que fazem parte do campo discursivo. Ele se revela com toda sua força quando a ordem é desafiada, e as tentativas de transgressão da

ordem revelam os limites espaciais que não devem ser ultrapassados para que a ordem se mantenha (SILVA, 2013, p. 158-159).

Na direção de Foucault (2014) e dos seus primordiais procedimentos de exclusão discursiva, Silva (2013) congrega os três arquétipos essenciais de interdições, afinal “sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2014, p. 9). A geógrafa brasileira, portanto, enumera esse conjunto a partir do que não se pode falar, relaciona os discursos que só podem ser expostos e comunicados em situações específicas; além de ressaltar que não é qualquer sujeito que pode enunciar um discurso, já que esta realidade dependeria de determinada posição de poder, especificidades relativas aos já mencionados tabu do objeto, ritual da circunstância e direito privilegiado ao sujeito que fala. Para Foucault (2014), “temos aí o jogo de três interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar” (p. 9).

Maurício Ferreira e Clarice Traversini (2013), também interessados na análise discursiva em Foucault, articulam os procedimentos realizados tanto no interior quanto no exterior do discurso. De acordo com os autores, em lembrança também realizada por Silva (2013), no exterior se consolida a interdição, intrinsecamente ligada ao desejo e ao poder (não à toa, como dito, semanticamente forjados na sexualidade e na política), a “separação”, muitas vezes caracterizada pela rejeição, e a “vontade de verdade”. Silva (2013) não avança na direção desses outros princípios de exclusão enunciados por Foucault (2014), os quais, bem como na análise de Ferreira e Traversini, também atribuímos relevância por conta das possibilidades de encaminhamentos teóricos a partir de raciocínios raciais.

Nessa perspectiva, como representação da separação, o filósofo francês realça o apartamento entre a razão e a loucura. Nos comentários de Ferreira e Traversini (2013), se ressaltava que “é pela palavra que se identifica o louco” (p. 212). Segundo Foucault (2014), a figura do louco se caracterizou pela exemplificação de um sujeito com o discurso dotado de impeditivos para sua circulação. Fato é que a “palavra só lhe era dada simbolicamente, no teatro onde ele se apresentava, desarmado e reconciliado, visto que representava aí o papel de verdade mascarada” (FOUCAULT, 2014, p. 11).

O que antes era ignorada ou tomada como representação excepcional de uma razão não-comum e separada das consideradas ajuizadas, a fala do louco é ouvida por médicos, pedagogos, psicólogos, que nem por isso deixam de operar a separação: de um lado o doente que lhe é dada a oportunidade de expressar-se; do outro o sujeito que ocupa a posição de autoridade no discurso que concede a palavra ao louco e a interpreta, analisa, a partir do que é considerado verdade (FERREIRA e TRAVERSINI, 2013, p. 212).

O terceiro procedimento de exclusão se consolida pelo antagonismo entre verdadeiro e o falso, uma performance que é modificada de acordo com o período histórico e as circunstâncias espaciais de sua realização (FERREIRA e TRAVERSINI, 2013), o que motiva a exemplificação utilizada por Foucault (2014) com traços genéticos desde os poetas gregos e proposições residuais na própria conformação da ciência moderna. Nesse caso, o discurso é orientado de maneira interseccional a outros procedimentos exclusivistas, como a palavra proibida e de novo a separação imaginativa da loucura, embora com a sustentação de um prospecto institucional aparelhado via coerção. Nas palavras do filósofo francês:

Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional, tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre

falando da nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também – em suma, no discurso verdadeiro. Penso, igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se a partir de uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade (FOUCAULT, 2014, p. 18).

A interdependência entre os formatos de controle discursivo dá o sentido essencial da discussão de Silva (2013), sobretudo quando ressalta a possibilidade dissonante de outros discursos presentes na vivência da cidade. Como a autora se debruça acerca da experiência travesti, demonstra que os sujeitos ou grupos que estejam para além do discurso da heteronormatividade sofrerão impactos imediatos dos mecanismos de interdição colocados na abordagem foucaultiana. Além desta, na composição entre outros arquétipos de controle do discurso para Foucault (2014), a vontade de verdade, de tornar-se verdadeiro, também consolida um aparato característico do cotidiano urbano em nosso trabalho que é a branquitude.

A branquitude, então, se configura enquanto principal marcador das interdições espaciais que envolvem a condição do negro nas metrópoles brasileiras. Para Bento (2000), essa relação está imbricada ao reconhecimento do negro enquanto problema a ser estudado e investigado, caracterização que se ratifica mediante a superposição do branco necessariamente vinculada à exclusão moral do corpo negro, que pode estar assentada em formas mais brandas, como a discriminação, ou mais severas, no formato do genocídio. Segundo Bento (2000), os processos de discriminação e de genocídio são atravessados por um elemento circunstancial, que é o medo. “O medo do diferente, e em alguma medida, o medo do semelhante a si próprio nas profundezas do inconsciente” (p. 7), nas linhas da autora. Essa paranoia do branco significou, com o apoio de um prospecto mais largo no tempo, processos-projetos de branqueamento em algumas políticas de Estado no Brasil, como o estímulo à imigração europeia no período pós-abolição.

Fato é que há a necessidade de analisar os trâmites da branquitude enquanto questão a ser assentada nos estudos debruçados ao espaço. A noção da branquitude se escora na literatura clínica de Fanon (2020) e Neusa Santos Souza (2021), além de autores e autoras preocupados com a brancura enquanto elemento circunstancial para pensar a trama histórica do Brasil e os rebatimentos espaciais desse processo. Para Oliveira (2020), uma das bibliografias indispensáveis dessa temática na Geografia brasileira atual, a branquitude forjou o negro enquanto um problema espacial. Na abordagem do autor, existem inscrições espaciais do racismo performado na branquitude que tornam o negro uma interjeição no espaço, o caracterizando como um corpo abjeto, um ente a ser interrompido.

Os estudos sobre a branquitude no Brasil ganharam abrangência a partir das contribuições de Alberto Guerreiro Ramos, com a leitura acerca da “patologia do branco brasileiro”. Na perspectiva do autor, seria preciso reivindicar a constituição do branco enquanto problema no entendimento do racismo, o que era negligenciado pela literatura da época. Em uma escala mais ampla, Camila Moreira de Jesus (2012), muito corretamente, destaca a relevância de W.E.B Du Bois e Frantz Fanon para a generalização dos estudos sobre os privilégios do ser branco.

De início, Fanon (2020) menciona a inseparabilidade entre o negro e o branco, porque um inventa o outro, ainda que se posicionem em ramos distintos. São dois

campos separados, fechados um ao outro. O negro na sua negrura e o branco em sua brancura. A elaboração das partes deste “latifúndio” se consolida à medida que o conteúdo destes campos é preenchido por traços comuns, ainda que opostos. A paranoia, a síndrome da dependência colonial e a razão dialética que contrapõe superioridade e a “epidermização” da inferioridade, atravessam e colocam lado a lado essas duas trilhas.

3. Sobre o véu: problema branco

Como proposto, a paranoia e o medo contribuíram para a solidificação de contextos espaciais de interdição à vida negra. É nesse sentido que Fanon se aprofunda no aprimoramento da compreensão da miséria branca em relação ao negro, sobretudo ao flexionarmos a crítica à noção de “problema negro”, discussão que será muito bem elaborada Guerreiro Ramos, mas que aparece em W.E.B. Du Bois antes de qualquer trabalho. Para Fanon, na Europa se tem o mal representado pelo negro. Um pouco além das palavras do psiquiatra martinicano, escreveríamos que o conhecimento herdado da colonialidade do saber prostra a penúria do mundo ao ser negro.

O carrasco é o homem negro, Satã é negro, falamos de trevas, estamos pretos quando estamos sujos - aplique-se isso à sujeira física ou à sujeira moral (...). Na Europa, o negro representa, seja concreta ou simbolicamente, o lado mau da personalidade. Enquanto não tivermos compreendido essa proposição, estaremos condenados a falar em vão sobre o “problema negro” (2020, p. 200).

A citação de Fanon atribui bons contornos à necessária compreensão da estrutura da branquitude, novamente em uma concepção que desloca a semântica do “problema” ao branco, especialmente em sentido que o problema negro é, inicialmente, precedido do problema branco. Para Joaze Bernardino-Costa (2019), sociólogo com bom trabalho acerca das convergências analíticas entre Fanon, Du Bois e Guerreiro Ramos, a preocupação com o “problema negro” por parte dos dois últimos, se dava mediante uma racionalidade nacional hegemônica, nos Estados Unidos para Du Bois, e no Brasil para Guerreiro Ramos, ambas resguardadas pelo “Véu” (DU BOIS, 2021) do racismo.

Du Bois, no marcante *Almas do povo negro* (2021), abre o capítulo inicial do livro com um relato pessoal acerca dos olhares racistas recebidos por meio do questionamento “Como é a sensação de ser um problema?” (p. 21). E logo responde: “ser um problema é uma experiência estranha – peculiar mesmo para mim, que nunca fui outra coisa. É logo nos primeiros dias da alegre infância que a revelação se abate sobre a pessoa, tudo em um único dia, com toda a força”. Na narrativa do autor, o primeiro relevo da sua existência problemática se deu na escola, com a recusa de um cartão de visita dado por ele para uma colega de sala. “Foi quando me veio a percepção quase imediata de que eu era diferente dos demais; ou semelhante, talvez, em termos de coração e de força vital e de aspirações, mas apartado do mundo deles por um enorme véu”.

Este véu, então, surge enquanto categoria elementar para a constituição do problema do negro em Du Bois. No último prefácio à edição brasileira da obra supracitada, Sílvio Almeida (2021) denota a angústia do apartamento pelo véu enquanto deturpação imediata da maneira que negros e brancos enxergam o mundo, abrangendo inclusive sua própria existência. Não parece caro dizer que

essa linha de cor (DU BOIS, 2021) estabelece uma dupla miopia, compartilhada por negros e brancos. Nas palavras de Almeida acerca do conceito de Du Bois:

Negros e brancos vivem simultaneamente no mesmo mundo e em mundos distintos. Negros e brancos são criações desse processo permanente de divisão da vida por um véu em que cada lado implica uma distinta forma de existir. A raça é, portanto, uma condição existencial que, para além das características físicas, se define pelo processo de formação de nossas almas. O racismo é, com efeito, um processo de formação de almas cindidas e despedaçadas, tanto de negros como de brancos (2021, p. 13).

Na mesma linha de Almeida, alguns comentadores de Du Bois, como England e Warner (2013), Brown (2016) e Melcher (2019) também deslocam o “véu” a uma posição imprescindível na discussão do autor. “O véu representa uma fratura social segundo linhas raciais. Está presente na estrutura e cultura da sociedade e no desenvolvimento e conteúdo da identidade de uma pessoa” (ENGLAND e WARNER, 2013, p. 964. *Tradução nossa*). Como previsto, no meio social o véu se consolida enquanto uma falha que estrutura dois conjuntos de sistemas antagônicos e complementares, incessantemente interativos. De um lado um sistema elevado à potência branca e um outro sistema não branco, desprovido de potência e atravessado pela inferioridade negra. Por isso, é fundamental destacar a inseparabilidade e os preenchimentos que os dois sistemas promovem um ao outro. Segundo England e Warner (2013):

Cada lado do véu tem sua própria estrutura de classe, instituições e cultura. No entanto, os dois lados interagem com a dominação e a distorção que caracterizam a dinâmica do véu entrecruzado. Cada lado só é compreensível em sua relação com o outro (p. 964. *tradução nossa*).

A composição da linha de cor em Du Bois parece inspiradora para constituição da zona do não-ser de Fanon, concepção apontada no próprio título do artigo. O prospecto do autor martinicano, necessário às discussões propostas em nossa organização textual, também preserva a elaboração de dois campos, imprescindíveis um ao outro. Na leitura de Fanon, fala-se em “duas metafísicas bastante dissolventes” (2020, p. 22, *grifo nosso*). Os dois sistemas, trajados de narcisismo, tem sua raiz atravessada por um viés de humanidade. O negro quer ser branco para se tornar humano. A potência branca lançada por Du Bois (2021) no que tange à linha de cor apartada pelo véu é concomitante ao desprezo à condição de existência do negro. Ou o negro se torna branco ou não será humano. Por isso, “por mais penosa que possa nos parecer essa constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, existe apenas um destino. E ele é branco.” (FANON, 2020, p. 24). O psiquiatra utiliza diversos exemplos clínicos da alienação psíquica de negros e negras, sobretudo na condição que vitaliza o amor enquanto aspecto estruturante da salvação da raça. Por outro lado, dirá que está realidade só se consolida mediante uma narrativa teórica que tem no ego encurralado, de Anna Freud, sua sustentação. O ego encurralado dá sentido à inferioridade que se requer para entrar no mundo branco. E o martinicano é enfático ao estipular está supressão do ego em relação ao negro:

“(…) o negro escravo de sua inferioridade, o branco escravo de sua superioridade, ambos se comportam em função de uma linha mestra neurótica. Com isso, fomos levados a considerar a sua alienação tendo como referência às descrições psicanalíticas. Em seu comportamento, o negro se aproxima de um tipo neurótico obsessivo ou, melhor dizendo, ele se encontra em plena neurose situacional. Há no homem de cor uma tentativa de fugir da sua individualidade, de anular a sua presença. Sempre que um homem de cor protesta, existe alienação. Sempre que um homem de cor rejeita, existe alienação.” (p. 74)

A crítica à realidade de privilégio e prevalência da condição branca no meio social ganhou sentidos proeminentes no Brasil. Como visto, primeiro com Guerreiro Ramos, mas depois inspirado pelos debates em torno do *whiteness* nos Estados Unidos dos anos 90, a branquitude vem sendo um ramo de estudos fundamental na atribuição de relevância à problemática da raça em um país historicamente permeado por sentidos contraditórios de miscigenação e democracia racial. Em concordância com Piza (2005), Jesus (2012) afirma que “a branquitude passa a ser discutida como um estágio de conscientização e negação do privilégio vivido pelo indivíduo branco que reconhece a inexistência de direito a vantagem estrutural em relação aos negros” (p. 2). Tal estágio de conscientização, na maior parte das bibliografias acerca da branquitude no Brasil, pode ser explicado por vieses alinhados à teoria psicanalítica, principalmente por meio de obras como as de Edith Piza, Neusa Santos Souza e Maria Aparecida Bento, o que justifica as influências de Fanon e Du Bois enquanto raiz literária dessa construção.

Para Lia Shucman (2014), em artigo debruçado aos estudos da branquitude em São Paulo, existem poucos trabalhos preocupados com a racialização do ser branco no Brasil. A autora propõe duas hipóteses principais para justificar essa questão: a primeira fundada na própria personalidade do psicólogo branco, maioria no país, que não se reconhecem enquanto ser passível a ser racializado; e a segunda assentada no recrudescimento da dificuldade de exposição simbólica e material dos privilégios do sujeito branco em uma sociedade marcada pelo racismo. Portanto, “os estudos sobre brancos indicam que o ideal de igualdade racial em que os brasileiros são socializados opera para manter e legitimar as desigualdades raciais” (p. 84). Assim, no bojo da longa duração, tantas vezes mencionado enquanto particularidade metodológica adotada para as principais implicações do trabalho, Shucman visualiza o espectro do colonialismo enquanto postulados determinantes dessa construção imagética, os conformando enquanto dado que deve ser compreendido a partir das relações de poder que os constitui. Nas linhas da psicóloga brasileira:

A branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder fundamentais, concretas e subjetivas em que as desigualdades raciais se ancoram (2014, p. 84).

Ainda na proposta da autora, existe uma dificuldade sistemática de definição da branquitude por conta da complexidade vinculada ao atravessamento de categorias da sociologia como etnia, cor, cultura e raça, as quais se associam a contextos históricos e espaciais distintos. Essa ponderação é válida, principalmente em um trabalho interessado nos rebatimentos espaciais desse processo. Ainda assim, vale aprofundar em convergências fundamentais de abordagens teóricas provenientes de momentos históricos e lugares de enunciação diferentes, como propõe Bernardino-Costa (2018) no trabalho supracitado que alinha a teoria de Guerreiro Ramos, Fanon e Du Bois. Independente da advertência teórica, é indiscutível que “o ser branco, ou seja, ocupar o lugar simbólico de branquitude, não é algo estabelecido por questões genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam” (SHUCMAN, 2014, p. 84).

Para Neusa Santos Souza, autora do belo *Tornar-se negro* (2021), a imbricação entre a ocupação dos lugares sociais e a produção do conhecimento culmina em certa “constatação inequívoca da precariedade, no Brasil, de estudos

sobre a vida emocional de negros” (p. 45). Também inspirada pela leitura fanoniana, no ramo da busca incessante por humanidade, a psiquiatra e psicanalista prossegue: “Afastado dos seus valores originais, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de ‘tornar-se gente’” (p. 46). Novamente considerando o fantasma da escravidão, é preciso reconhecer que o espectro colonial instituiu uma associação direta entre negro e raça (SOUZA 2021), pressuposto percebido a partir de Mbembe (2019). Essa adequação imediata representa o acúmulo histórico de uma ordem social institucionalmente forjada pela senzala. Na situação colonial, o negro era semanticamente despojado a uma percepção inferior, o que sabidamente não se transformou com o desmantelamento do regime escravocrata no Brasil.

A definição inferiorizante do negro perdurou mesmo depois da desagregação da sociedade escravocrata e da sua substituição pela sociedade capitalista, regida por uma ordem social competitiva. Negros e brancos viam-se e entreviam-se através de uma ótica deformada consequente à persistência dos padrões tradicionalistas das relações sociais. O negro era paradoxalmente enclausurado na posição de liberto: a ele cabia o papel do disciplinado – dócil, submisso e útil – enquanto o branco agia com autoritarismo, por vezes paternalista, que era característico da dominação senhorial. Esse lugar de inferioridade se espelhava no modo de inserção da população negra no sistema ocupacional das cidades (SOUZA, 2021, p. 49).

As palavras de Souza são determinantes, sobretudo por relacionar a condição de inferioridade à apropriação do urbano. Além disso, a psiquiatra brasileira contextualiza essa dinâmica, aqui espacial, à docilização do negro enquanto postulado necessário à conformação da cidade. O não-ser na metrópole está necessariamente vinculado à caracterização da inferioridade negra que, como posto, se performa por meio de eventos de longa duração, tangenciando a disciplina e o controle de corpos que nas linhas senhoriais se interpelavam pelo brandir da chibata movida também pelo medo branco. Em tensa passagem, Fanon (2020) destaca a paranoia branca a partir de uma experiência no trem com uma criança francesa:

Meu corpo me era devolvido desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo enlutado naquele dia branco de inverno. O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio; ‘olhe, um negro’, faz frio, o negro treme, o negro treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do negro, o negro treme de frio, aquele frio de torcer os ossos, o belo menino treme porque acha que o negro treme de raiva, o menino branco corre para os braços da mãe: ‘mamãe, o negro vai me comer’ (p. 129).

O trecho, também lembrado por Mbembe (2019, p. 79) acerca do que chama “humanidade sustada”, permite relatar em que medida a negação do ser negro se prostra na produção do espaço. No caso, sob quais pressupostos se interpelam as condições da vida negra em meio à crise urbana, e principalmente, sob quais instrumentos essa realidade subumana pode ser caracterizada. Por isso, é válido ponderar que no período atual, demarcado pela deflagração da competitividade neoliberal e pela proeminência dos ainda relevantes impérios, se percebem revestimentos suntuosos de aprofundamento da indignação física e psicológica do cotidiano negro, percebido como “uma casca calcificada e uma chaga” (MBEMBE, 2019, p. 81).

A ferida exposta por Mbembe consolida o que talvez seja o diálogo mais evidente do historiador e filósofo camaronês com Fanon. Na proposta, desenvolvida no subcapítulo “O negro de branco e o branco de negro” (2019, p. 88), são expostos alguns postulados extremamente pujantes para abordagem da branquitude. Em um primeiro momento, em concordância direta com Fanon, Mbembe reitera a invenção

do “objeto negro” pelo branco. Além disso, Mbembe acrescenta, por meio de uma advertência ao terror colonial, que “o branco é, sob vários aspectos, uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou para naturalizar e universalizar” (2019, p. 88). Essa fantasia, para o autor, reside em três determinantes indispensáveis: dogma, desejo e exploração, muito bem expostos nas linhas a seguir:

A fantasia do branco foi bem-sucedida porque, por fim, se tornou a marca de um modo ocidental de estar no mundo, de uma determinada figuração da brutalidade e da crueldade, de uma forma singular da predação e de uma capacidade inigualada de sujeição e de exploração de povos estrangeiros. Tal força se manifestou de diversas formas conforme a época e o contexto - genocídios e extermínios no Novo Mundo e na Austrália, tráfico de escravos no triângulo atlântico, conquistas coloniais na África, na Ásia e na América do Sul, *apartheid* na África do Sul e, um pouco por todo lado, espoliações, depredações, expropriações e pilhagens em nome do capital e do lucro, e, para coroar o conjunto, vernacularização da alienação. São essa violência estrutural e o modo como contribuiu para uma redistribuição profundamente desigual dos recursos da vida e dos privilégios da cidadania numa escala planetária que conferem à fantasia do branco parte do seu apuro (MBEMBE, 2019, p. 91).

As assombrosas palavras de Mbembe demonstram a correlação entre a construção de posições sociais e a fantasmagoria da situação colonial que atordoam a materialização da vida até o período atual. A paranoia, um importante arquétipo desta fantasia do branco, rebate os traços horripilantes compreendidos na repulsa, no assassinio e na naturalização da diferença. É interessante notar o quanto essa violência performada no medo branco será instrumental na afirmação de sua posição social, novamente com contornos da longa duração, desde os *plantations* (MBEMBE, 2019) até o período atual, notadamente conectado à produção do espaço das grandes metrópoles brasileiras.

4. O Haiti, o Brasil e os Oitocentos

Neste atravessamento espaço-temporal, propomos destaque ao século XIX enquanto potente demarcador da composição do terror em relação ao negro. Além de ser um período fundamental para a aceleração do desenvolvimento de boa parte dos principais centros urbanos brasileiros, foi um momento histórico relevante no que se refere a ideais emancipatórios em torno da relação colônia/metrópole, mas também da própria situação escravagista do Brasil (acometida por lufadas de liberdade desde a Revolução Haitiana), o que acirrou as tensões e disputas sobre a possibilidade abolicionista e deflagrou a reprodução do medo branco acerca de uma possível “onda negra”, lógica aflorada a cada legislação em prol da liberdade de negras e negros e que se consolidou com a abolição da escravatura em 1888.

Washington Santos Nascimento (2008) demonstra a situação paradoxal vivida pelo Brasil no alvorecer dos oitocentos com o imaginário construído em volta do processo revolucionário ocorrido no Haiti. Já inicialmente, os efeitos da insurgência escravista foram significativos: além das transformações no preço do açúcar, produto com larga representatividade financeira no Caribe e nos *plantations* do Nordeste brasileiro, o levante aterrorizou as elites proprietárias de terras e escravizados em toda a América, tendo como consequência mais um paradoxo fundamental, que era a esperança de liberdade para os sujeitos subalternizados na condição de cativo e o endurecimento das leis e dos instrumentos de repressão e controle dos próprios corpos escravizados pelos seus senhores.

O historiador contorna as ideias de alguns autores da época, nitidamente amedrontados com as possíveis referências brasileiras ao conteúdo revolucionário

haitiano. O bispo Azeredo Coutinho; o viajante inglês Thomas Lindley; o advogado Vellozo de Oliveira; José Bonifácio Andrada e Silva, o “Patrono da Independência” e principalmente João Severiano Maciel da Costa, o Marquês de Queluz, foram alguns dos precursores da generalização do terror branco contra os ideais libertários. Este último se ratifica enquanto principal propulsor da conjuntura que posteriormente será designada como o “haitianismo”. O Marquês, reconhecido política e economicamente pela elite brasileira, “fazia questão de salientar o perigo do aumento da escravaria somado ao contágio de ideias estrangeiras” (NASCIMENTO, 2008, p. 132), sendo favorável à substituição da importação de escravizados pelo trabalho livre, o que deixava implícita a propagação do terror enquanto ato premeditado em meio às formas de se reconstituir o modelo escravocrata, como visto também em Andrada e Silva, junto de Maciel da Costa um dos “ilustrados brasileiros que se apropriaram dos acontecimentos de São Domingos para propagandear a necessidade de reformar a escravidão” (NASCIMENTO, 2008, p. 134).

Marcos Queiroz (2017), pesquisador preocupado com os “ventos de liberdade” enunciados do Haiti, assenta sua argumentação nas potenciais convergências de tal evento e seus rebatimentos nos processos relativos à independência brasileira e seu apelo constitucional. Para o autor, existem duas teses mais bem aceitas nos debates emancipatórios em relação a Portugal: a primeira com o protagonismo dos comerciantes, preocupados com sua autonomia econômica e política; e uma segunda que enaltece a participação dos proprietários de terra e senhores de escravos, esses destemidos na manutenção do latifúndio e da monocultura. Essa dualidade historiográfica enfatizava, sobretudo, o cotidiano de grandes atores hegemônicos e “enxergava a formação do Brasil independente a partir das estruturas socioeconômicas e das relações de produção” (QUEIROZ, 2017, p. 101).

Tal metanarrativa era negligente com a intensa atuação de sujeitos mais pobres, escravizados e ex-escravizados no processo de consolidação das ideias de emancipação no país, os percebendo enquanto indivíduos inertes aos importantes processos que se constituíam no território brasileiro. Segundo Queiroz (2017), a manutenção desse “paradigma da ausência” (NASCIMENTO, 2016) também foi fundamental para o apagamento de uma série de tensões que se davam em sentidos teóricos, como na conformação da noção de nação e na maneira a qual negros e negras percebiam o “seu ‘outro’ branco” (QUEIROZ, 2017, p. 101), uma semântica que atravessava não só os ideais republicanos, federalistas e revolucionários em disputa, mas também o corte racial e de classe, tão elementar para esse primeiro momento do país.

Uma obra relevante para essa transformação na historiografia sobre o período demarcado foi o livro *Rebeliões da Senzala* de Clóvis Moura (2014), debruçado sobre os movimentos políticos do final do século XVIII até o início do XIX, englobando a Inconfidência Mineira, a Revolta dos Búzios e a Revolução Pernambucana, o texto “tem um significado profundo não apenas do ponto de vista da organização dos insurgentes, mas, especialmente, pelos programas, objetivos e respectivas clivagens raciais abertas pela participação da população negra” (QUEIROZ, 2017, p. 103).

As revoltas foram percebidas enquanto construção fortemente identificada e influenciada pelo que ocorrera no Haiti, como Queiroz (2017) mostra nos termos de Francisco Adolfo de Varnhagen, onde se refletia um espelho interessante do potencial horror vivenciado pelas elites brasileiras nos oitocentos, amedrontadas pelo processo revolucionário no Caribe haitiano que se iniciou em 1791, como

adiantado em Nascimento (2008). Na defesa de Queiroz (2017), essa construção imagética dos impactos caribenhos na caracterização política dos revoltosos na Bahia e em outras partes do Brasil, “exigia o afastamento dos princípios revolucionários ou liberais do processo de transição e consolidação do Estado brasileiro” (p. 105), o que indicava a distância de sujeitos racializados do seu reconhecimento no bojo da cidadania nesse início de século.

No caso pernambucano, por conta da já influente participação dos senhores de escravos nos movimentos relativos à independência, o conteúdo político das reivindicações subalternas foi limitado por sentidos um pouco mais brandos, com destaque para a inviolabilidade da propriedade privada e a argumentação para o fim do trabalho escravizado de maneira lenta e gradual (QUEIROZ, 2017). Fato é que as ideias de liberdade e o protagonismo subalterno foram mediados pelas elites como um paradoxo interessante, já que o conteúdo conservador que apregoava as primeiras propostas para a independência foram atravessados pela necessidade da força militar que em muitos casos dependia de sujeitos mais pobres e de escravizados.

Queiroz (2017) apresenta documento extremamente relevante que demonstra com veemência o teor amedrontado das elites em torno do reconhecimento de negros e negras como sujeitos políticos. Em passagem escrita por um agente francês e encaminhada a D. João VI, é percebida a referência a um outro partido que não os oficiais que se dividiam em liberal e conservador. A outra fração do jogo político da época seria o “partido dos negros e das pessoas de cor”, o que para o francês, por razões populacionais, deveria ser compreendido como o mais forte.

Parece perceptível que o temor das elites brancas apresentava, também, semântica demográfica. Era temido que o grande contingente de negros e negras viabilizaria o avanço de um possível levante com força mais evidente. Essa condição intensificou as projeções de embranquecimento da população que seriam necessárias a um formato mais característico de nação, uma realidade explicitamente hierarquizada em termos raciais e objetivamente mais europeizada do que nos séculos sob domínio português. De acordo com Queiroz (2017), a construção sócio-histórica do Brasil e do brasileiro teria como pano de fundo o medo branco em relação à exigência de liberdade pelo Haiti e aos auspícios revolucionários lançados desde o Atlântico, problemática que deu sentido às primeiras tensões jurídicas do pós-independência à volta da valorização do ser livre e da cidadania por parte de escravizados, e pela manutenção da relação servil acompanhada dos argumentos em defesa da conservação dos princípios da propriedade a partir dos senhores.

Portanto, o contexto das primeiras décadas dos oitocentos, embebidos dos sentidos de emancipação política da metrópole, foram crivados pela exigência contínua de liberdade no que tange à escravidão e pelo protagonismo subalterno muitas vezes ignorado por uma historiografia debruçada aos grandes atores hegemônicos. Este traço, prioritariamente engajado às teses universais sobre o período, pode ser facilmente contornado pela objeção imediata das elites brancas a um inimigo interno propriamente negro e identificado com os sopros de liberdade despejados do Caribe, alvo das mais concretas limitações à constituição da participação no cerne da construção da identidade nacional, mas sobretudo na valência oriunda do temor branco ao seu reconhecimento enquanto ser, o que estará presente nas políticas de controle e repressão do corpo negro.

Os historiadores Aline Gonçalves e Álvaro Nascimento (2020) seguem articulação semelhante às expostas anteriormente. A dupla se preocupa com as

articulações políticas, econômicas e sociais no contexto das tensões do que poderia vir a ser o pós-emancipação do chamado “elemento servil” no Brasil, com foco nos trabalhadores livres do Rio de Janeiro. “O que se vislumbra aqui é perceber o horizonte de expectativas de pessoas livres diante da inauguração dos debates em torno da emancipação” (GONÇALVES E NASCIMENTO, 2020, p. 82), escrevem os autores.

A eliminação da escravaria parecia uma preocupação da política imperial, ainda que com ressalvas estipuladas desde os interesses de legisladores e da própria classe economicamente dirigente na conservação da riqueza e de seus títulos de propriedade. O que poderia ser feito com os recém-libertos era um questionamento que pairava por boa parte do jogo político da época, focalizando sempre a dos ganhos senhoriais enquanto eixo circunstancial do caráter decisório das principais reuniões e assembleias que poderiam tratar do tema.

Por meio da argumentação de Bernardo Avelino Gavião Peixoto, Gonçalves e Nascimento (2020) tornam explícita a continuidade do medo branco como prospecto proeminente ao longo do século XIX, quando o parlamentar é incisivo ao estabelecer a emancipação como possibilidade de difusão da “guerra social”, sobretudo em um momento de instabilidade financeira que foi penoso para a agricultura. A contrariedade de Gavião Peixoto em relação à proposta imperial tinha hora e lugar: “Ele e muitos parlamentares sabiam das diversas experiências dos demais países do continente americano para pôr fim à escravidão, sendo a do Haiti a mais difícil de engolir” (id, 2020, p. 86), demonstrando mais uma vez a relevância da organização política pela liberdade e os efeitos desse movimento revolucionário no Brasil dos oitocentos e de início do século XX.

Como proposto em linhas anteriores, o terror era consolidado por semântica demográfica. O Rio de Janeiro de meados do século XIX apresentava por volta de 100 mil escravizados, o que transformava o cenário urbano em um contexto profícuo para tensões entre os grupos sociais que produziam o espaço da cidade, à época capital da monarquia. A “onda negra” caracterizada por Célia Marinho de Azevedo (1987) “desaguou como um tsunami sobre os políticos do império” (GONÇALVES e NASCIMENTO, 2019, p. 89) e ao cotidiano da Corte. Por isso, era necessário repensar a tutela organizativa da relação servil, o que foi proposto por uma série de sujeitos relevantes econômica e politicamente, como Antônio da Silva Netto e Adolfo Bezerra de Menezes, tornando explícito que o projeto emancipacionista teria ainda a tutela senhorial do regime escravagista (GONÇALVES e NASCIMENTO, 2019).

Silva Netto, engenheiro civil e autointitulado senhor de escravos, apesar de contraditoriamente republicano e abolicionista, nos seus *Estudos sobre a emancipação dos escravos no Brasil* (1866) propunha o devido cuidado aos outros fazendeiros (Figura 11) em relação à possibilidade de abolição da escravidão no Brasil. Para o autor, era preciso preparar a “humanidade” para um futuro sem escravidão, pretensa colocação de um indivíduo que, reservadamente, não percebia negros e negras adequados a esse posto. Fato é que Silva Netto compreendia o possível processo emancipatório enquanto ente difusor da calamidade pública e de um futuro conflituoso entre os recém-libertos, os senhores e proprietários fundiários e outros grupos com maior relevância social.

Bezerra de Menezes, conhecido como o “médico dos pobres” por sua atuação no espiritismo, apresentava uma gama de preocupações morais para o futuro sem escravidão no Brasil. O deputado cearense reconhecia as valências da abordagem de Silva Netto no tocante ao fim do castigo físico na relação servil, muito embora

acreditasse na necessidade de substituição desse modelo de repreensão moral (GONÇALVES e NASCIMENTO, 2019). Os efeitos da liberdade negra, para o autor, eram mais perniciosos aos bons costumes do que à propriedade e aos campos agrícolas, o que destoava da maioria dos argumentadores sobre os indícios de finalização do elemento servil. Parece evidente que, seja pela argumentação em torno da propriedade ou da moral e dos bons costumes, era interessante à elite que projeto emancipatório fosse organizado pelos próprios senhores, em uma explícita tentativa de impedimento ao reconhecimento de homens e mulheres negras como protagonistas do que poderia ser seu embrionário momento de liberdade.

Um bom exemplo desse contexto, ainda no decorrer do século XIX, é quando a noção de “classes perigosas” ganha abrangência nos principais direcionamentos políticos para a cidade justamente no período em que os debates em torno da abolição estavam mais acalorados, o que é debatido no belo trabalho de Sidney Chalhoub (2017). Como exemplo, no que talvez seja uma das primeiras representações do “mito da gestão eficiente” na política urbana carioca – e brasileira, uma severa onda de demolições de cortiços e quiosques, com vistas ao ainda recente e controverso processo de abolição da escravatura, destruiu uma série de espaços importantes para a sociabilidade de pessoas mais pobres.

O conceito de “classes perigosas”, prioritariamente engajado por Mary Carpenter ainda nos anos 1840, foi muito mal aproveitado pelos então grupos politicamente dirigentes no Brasil. Segundo Chalhoub (2017), a partir de uma leitura de uma problemática de Frégier (1840), um inexplicavelmente respeitado comissionário da polícia francesa, parlamentares brasileiros chegam à conclusão da necessidade de combate e repressão à ociosidade nos centros urbanos do país. Chama atenção do historiador a inconsequência dos políticos brasileiros ao darem cabo justamente nas minúcias de menor valor teórico, político e social da proposta do funcionário de alto escalão da polícia francesa, que era a associação direta entre as “classes perigosas” e as “classes pobres”.

Assim é que a noção de que a pobreza de um indivíduo era fato suficiente para torná-lo um malfeitor em potencial teve enormes consequências para a história subsequente do nosso país. Este é, por exemplo, um dos fundamentos teóricos da estratégia de atuação da polícia nas grandes cidades brasileiras desde pelo menos as primeiras décadas do século XX. A polícia age a partir do pressuposto da suspeição generalizada, da premissa de que todo cidadão é suspeito de alguma coisa até prova em contrário e, é lógico, alguns cidadãos são mais suspeitos do que outros (CHALHOUB, 2017, p. 26).

Na sequência, em feliz remetimento de Chalhoub (2017, p. 27) ao texto *Cemitério dos vivos* do romancista Lima Barreto, é lembrado que “todo o cidadão de cor há de ser por força um malandro” (p. 152), em referência à repressão à ociosidade na época caracterizada pela corporeidade negra. Pelo contexto, a compreensão de que “alguns cidadãos são mais suspeitos do que outros”, como exposto na citação anterior, apresenta, indiscutivelmente, cunho racial relevante, principalmente em meio à conjuntura abolicionista. Para Chalhoub (2017), “a principal dificuldade dos deputados era imaginar como seria possível garantir a organização do mundo do trabalho sem o recurso às políticas de domínio características do cativo” (p. 27).

Havia o entendimento de que a grande possibilidade de garantia dos lucros senhoriais mesmo sem a escravidão e a repressão na fazenda seria a generalização da suspeição enquanto condição elementar da presença de negros e negras no urbano, performando uma lógica de controle à sua corporeidade ainda que distante dos espaços de produção, em semântica que impedia e interditava a

existência de sujeitos ociosos em meio à contingência do trabalho que se instaurava de maneira arrebatadora na cidade (CHALHOUB, 2017).

Outra motivação para a vista do negro enquanto sujeito preferencial da suspeição generalizada eram as possíveis heranças de comportamento oriundas do cotidiano cativo. Em discurso de Mac-Dowell, importante deputado da época, o dever do Estado seria “reprimir e opor um dique a todos os vícios que o liberto trouxe de seu antigo estado”. Segundo o parlamentar, a lei que promulgaria a liberdade dos escravizados teria um efeito desastroso à sociedade civilizada da época, já que os cativos não possuiriam “os sentimentos nobres que só pode adquirir uma população livre”, uma disposição condicionada não a fatos sociais, mas à natureza biológica.

Portanto, fica explícito que o século XIX, com destaque aos momentos mais próximos da abolição, se qualifica enquanto período fundamental para a imediata associação entre o negro e sua determinação perniciosa. Tal inquietação denota a relevância do medo branco relacionado à pele negra, realidade estruturante para o desenvolvimento de tecnologias essencialmente vinculadas ao controle da produção do espaço realizada por negros e negras, proposta mais bem analisada na seção seguinte do trabalho, que realça a experiência securitária do período atual.

5. Considerações finais

À guisa de conclusão, nos é indispensável reconhecer a estrutura organizativa de um postulado teórico que permeia a teoria urbana em meio aos trâmites raciais. A interdição dos discursos espaciais, como visto em Silva (2013), a consolidação da branquitude enquanto prospecto marcador do controle de corpos negros e a relevância dos oitocentos para a constituição de uma zona do não-ser no Rio de Janeiro configuram uma congruência ainda projetiva dos postulados metropolitanos, muito embora vejamos tal conteúdo relacional na qualidade de potencial reorganização dos estudos que se debruçam à cidade. Fato é que denunciar o preenchimento racista da tecnocracia urbana acaba por tangenciar a violência epistêmica que invisibiliza e torna subalterno o caráter inovador e necessário de dialogar com autores e autoras direcionados à perspectiva afrodiaspórica para pensar uma metrópole como o Rio de Janeiro, espaço mais aprazível à transformação de negros e negras em circunstâncias mercadificáveis.

Parece imprescindível, portanto, mediar possibilidades que articulem uma consolidada bibliografia inclinada ao espaço urbano, como feito com o enaltecimento das aberturas oriundas da produção do espaço em Lefebvre, mas sem sombrear a organização que advém de experiências teóricas e empíricas vivenciadas por negros e negras. Nessa seara, mais uma vez, é importante retornar a Fanon (2020) e sua indispensável perspectiva que visualiza a libertação de homens e mulheres sem que esses se tornem, obrigatoriamente, brancos. Para isso é importante reconsiderar sob quais aspectos a questão racial vem sendo debatida nos estudos preocupados com a cidade, mas além disso, vale reconhecer a tramitação dos sentidos de liberdade historicamente cerceados pela paranoia branca, como feito pelos escravizados em diferentes momentos do século XIX e que até o período atual transmutam o negro em um ente a ser interceptado, sem que este se reconheça e seja reconhecido enquanto ser.

6. Referências

AZEVEDO, C. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites do século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 37, 1987.

AZEVEDO, F. Entre ausências e emergências, genocídios e epistemicídios: notas sobre metrópole e “espacialidades enegrecidas”. **Geopauta**, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 111-128, abr. 2020.

BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. 2014. p. 289-289.

CICALO, A; VASSALLO, S. Por onde os africanos chegaram. O Cais do Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro. **Horizontes Antropológicos**, n. 43, p. 239-271, 2015.

CHALHOUB, S. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo. Companhia das Letras, 2017.

DU BOIS, W. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.

Duncan, J. The city as text: the politics of landscape interpretation in the Kandy Kingdom. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ENGLAND, L; WARNER, W. WEB Du Bois: reform, will, and the veil. **Social Forces**, v. 91, n. 3, p. 955-973, 2013.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020. 320 p.

FERREIRA, M; TRAVERSINI, C. A análise Foucaultiana do discurso como ferramenta metodológica de pesquisa. **Educação & Realidade**, v. 38, p. 207-226, 2013.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2/12/1970. São Paulo: Loyola, 2014. (Original publicado em 1971).

GILROY, P. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Editora 34, 2001.

GONÇALVES, A; NASCIMENTO, A. Como pensar o elemento servil: o lugar dos libertos nas expectativas das elites após a emancipação. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 60, 2020.

GUIMARÃES, G. **Rio Negro de Janeiro**: olhares geográficos de heranças negras e o racismo no processo-projeto patrimonial. 2015. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia - UFBA, Salvador.

GROSGOUEL, R. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocídios/epistemicídios del largo siglo XVI. **Tabula rasa**, n. 19, p. 31-58, 2013.

HONORATO, C. **Valongo**: o mercado de escravos do Rio de Janeiro, 1758-1831. 2008. 166 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, ICHF, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

JESUS, C. Branquitude x Branquidade: uma análise conceitual do ser branco. In: III EBE - Encontro baiano de estudos em cultura, 2012, Bahia. **Anais**. Salvador: 2012. p. 1-14.

LEFEBVRE, H. **La presencia y la ausencia**: contribución a la teoría de las representaciones. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

LEFEBVRE, H. **La producción del espacio**. Madrid: Capitán Swing, 2013.

LEFEBVRE, H. **Espaço e política**. Trad. Margarida Andrade e Sérgio Martins. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2016.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSGOUEL, R (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. Cap. 1. p. 27-53.

MBEMBE, Ac. **Crítica da razão negra**. 3. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019. 320 p.

OLIVEIRA, D. Inscrição espacial do racismo e do antirracismo: a "Pequena África" como forma espacial de descolonização da área central e portuária do Rio de Janeiro. In: ENANPEGE, 2019, São Paulo. **Anais**. São Paulo: Anpege, 2019. s/p.

OLIVEIRA, D. Questões acerca do genocídio negro no Brasil. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 12, n. Ed. Especi, p. 312-335, abr. 2020.

QUEIROZ, M. **Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico Negro**: a experiência constitucional de 1823 diante da revolução haitiana. 2017. 200 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2017

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In LANDER, Edgard (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO. set. 2005. p.227-278.

RIBEIRO, Guilherme. **Fernand Braudel, geohistória e longa duração**: críticas e virtudes de um projeto historiográfico. Annablume, 2017.

SILVA, Joseli Maria. Espaço interdito e a experiência urbana travesti. In: SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; CHIMIN JUNIOR, Alides Baptista. (Orgs). **Geografias Malditas**: Corpos, Sexualidades e Espaços. Ponta Grossa: Toda Palavra, p. 143-182, 2013.

SOUZA, N. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. São Paulo: Zahar, 2021. 176 p.