

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

MARIA LÉO FONTES BORGES ARARUNA

**Revirando François Bernier:
do dispositivo racial às estratégias de libertação contracoloniais**

BRASÍLIA
2025

MARIA LÉO FONTES BORGES ARARUNA

**Revirando François Bernier:
do dispositivo racial às estratégias de libertação contracoloniais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Direito.

Linha de Pesquisa: Criminologia, Estudos Étnicos-Raciais e de Gênero.

Orientador: Prof. Dr. Evandro Piza Duarte

BRASÍLIA

2023

MARIA LÉO FONTES BORGES ARARUNA

**Revirando François Bernier:
do dispositivo racial às estratégias de libertação contracoloniais**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestra em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Evandro Piza Duarte: Presidente

Prof. Dr. Jaqueline Gomes de Jesus
Instituto Federal do Rio de Janeiro
Membro

Prof. Dr. Marcos Vinícius Lustosa Queiroz
Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa
Membro

Prof. Dr. Fernando Nascimento dos Santos
Universidade de Brasília
Membro – Suplente

Para Taya Carneiro e sua família. Obrigada por ter sido minha maior parceira de problematizações. Obrigada por ter me estimulado a fazer pesquisas, a criar teorias e a bater de frente com toda limitação cisnormativa e branca da academia. Quando você se foi, eu prometi a mim mesma que iria continuar sua luta por um mundo mais livre, feliz, divertido e realmente possível para todas nós, pessoas dissidentes; essa pesquisa é apenas uma pequena parcela de minha promessa. Te amo.

RESUMO

A presente Dissertação busca constituir uma genealogia do dispositivo racial moderno a partir da publicação de “Uma Nova Divisão da Terra de acordo com as diferentes espécies ou raças de homens”, texto escrito no século XVII pelo médico viajante François Bernier. Tal escritura ganha reconhecimento e relevância acadêmica ao ser considerado como a primeira a tecer uma inicial e breve divisão do mundo em categorias raciais ligadas ao fenótipo, às características físicas do corpo; sendo que essa concepção racial do mundo só vem a se estabelecer com mais afinco, de forma institucional e cientificista, no século XIX. Assim, ao debruçar-se sobre essa obra, encontra-se um vislumbre, uma predição, de uma ideia que só vem a se fixar na modernidade no decorrer dos séculos. O ganho desta pesquisa, portanto, está, especialmente, na tradução original do referido texto para o português e, também, na construção argumentativa sobre como elementos e fatores inerentes às relações de poder raciais que caracterizam a modernidade já se encontram em estágio de germinação e potência desde as produções literárias mais informais e controversas de Bernier. Além disso, esta pesquisa dá destaque a um componente específico da racialidade moderna: o sistema sexo/gênero, já que este se apresenta como estruturante das desigualdades e expectativas culturais construídas sobre os corpos de sujeitos colonizados. Assim, analisa-se como o cruzamento entre raça e gênero é capaz de produzir hierarquias sociais, posicionando determinadas pessoas na subalternidade, mas também caminhos tortuosos e estratégias de libertação para a população africana mantida em cativeiro. A fim de firmar uma interpretação interseccional e complexa sobre as interações entre as matrizes de opressão da raça e de sexo/gênero, recorre-se às interpretações sociológicas e filosóficas desenvolvidas tanto pelo feminismo negro quanto pelo transfeminismo. Logo, é possível compreender como os regimes disciplinares da branquitude e da cisnormatividade operam em conjunto para a manutenção de pessoas negras em situação de exploração, fungibilidade e vulnerabilidade. Ao estabelecer uma teia genealógica do poder racial na modernidade, mediante o (re)arranjo de diversos elementos históricos e políticos, pode-se, a um só tempo, conhecer como o racismo se transforma e se atualiza no mundo e como pessoas negras, através de forças criativas e ancestrais, encontram fissuras e rupturas na ordem colonial para expressar seus desejos por um mundo diferente, possível a suas existências.

Palavras-chave: Raça. François Bernier. Genealogia. Gênero. Libertação.

ABSTRACT

This Master's Thesis seeks to establish a genealogy of the modern racial device based on the publication of "A new division of the earth, according to the different species or races of men which inhabit it", a text written in the 17th century by the traveling physician François Bernier. This writing gains recognition and academic relevance by being considered the first to weave an initial and brief division of the world into racial categories linked to phenotype, the physical characteristics of the body; noting that this racial conception of the world only comes to be more firmly established, in an institutional and scientific manner, in the 19th century. Thus, when examining this work, one finds a glimpse, a prediction, of an idea that only becomes fixed in modernity over the centuries. The gain of this research, therefore, lies, especially, in the original translation of the aforementioned text into Portuguese and also in the argumentative construction about how elements and factors inherent to the racial power relations that characterize modernity have already reached a stage of germination and potential since the more informal and controversial literary productions of Bernier. Furthermore, this research highlights a specific component of modern raciality: the sex/gender system, as it is presented as structuring the inequalities and cultural expectations built upon the bodies of colonized subjects. Thus, it is analyzed how the intersection of race and gender is able to produce social hierarchies, positioning certain individuals in subalternity, but also complex pathways and strategies for liberation for the enslaved African population. In order to establish an intersectional and complex interpretation of the interactions between the matrices of oppression of race and the sex/gender system, one draws on the sociological and philosophical interpretations developed by black feminism and transfeminism. Thus, it is possible to understand how the disciplinary regimes of whiteness and cisnormativity work together to maintain Black people in a state of exploitation, fungibility, and vulnerability. By establishing a genealogical web of racial power in modernity, through the (re)arrangement of various historical and political elements, one can simultaneously learn how racism transforms and updates in the world and how Black people, through creative and ancestral forces, find fissures and ruptures in the colonial order to express their desires for a different world, one that is possible for their existences.

Keywords: Race. François Bernier. Genealogy. Gender. Liberation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
<i>Por que falar sobre raça?</i>	9
<i>Metodologias de análise</i>	10
<i>Bússolas conceituais</i>	18
<i>Cada um no seu quadrado? Ou a geometria da vida é muito mais complexa?</i>	25
1 DUAS INVENCIONICES, DOIS ARTIFÍCIOS, DUAS ARBITRARIEDADES: NA MODERNIDADE, A HISTÓRIA DA RAÇA É A HISTÓRIA DA EUROPA	26
1.1 A ciência da natureza da raça	26
1.2 Um tour pelo racismo europeu	28
1.3 Sangue, tempo, eugenia e miscigenação	36
2 AS ORIGENS DA HISTÓRIA RACIAL MODERNA SÃO A BIOGRAFIA DE BERNIER	40
2.1 As origens culturais e filosóficas de Bernier	40
2.2 “Diga-me com quem andas e eu te direi quem és”	43
2.3 A filosofia de Bernier: entre o ceticismo, o cientificismo e a exotificação	47
2.4 A escrita fronteiriça de Bernier	51
2.5 De Bernier a Fanon: a humanidade sempre foi um projeto dos brancos	63
2.6 Bernier: um pensador moderno?	72
2.7 O tesão também é político: não há história da raça sem história do gênero	78
3 A NEGRITUDE É TRANS	87
3.1 O que é uma mulher?: diálogos entre transfeminismo e feminismo negro	88
3.2 Travestilizar a vida: um processo criativo de resistência negra	94

3.3	Imagens de controle: uma análise interseccional entre racismo, machismo e transfobia	98
3.4	O trans-atlântico negro	104
3.5	Pobre Bernier... não previu o tsunami negro trans e feminino!	110
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
	REFERÊNCIAS	120
	APÊNDICE I	127

INTRODUÇÃO

Por que falar sobre raça?

Esta pesquisa surge enquanto uma contribuição à luta antirracista, especialmente àquela articulada pelos movimentos negros no mundo. Um dia perguntaram a esta autora que vos fala: “Por que você quis escrever sobre raça, se você é uma travesti branca? Você não tem mais conhecimento sobre teorias feministas que tratam sobre identidade de gênero e direitos de pessoas trans?”. Semanas antes de finalizar esta pesquisa, uma outra pessoa me perguntou: “Por que raça? Achei que você ia falar sobre trans, sobre gênero”. Bom, certas suposições são um pouco engraçadas. Por que não falar de algo que se aproxima do meu corpo? Por que eu iria querer falar de algo que estaria “distante” de mim? Primeiro de tudo: eu já escrevi bastante sobre transgeneridade, sempre, obviamente, com o tal do “recorte de raça”, e adivinha? Eu me esgotei. Eu cansei de falar só sobre o que me toca de forma direta e específica; na verdade, começou a me doer, pois, de uma forma ou de outra, eu sempre teria que falar sobre as desgraças em ser travesti, sobre nossas mortes e reivindicações por direitos básicos, sobre os políticos, as feministas e as instituições que nos odeiam. Por que eu teria que ficar presa nisso? Na prisão da identidade?

Não é porque sou branca que o racismo não interpela meu corpo dentro das relações raciais, especialmente em um *status* de privilégio, que, acredito, merece ser objeto de curiosidade, indagação, questionamento e crítica. Minha branquitude, inclusive, interpela constantemente minha identidade travesti e minhas relações com outras pessoas trans, pois acaba por me afastar de muitas realidades de desigualdade experienciadas por outras transfeminilidades, sejam elas negras ou indígenas. Minha brancura me permite, mesmo sendo travesti, alcançar patamares de sociabilidade, acesso e humanidade que outras travestis e transexuais de pele mais escura não conseguem.

Outro ponto importante: eu tenho apreço pelo que escrevo, então não poderia me dar ao luxo de simplesmente fazer mais uma teoria transgênera branca, sendo que sou atravessada por amizades, artistas, colegas de trabalho e notícias que retratam as cruéis realidades das mulheres trans negras. Eu entendi e descobri que poderia trazer novas contribuições às discussões sobre transgeneridade se eu desviasse um pouco a rota, se eu buscasse compreender o vasto universo da transgeneridade a partir da raça e não a partir do gênero. E mais: eu ainda descobri que, dessa forma, eu poderia imprimir sobre a transgeneridade uma percepção mais

positiva, uma percepção que foge à morte e se resguarda na liberdade e na vontade de viver, principalmente de pessoas negras. Assim sendo, mesmo sendo travesti, com esta pesquisa eu consegui me curar do peso que é carregar esse corpo; eu fiz as pazes com a minha travestilidade, porque eu mudei a forma de encará-la e concebê-la.

Por fim, eu também entendi que poderia ser “diferentona” e propor uma análise sobre raça e gênero de modo a divergir do que geralmente se tem feito na academia e na militância, especialmente por pessoas cis brancas. Ao invés de apenas situar a dor, os problemas sociais e a falta de dignidade quando do entrelaçamento entre gênero e raça, eu descobri que esse relacionamento é capaz de produzir criatividade, conhecimento anti-colonial e o mais importante: estratégias de sobrevivência. Porém, toda essa reflexão sobre transgeneridade e negritude só vai ser desenvolvida no terceiro e último capítulo. Mas não fique triste, eu fiz toda uma trajetória, nos capítulos um e dois, para que essas hipóteses lançadas aqui sejam melhor compreendidas.

Metodologias de análise

Eu decidi começar pelo começo, ou melhor, pelos diferentes começos. Precisava de uma mão amiga para me guiar, foi quando encontrei no livro “Dispositivo de Racialidade”, da filósofa, escritora e militante negra brasileira Sueli Carneiro (2023), um bom lugar para introduzir minhas vontades. Alguns conceitos explorados por Carneiro vão guiar todo processo de pensamento desta pesquisa; eles vão servir, inclusive, como estrutura metodológica para a execução do caminho teórico previamente apresentado acima. Os referidos conceitos são: “Relações de Poder”, “Dispositivo” e “Genealogia”. Embora todos estes sejam provenientes do historiador francês Michel Foucault, Carneiro exercita suas potências filosóficas para a retratação do racismo — portanto, à escritora cabe entender as relações raciais de poder, a genealogia da raça e sua constituição enquanto um dispositivo moderno (Carneiro, 2023). O livro de Sueli Carneiro é exemplar para os estudos raciais, pois suas construções teóricas não são apenas profundas, complexas e graduais, mas também funcionam como uma grande matriz a qual permite o surgimento de tantas outras propostas e caminhos para a história da raça. Que bom meu orientador, Evandro Piza, tê-lo me indicado.

Relações de poder, para Foucault (1999), é um termo que faz a tarefa de intermediar outros conceitos, pois representa os conflitos políticos, econômicos e culturais tanto para o surgimento quanto para a fixação de ideias e estruturas de domínio e manipulação na sociedade. Elas não se concentram apenas nas óbvias figuras de autoridade, como o Estado, por exemplo;

pelo contrário, elas confluem por todo o sistema social, envolvendo todas as instituições, as relações jurídicas e políticas do mundo. As relações de poder são fluxos de identificações, projeções, controles, libidos, desejos e também de resistências, portanto, criam categorias de análise que podem ser reguladas e interpretadas pela sociedade. As relações de poder engendram um jogo de poder, em que diferenças e associações, pertencimentos, propriedades e faltas se entrelaçam, a fim de produzir sentidos que poderão organizar, por sua vez, novas relações de poder. É um fluxo que movimenta os corpos e suas éticas, que cria organismos a serem desvendados e capturados por lógicas, as quais também podem ser rearranjadas e rearticuladas, em outros termos, dinâmicas e dimensões. Para compreender melhor, as relações de poder se envolvem intimamente com as relações de saber. Certos discursos ganham força e materialidade, no âmbito social, por serem produzidos e ratificados no interior de disciplinas e saberes, como o Direito, a Medicina, a Psicologia e a Psiquiatria, a Administração Pública, a Biologia, a Academia (Foucault, 1999; 2008) e, até mesmo, a Pornografia (Preciado, 2018), entre outros. O domínio de um objeto, (re) elaborado constantemente por esses saberes, expressa uma rede de significados, assim como uma rede conflituosa a qual envolve posições distintas, convergentes ou não. Um excelente exemplo para a intrínseca convergência entre poder e saber, e, portanto, para o entendimento do que compõe as relações de poder é o seguinte trecho:

A ciência institucionaliza a produção da verdade por deter o poder de produzir e distribuir os enunciados verdadeiros. E também de excluir, marginalizar o que estiver fora desse mundo da razão e da ordem. Ou seja, a produção de uma verdade é sempre conflituosa (Coulouris, 2004 apud Carneiro, 2023, p. 36).

Sendo assim, ideias modernas como a “sexualidade”, a “loucura”, as “prisões”, as “escolas”, a “pobreza”, a “masculinidade”, a “feminilidade” e o “exótico” são objetos de embate entre diversas relações de poder-saber que envolvem as dinâmicas legislativas, judiciais, policiais, etárias, religiosas, trabalhistas e também raciais e de gênero. Esses objetos de conhecimento e, por conseguinte, de regulação e organização são criados dentro de uma confluência de forças, vetores que os atravessam, os compõem e que circundam seus conteúdos e possibilidades de fluidez e constrição. O grande ganho dessa teorização de Foucault (1999) é a negação de qualquer tentativa de naturalizar ou essencializar as verdades do mundo, como se algo pudesse ser em si, pré-determinado, pré-cultural e pré-discursivo, como se algo pudesse estar acima e fora da correlação de forças e das relações de poder. Tudo surge dentro de uma

conjuntura paradigmática, possuindo história e acontecendo em meio a tantas outras “acontecências”, tudo possui distintas origens as quais estão, ao mesmo tempo, em embate, sobreposição e cruzamento (Carneiro, 2023).

Então, os dispositivos são propriamente esses objetos disciplinados por redes de poder. Os dispositivos se formam a partir de uma equação, por vezes misteriosa, de elementos agrupados por diferentes campos de saber, desde os mais formais até os mais simples e subalternizados. Um dispositivo é um aglomerado histórico heterogêneo construído através de discursos, instituições e sistemas de crenças, assim passa a vigorar na sociedade apenas se mantido por uma constelação de relações de poder que o integram e o reafirmam constantemente (Carneiro, 2023). “Ao se constituir, um dispositivo fica disponível para ser operacionalizado em diferentes circunstâncias e momentos, se autorreproduzindo mediante seu preenchimento estratégico” (Carneiro, 2023, p. 24). O mais interessante que o conceito de dispositivo oferece é permitir desvendar não só os elementos que constitui determinado objeto de análise, mas a natureza política e cultural que mobiliza a interação entre esses elementos, os quais, por sua vez, estão em constante mutação a depender de outras relações de poder em que participam. Os condicionantes para que algo possa ganhar status de “possível” na sociedade estão em contínua manutenção e reposicionamento; é desse constante “remontar” que certas noções se cristalizam e se perpetuam, mas também é a partir daí que transformações sociais, mesmo que muitas vezes sutis, podem acontecer (Carneiro, 2023).

A preciosa contribuição de Sueli Carneiro (2023) em cima das propostas de Foucault é conceber um “dispositivo da racialidade” para pensar, em específico, as contradições e desigualdades raciais que formam a sociedade brasileira:

A minha proposta é a de que essa noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se realimentam ou se realinham para cumprir um determinado objetivo estratégico (...) (Carneiro, 2023, p. 25).

Como se vê, o objeto de análise de Carneiro (2023), seu dispositivo da racialidade brasileira, volta-se para a construção das subjetividades de povos e populações no país. O enredo em torno da racialidade e do racismo à brasileira produz verdades — necessárias à manutenção de certas relações de poder — as quais, por sua vez, possuem efeitos ontológicos sobre o que é o “negro”, o que é a “negra”, o que é o “branco”, o que é a “branca” e o que é

uma “pessoa”. Tornar-se sujeito requer uma condensação de elementos em dispositivos, os quais regulamentam seus fluxos internos de sentido e, portanto, expulsam tudo aquilo que não se conformam às suas atmosferas regnantes. Tornar-se sujeito é assujeitar-se às constelações dispositivas que ancoram sua ontologia. Entretanto, quando não há tal preenchimento suficiente de elementos para a constituição de um sujeito, tem-se a formação de um “Outro”, aquele que escapa aos regimes de domínio e controle sobre quem pode ser entendido e percebido como sujeito. O desejo que desperta Carneiro (2023) é compreender como — a partir do dispositivo da racialidade brasileira, imiscuído das mais complexas e tensas relações raciais de poder — pessoas brancas passaram a ser sinônimo de humanidade e pessoas negras passaram a ser percebidas como meros objetos, extremamente desumanizadas. A história da raça no Brasil e os detalhes entalhados nela permitem compreender os pormenores das desigualdades raciais, seus aspectos de permanências, assim como suas fissuras e rupturas internas (Carneiro, 2023).

Quando Carneiro (2023) decide estudar o dispositivo da racialidade no Brasil, ela também está, ao mesmo tempo, apresentando percalços de uma genealogia da raça no país. Ao apresentar “alguns discursos e práticas que configuram a racialidade” (Carneiro, 2023, p. 21), a autora demonstra a intrincada arquitetura mutante dos poderes que dão origem e, conseqüentemente, permanecem interpelando e restituindo tal dispositivo, o qual estabelece as relações raciais brasileiras (Carneiro, 2023).

O método da genealogia permite investigar elementos, ações, saberes e variáveis discursivas que fazem emergir determinados objetos, conceitos, representações e sujeitos. A genealogia quebra com uma noção de História aprisionada em simplistas relações oposicionais, binaristas e dialéticas, cuja origem de certos períodos e categorias é fundamentada em exatos e essenciais acontecimentos. A proposta de Foucault (1999) é traçar os vetores múltiplos, heterogêneos, atribulados, inconstantes e dissociativos que constituem e reproduzem o que se conhece, o que possui semântica e o que, portanto, é possível de existência. A genealogia é um método de pesquisa que põe em questionamento e dúvida não só a naturalidade e a marca essencializada de algo que se analisa; a historicização e a politização das relações e de suas criações colocam em suspeição também os sujeitos e instituições legitimados a conhecer, a construir os saberes sobre os objetos e sujeitos sociais e sobre os “Outros” (Moraes, 2018).

Diante disso, Foucault (1999) e, principalmente, Carneiro (2023), com o uso da genealogia, me oferecem um pontapé para alimentar esta pesquisa. Mas diferentemente do que ela faz em seu livro, eu busco compreender o dispositivo “raça” em uma concepção mais global, sem focar necessariamente na história de um único país. Tal escolha se deve por conta de um preciso texto escrito pelo viajante francês François Bernier (1684; 2001) — também

apresentado a mim pelo meu orientador, Evandro Piza, —, chamado de “Uma Nova Divisão da Terra de acordo com as diferentes espécies ou raças de homens”. Este, segundo alguns teóricos, é conhecido por ser o primeiro texto, na Modernidade, ainda no século XVII, a apresentar um conceito inicial e primário de raça, ligado às características físicas e ao fenótipo, que só ganharia institucionalidade e estruturação, no século XIX, com a empreitada do saber-poder do “racismo científico”. Mas, outro detalhe importante que aparece nesse escrito de Bernier (1684; 2001) é justamente uma primeira tessitura das classificações raciais a partir de um recorte de gênero. Bernier (1684; 2001) criou suas classificações raciais analisando a corporalidade das mulheres de diferentes regiões do mundo.

Logo, eu possuía, diante de mim, um documento que marca uma das origens do entendimento moderno de raça e o aprendizado genealógico sobre racismo e racialidade empreendido por uma mulher negra ativista. Minha decisão, então, em traçar a genealogia da raça, assim como fez Carneiro (2023), seria tanto para investigar as relações políticas, portanto históricas e arbitrárias, que conformam a concepção “natural” e “essencial” da raça na Modernidade, como se fosse algo que sempre existiu, quanto para descobrir como o regime de gênero aparece enquanto um dos elementos motores do racismo. Mas, mais que isso: como a transitividade de gênero, suas práticas transgênero e de travestilidade, marcas de desnaturalização e desessencialização, articularia seus tentáculos sobre raça, e as condições e possibilidades produtivas desse cruzamento.

Esse processo genealógico só seria possível após levantamento bibliográfico e a escolha dos textos, artigos, livros e documentos que poderiam contribuir na jornada responsável, justa e verificável desta pesquisa. Com a revisão de literatura, pude organizar os pontos de contato entre diferentes perspectivas teóricas e incrementar a redoma semântica pertencente a certa categoria com o aporte de tantas outras mais. Assim, meus objetivos, neste trabalho, conseguem ganhar uma trilha com intenções bem desenhadas e delimitadas. A bibliografia utilizada não é só substrato para o crescimento de meu objeto de estudo, mas adubo para meu crescimento enquanto escritora, pesquisadora, artista e militante. A partir de um quebra-cabeça entre autores e autoras de distintas gerações e com necessidades transversais, encontro, aos poucos, meu próprio estilo de escrita e minha própria assinatura diante das temáticas que envolvem desigualdades sociais e a luta pela efetividade dos direitos humanos para todas as pessoas. Esta produção científica sobre racismo e suas origens junto ao gênero, assim como foi dito sobre a constituição de um dispositivo, requer um mosaico de pensamentos, dúvidas, teorizações e experiências, os quais, em interpretação conjunta, são elementares ao objeto deste trabalho; se somado a tudo isso houver nem que seja uma pequena pitada de

imaginação, então os argumentos e afirmações que traçarei no decorrer de todo o texto adquirem motivações e justificativas (LaVille; Dionne, 1999; Silva, Airton, 2015).

O primeiro capítulo revisa uma breve historiografia sobre a raça moderna, a fim de situar as rotas do poder em torno dessa questão. Visa-se pontuar: 1) as sutis transformações de sentido do dispositivo racial a depender dos diferentes contextos e realidades em que se reflexiona sobre suas particularidades; 2) alguns dos elementos que servirão, no decorrer dos séculos, enquanto núcleo forte desse dispositivo; e 3) além das forjas e manipulações, muitas vezes contraditórias, desses mesmos elementos a ponto de reificar certos privilégios e necessidades, por um lado, e vulnerabilidades e explorações, por outro lado.

O segundo capítulo, por sua vez, tem como mote principal a análise da obra de Bernier (1684; 2001), com atenção ao já citado “Uma Nova Divisão da Terra de acordo com as diferentes espécies ou raças de homens”. Um dos ganhos desta pesquisa é justamente a tradução, antes nunca feita para o português brasileiro, desse texto, o qual pode ser encontrado no Apêndice I (página 128). Muitas das discussões postas nesse capítulo serão melhor aproveitadas com a leitura prévia do texto em questão. Mister ressaltar que a tradução foi realizada com base em duas publicações do texto em questão, uma original em Francês (1684) e outra traduzida para o inglês (2001). A escolha em utilizar duas versões de um mesmo texto se deve a minha maior aproximação com o inglês que com a língua francesa, assim, por mais que meu trabalho de tradução tenha partido principalmente do texto em inglês, não deixei de manter o comparativo com o texto em francês, especialmente durante as passagens mais carregadas de detalhes e de opiniões do autor.

Dito isso, é, então, no segundo capítulo, junto a Bernier (1684; 2001), que se pode constatar o quanto de previsão e antecipação de alguns dos elementos encontrados no primeiro capítulo já aparecem em suas obras e em seu pensamento, o que oferece uma compreensão mais política e intencional em alguns momentos, mas despretensiosa em outras, sobre a raça. O questionamento que paira nesse capítulo é se a originalidade da catalogação racial de Bernier (1684; 2001) com base em critérios físico-biológicos já apresenta proposições racistas ou está isenta de tal encargo. E o quanto as declarações de Bernier (1684; 2001) condensam fatores raciais insurgentes e germinam arranjos porvir.

No terceiro capítulo, foca-se no entrelaçamento de raça e gênero, previamente articulado por Bernier (1684; 2001). É o momento em que se desenha o quanto um regime de poder é involuntariamente integrante do outro, a ponto de um sistema produzir o outro permanentemente dentro de uma intimidade reveladora de vulnerabilidades e de segredos. A correlação entre gênero e raça merece atenção frente a qualquer outro elemento intrínseco ao

dispositivo racial, porque alguns dos arranjos de gênero, especialmente suas hierarquias, seus desejos restritivos e suas projeções de estabilidade para sua constante reprodutibilidade, mobilizam, reformam, reestruturam, reorganizam, ratificam, retificam e questionam tantos outros componentes raciais a serem descobertos no decorrer de toda a pesquisa. Para Carneiro (2023), compreender a posicionalidade subalternizada que a população negra ocupa nas dinâmicas raciais, através do estudo do dispositivo racial, não impede de situar a negritude enquanto agente capaz de criação de modelos sociais de resistência, soberania, autonomia e de mundos de liberdade. A ativista negra sabe muito bem que a teoria foucaultiana das relações de poder permite que, por meio das próprias trocas, intervenções, regras flutuantes e correlações de forças dos dispositivos, alcancem-se possibilidades de ruptura e divergência, o novo, o inesperado, o diferente e o inventivo. Resistir dentro das lógicas articuladas do dispositivo pode tanto restaurá-lo quanto desnorteá-lo; estratégias de mudança, novos pactos, novas estruturas e novos vislumbres éticos são sempre possíveis. Nesta pesquisa, os conhecimentos políticos tensionados pelo proibido trânsito de gênero da negritude promovem descobertas, consciências e imaginações, o tal rearranjo no dispositivo racial cogitado por Sueli Carneiro.

Nesse último capítulo, pode-se perceber, com mais afinco, a instrumentalização de outra importante metodologia de pesquisa: a interseccionalidade. Esta, por mais que tenha sido cunhada pela advogada negra estadunidense Kimberlé Crenshaw (2002), foi desenvolvida, modelada e refletida por gerações de mulheres negras, tornando-se uma das principais ferramentas de análise produzida pelo feminismo negro. A interseccionalidade emerge como uma crítica ao feminismo branco e ao próprio movimento negro, os quais se centram, respectivamente, nas experiências das mulheres brancas e dos homens negros, excluindo, portanto, as experiências específicas de mulheres negras em suas lutas por direitos civis. Ao serem posicionadas na marginalidade das políticas de identidade, as mulheres negras perceberam que as opressões que recaem sobre seus corpos são de ordem heterogênea e cruzada; elas encaram as problemáticas provenientes do regime de gênero e do regime racial, sem contar nas vulnerabilidades de classe. Assim, essas mulheres, em coletividade, elaboraram uma ferramenta que não apenas consegue constatar as dificuldades enfrentadas em suas realidades específicas, como também acrescenta a todos os campos do saber que discorrem sobre as humanidades uma operabilidade mais intrincada sobre os processos de desigualdade social. A interseccionalidade requer que as matrizes de opressão, como raça, gênero e classe, sejam consideradas em conjunto, em intenso cruzamento, entrelaçamento e interposição (Crenshaw, 2002).

Entretanto, há alguns riscos que devem ser considerados quando da utilização desse método. Conforme aponta a pesquisadora e militante feminista negra brasileira Carla Akotirene (2018), duas medidas de expropriação e de mal aplicabilidade da interseccionalidade têm sido realizadas por muitas pessoas nas academias. A primeira delas é que há o jeito errado e o jeito certo de exercer uma análise interseccional. A forma equivocada é quando se considera os regimes de opressão enquanto blocos monolíticos de conteúdo, isto é, enquanto estruturas rígidas e cristalinas, com componentes próprios e bem delimitados, que devem ser somadas umas às outras. Segundo esse modelo de pensamento, a interseccionalidade seria como um somatório, uma equação simplificada, do tipo: machismo + racismo + elitismo. Essa forma de considerar as vulnerabilidades traz alguns problemas. Como se o machismo fosse um enquadramento fechado de ações específicas, que não se misturam com o racismo e o elitismo, os quais, por suas vezes, também teriam seus próprios enquadramentos. Dessa forma, a mulher negra sofreria as agruras do machismo e do racismo, como se fossem dilemas sociais separados, com elementos intrínsecos bem diferentes um do outro. Dentro dessa má constatação, acaba-se por considerar como machismo tudo aquilo que as mulheres brancas consideram como obstáculo de gênero em suas vidas, e como racismo tudo aquilo que os homens negros consideram como obstáculo racial em suas vidas. Mas quando se tem um grupo social que não pode abrir mão nem de seu gênero e nem de sua raça — já que ambos, em comunhão, são integrantes reveladores dos desafios no acesso a direitos políticos, econômicos, culturais, no acesso aos serviços de saúde, educação e assistência social, e no que diz respeito à permanência no mercado de trabalho —, então a composição da relação entre os regimes de opressão precisa ser melhor articulada.

O bom uso da interseccionalidade requer que se compreenda o panorama das desigualdades sociais a partir de uma geometria intrusiva, em que uma peça, até tenha sua individualidade histórica, mas suas fronteiras serão sempre borradas pela intromissão da peça seguinte; é preciso que se estabeleça um fluxo entre os sistemas discriminatórios, em que um necessita do outro para se refazer com constância. A interseccionalidade é a metodologia da encruzilhada, em que vetores distintos se atravessam e se compõem mutuamente, uma mistura capaz de representar realidades concretas de pessoas que convivem com distintas identidades, sendo que suas corporalidades são a representação máxima da complexa convergência sem bordas entre esses regimes de dominação. O que o feminismo negro apresenta é a ideia de que o machismo imputado sobre a mulher negra sempre terá cunho racista, assim como o racismo imposto a essa mulher, sempre terá caráter misógino. Portanto, enquanto as mulheres brancas lutavam para terem direitos trabalhistas e não se reduzirem ao espaço doméstico, as mulheres

negras ainda estavam se libertando das amarras do trabalho forçado escravocrata e sendo aquelas que substituiriam as brancas nos cuidados do lar — o trabalho de empregada doméstica. Sendo assim, a interferência das desigualdades de gênero no manuseio arbitrário do dispositivo da racialidade serão sempre elementares (Akotirene, 2018; Connell; Pearse, 2015). A escolha que faço, nesta pesquisa, é dar atenção a como as experiências de transitividade de gênero, portanto de dissidência corporal, e seus oriundos obstáculos político-sociais compõem a raça e compõem com a negritude.

O segundo risco ao utilizar da interseccionalidade enquanto instrumento de análise é algo que, a priori, pode parecer bastante óbvio, embora ainda precise ser pontuado devido às artimanhas de pessoas brancas universitárias em desapropriar as metodologias criadas pelas coletividades negras de sua ética produtiva. Como dito, a interseccionalidade é uma técnica inventada, aprimorada e postulada pelo feminismo negro para tratar de questões específicas das sujeitas desse movimento político. Não cabe às pessoas brancas utilizar a seu bel prazer essa ferramenta para traçar quaisquer articulações que envolvam desigualdade social. Não cabe às pessoas brancas utilizar todo o potencial detalhista e, ao mesmo tempo, estrutural dessa metodologia para retalhar as condições e propostas éticas nas quais ela foi construída. Não se deve utilizar a interseccionalidade sem necessariamente confluir as categorias de gênero e raça a quaisquer outros regimes de poder. A encruzilhada entre essas duas matrizes é primordial para o uso responsável e cuidadoso da interseccionalidade (Akotirene, 2018).

Bússolas conceituais

Cabe, ainda, para o melhor proveito da leitura desta dissertação, destacar cinco conceitos norteadores: “Modernidade”, “Eurocentrismo”, “Cosmopercepção”, “Tecnologia” e “Ontologia”. Embora acredite que é no próprio contexto de uso que esses termos ganham seus reais significados, realizo, abaixo, um breve resumo de cada um.

Para se pensar a modernidade e o eurocentrismo, utilizo o filósofo argentino branco Enrique Dussel (2005), o qual vai propor duas maneiras distintas de se abordar o período moderno da história. A primeira delas é a concepção proveniente da Europa, a modernidade criada e ficcionalizada pelos esforços dos europeus em escrever a história da humanidade a partir de seus próprios feitos históricos, de seus próprios interesses e perspectivas; a modernidade provinciana. Assim, a primeira forma de se compreender esse período é em conjunção ao eurocentrismo, pois é apenas devido a determinados acontecimentos internos relevantes para a específica história da Europa que o mundo todo entraria na era moderna. As

marcas subjetivas inerentes a esse momento da história são a proeminência da razão sobre o misticismo, a emancipação do indivíduo frente ao achatamento da centralizada regência política. A Reforma Protestante, o movimento Iluminista, a Revolução Francesa e Industrial e o Renascimento artístico e filosófico italiano são fatos históricos concernentes a um continente, mas que visam regular a atmosfera discursiva, portanto subjetiva e material, do mundo. Toda essa experiência narrativa tem seu ápice temporal e seu pico de notoriedade no século XVIII. Essa é a modernidade burra e narcisista, aquela sem noção, que não percebe sua arquitetura de sustentação egóica, a modernidade prepotente que não encara seus desejos mais ocultos de ser amada de forma universal enquanto é somente mais uma; é a modernidade monogâmica, que prende a dispersão múltiplo-afetiva da humanidade em uma relação de poder tóxica, que encobre a alteridade em sua manipulação da realidade (Dussel, 2005).

A segunda concepção, ainda conforme Dussel (2005), é uma construção crítica sobre a primeira. Semelhante ao processo de desmistificação das relações de poder que produzem a verdade das coisas, empregada por Foucault (1999), Dussel (2005) passa a conceber a modernidade como um período em que a Europa se coloca como centro, motor e principal promotora da história mundial, relegando todos os outros aparatos estatais, sistemas econômicos, filosóficos e militares apenas a pequenos papéis, hora coadjuvantes, hora meros figurantes, nessa grande história (ou seria melhor dizer, na História, como a conhecemos); a modernidade enquanto mito,

Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do “Sistema-mundo”). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “uma só” História Mundial (...) (Dussel, 2005, p. 28).

Essa é a modernidade que não se aliena, que sabe de sua ficção e de sua existência mitológica, a modernidade cujo maior fundamento é a centralidade da Europa em uma História Mundial, mediante a substituição dos comércios e conflitos no mediterrâneo pelo tráfico de mercadorias e pessoas no atlântico. Assim, todos os valores decorrentes, como a propriedade privada, a economia liberal e a liberdade contratual, são produtos dessa modernidade que se alastra pelo mundo, não por questões de mérito ou sucesso, mas pela imposição colonial covarde (Dussel, 2005).

Assim sendo, não preciso dizer que toda vez que este trabalho mencionar a modernidade, será sempre em seu sentido mais crítico, com o uso de um colírio anti-eurocentrismo para embaçar a vista, a fim de adquirir novas perceptividades sobre as relações no mundo. Só assim, poder-se-ia duvidar das verdades que nos são contadas e questionar o porquê de certos protagonismos e lideranças em nossa história.

O conceito de cosmopercepção é aprendizado obtido com a socióloga negra nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), em seu livro “A Invenção das Mulheres”. O termo é uma estratégia discursiva para deslocar o eixo de pensamento e análise de qualquer construção teórica do eurocentrismo. Para a autora, a história moderna, que é a história da Europa e do ocidente, ainda mais diante de movimentos marcantes como o Renascimento e o Iluminismo, preza por uma primazia do biológico, isto é, da centralidade do corpo para a compreensão das diferenças e oposições sociais no mundo. Então, as hierarquias, mesmo as de cunho moral, terão um pano de fundo de explicação biológica; os seres superiores e mais desenvolvidos, mais inteligentes e capazes, serão aqueles com uma biologia melhorada, tanto no reino da raça, quanto no reino do gênero. Isso se deve a uma valorização da fisicalidade, da estrutura corporal, de cada elemento constitutivo, seja em separado, ou como um todo orgânico, enquanto um caminho discursivo para interpretar a vida. Existiram “certas tradições no Ocidente que tentaram explicar as diferenças segundo critérios diversos em relação à presença ou ausência de certos órgãos: a posse de um pênis, o tamanho de um cérebro, a forma do crânio ou a cor da pele” (Oyěwùmí, 2021, p. 30). O que é mais irônico, segundo a pensadora, que aqueles que apreendem o corpo em uma redoma de significados políticos estruturais são justamente os mesmos que buscam se desvencilhar do corpo. A cultura branca europeia traça uma dualidade entre corpo e mente, em que esta, com toda sua racionalidade e pretensão de “descobrir” e dominar os arredores, deve se sobrepor a aquele. A razão e as ideias são os guias da história da modernidade, enquanto os corpos aparecem apenas como aquilo que deve ser controlado, aquilo que possui uma biologia degradada, sórdida, animalizada, de mente fraca, logo, irracional. Aqueles que pensam sobre o corpo e o aloca no cerne dos discursos que permeiam as relações de poder são aqueles que vão forjar a fuga de seus próprios corpos, alcançando uma posição superior; os que não possuem corpo, objeto de observação e manipulação, serão apenas os humanos: sem marcas, sem estigmas, sem comportamentos exotificantes, sem movimentos dançantes, religiosos e sexuais ultrajantes (Oyěwùmí, 2021).

A “ausência do corpo” tem sido uma precondição do pensamento racional. Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram

qualificadas com o rótulo de “diferente”, em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo” (Oyěwùmí, 2021, p. 29-30).

A regulação dos corpos coincide com a regulação dos “outrificados” que coincide com a regulação da ordem social como um todo, é o que foi anteriormente comentado com Foucault — onde há saber, há poder. Os que detêm o saber sobre o corpo, suas diferenciações arbitrárias, de cunho biopsicológico, são aqueles que detêm o poder de não se reduzirem a sua própria especificidade corporal, a suas próprias limitações físicas, passam a adquirir um enquadramento mais amplo, já que detentor de conhecimentos vastos. Se um dia corpo, que seja o corpo total, o da História da humanidade, o símbolo básico, a origem das coisas, o Adão, o primogênito das espécies.

Para estudar, conhecer e produzir hordas de poder sobre os corpos, ainda mais os estrangeiros e estranhos, é necessário que um regime de apreensão se estabeleça. Para Oyěwùmí (2021), o regime de apreensão e construção da verdade sobre o “Outro”, que impera no ocidente, é o sentido da visão. É por meio da visualização que se estabelece uma ética-estética sobre e a partir dos objetos e sujeitos, a ponto de certa imagem, certo visual corporal, a vagina, os seios, o tamanho do nariz e da boca, por exemplo, determinar se alguns serão vistos mais como objeto ou mais como sujeito. Portanto, quando o ocidente trata por “cosmovisão” as distintas percepções sociais, a distinta lógica cultural de determinado povo, o distinto campo simbólico e discursivo de uma sociedade, pode-se depreender a presença da primazia da visão enquanto uma técnica de análise dessas comunidades. Oyěwùmí (2021) faz um trabalho excelente ao debandar o poderio da visão, que é o poderio do biológico e da corporificação em “Outro”, para alcançar com mais precisão, mesmo que, às vezes, de forma tortuosa e esquiva, a linguagem e a percepção da vida em outras populações. Ela fala que a sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria não possui a visão como regra de apreensão e significação, pois o corpo, apesar de ter importância, não é princípio das diferenciações, não ocupa posição protuberante como nas sociedades ocidentais. As hierarquias sociais não eram baseadas no determinismo biológico, mas na senioridade, na idade cronológica. Muitas das identidades no iorubá não possuem demarcações de gênero, por exemplo, não possuem uma fisicalidade de masculinidade ou feminilidade específicas (Oyěwùmí, 2021). “Não se pode localizar as pessoas nas categorias iorubás apenas olhando para elas. O que se ouve pode ser a sugestão mais importante” (Oyěwùmí, 2021, p. 44). A senioridade é um regime de identificação mais fluido e comunal,

diferente do gênero e da raça que se propõem estáveis por possuírem vínculos com aspectos biologizantes. A senioridade não privilegia o corpo. Em concluso, há sociedades que não se pautam pela visualidade, que prezam outros sentidos, por isso que Oyěwùmí (2021) prefere a categoria “cosmopercepção”, ao invés de cosmovisão, para o movimento de se aproximar da alteridade, no cotidiano ou em uma pesquisa.

Nesta pesquisa, utilizo o conceito de cosmopercepção para situar o eurocentrismo, quando ele propositalmente surgir, e para promover outras nuances sensoriais sobre o mundo, a partir das diferentes distribuições sociais, econômicas e políticas dos corpos dentro da modernidade, a depender de suas interseccionalidades. Assim, um derivado da ideia de cosmopercepção, que também é utilizado no decorrer desta pesquisa, é o contraponto de “ponto de vista”: o “ponto de percepção” — termo utilizado para situar o lugar discursivo de determinado sujeito histórico na construção de uma narrativa.

A tecnologia, por sua vez, também é um termo cuja exploração foucaultiana oferece interessantes subsídios às análises desenvolvidas nesta pesquisa. Para o autor (1999), as tecnologias não podem ser pensadas dentro da dualidade humano *versus* técnico, pois suas performances na sociedade são muito mais amplas que a ideia comum do uso intencional de máquinas e ferramentas. Os processos de assujeitamento (construção do sujeito) se dá por causa de um processo de entrelaçamento e mediação com as tecnologias; estas são integrantes imprescindíveis às dinâmicas das relações de saber-poder, elas atuam nas sutilezas dos regimes de dominação. As tecnologias agem de maneira vinculada, em multiplicidade; elas produzem, a partir das bordas mundanas e dispersas da disciplinaridade e da regulação do poder, uma racionalidade generalizada, a sensação da verdade nos pequenos detalhes. As tecnologias são estratégias que o poder usa para estabelecer uma rede simbólica, imaginativa e discursiva capaz de assegurar a relação dual sujeito-objeto, a relação do que se conhece e, portanto, existe, e do que não pode ser compreendido a não ser que seja transformado, operado e corrigido pelas tecnologias de manutenção do poder. As tecnologias são aquilo que dão sustento aos elementos constituintes de um dispositivo normativo. Exemplos de tecnologias são as escolas, as fábricas e os quartéis militares com suas atividades, repartições, práticas, provas, sistemas de avaliação e de individualização e, conseqüentemente, de hierarquização. Essa lista se torna mais extensa e heterogênea ao incluir legislações, entrevistas, discursos parlamentares, alimentos, vestimentas, decisões judiciais, pintura, música, dança, cinema, teatro, televisão, *instagram*, *tik tok*, *youtube*, a agricultura, a navegação, a arquitetura, a irrigação, a vacina, a descoberta científica, a etnografia (Foucault, 1999; Lauretis, 1994; Villadsen, 2014).

As tecnologias, assim, são determinantes no correr das múltiplas historicidades humanas, porque elas moldam e treinam os indivíduos a assumirem determinados papéis sociais, determinadas posições — às vezes em desigualdade — dentro de uma cultura. Dessa forma, as tecnologias permitem que o mundo seja passível de observação, de enquadramento, de vigília, de punição, de controle, mas também de criatividade, invenção e resistência. As tecnologias não são neutras, elas atuam em integração aos regimes de poder, mas há um espaço de indeterminação e novas abordagens em seu manuseio e regulamentação. Se as tecnologias produzem conhecimento sobre os sujeitos para poder manipulá-los e significá-los na ordem social, esses mesmos sujeitos também podem compreender seus esquemas de funcionamento e subverter seus usos (Foucault, 1999; Lauretis, 1994; Villadsen, 2014).

Para melhor compreender a conotação ética das tecnologias, ainda mais no que diz respeito às questões raciais, foco deste trabalho, tem-se, como exemplo de tecnologia, o café. Esta planta, cuja origem é africana, pois provém da Etiópia, teve seu saber de cultivo e funcionalidade surrupiado para o benefício econômico dos colonizadores dentro do processo de escravização negra. As pessoas brancas, dentro de uma lógica de superioridade, se apoderaram dos conhecimentos tecnológicos das pessoas africanas com a desculpa de melhor desenvolverem essas técnicas, as quais supostamente estavam sendo mal elaboradas por suas “comunidades primitivas” de origem. Além do café, há diversas tecnologias, algumas criadas, outras apropriadas, que, por estarem concentradas em um dos polos das relações de poder, servem ao sustento da justificação, confirmação e veracidade das desigualdades raciais e da inferiorização de pessoas negras (Silva, Roger, 2023).

Desse modo, nesta dissertação, o conceito de tecnologia será utilizado em seu sentido mais amplo, como demonstrado acima, para traduzir os aportes, as instruções, justificativas, práticas e bases técnicas para a concretização da raça e do racismo na modernidade. A escravidão de pessoas africanas — mais que um sistema econômico lucrativo que, na modernidade, ascendeu a um espaço-tempo globalizante e totalizante — funciona como uma tecnologia de alienação radical, despossessão de qualquer rastro de autonomia física e subjetiva. A escravidão negra foi/é a tecnologia primordial para o funcionamento bem condensado e impregnante da raça e do racismo, já que produz a morte de ser ainda que em vida. A escravidão africana é a tecnologia que os europeus utilizaram para abandonar o nível regionalizado das relações para, então, mundializá-las. A escravidão negra é a técnica primordial para a dominação do mundo pelos brancos. Se as expedições econômicas, o mercantilismo e as navegações foram, um dia, consideradas os grandes avanços tecnológicos por trás da modernidade, deve-se borrar, mais uma vez o olhar, para enxergar o silêncio por trás dessa

narrativa — o silêncio ensurdecedor de todo um aparato técnico carnal, muscular, pulsante, pensante e vivo de pessoas escuras criadas, de forma pública e constrangedora, enquanto “negras” para serem “ninguém”, sem passado, sem herança, sem caminho, sem família e sem sociedade, perdidas para si e para seus iguais (Pinho, 2021).

E, para finalizar, mais uma vez com Sueli Carneiro (2023) tomando as rédeas da discussão, tem-se o conceito de ontologia. A autora expressa que o principal efeito do dispositivo colonial e moderno da racialidade — tecido por distintos elementos interpostos por variadas tecnologias raciais — é a divisão ontológica branco *versus* negro, “Ou, dito de outro modo, a superioridade do Eu hegemônico, branco, é conquistada pela contraposição com o Outro, negro” (Carneiro, 2023, p. 12). Como já relatado, o dispositivo da racialidade, ao dar semântica às relações intersociais, instaura uma ordem das existências, que integra tanto o campo material quanto o campo subjetivo. A existência do branco, especialmente do masculino branco, enquanto ser superior, reino da razão, do espírito, da normalidade e da moralidade, portanto, da bondade, da virtude e da santidade, requer, dentro da paleta de cores sócio culturais, a imagem de um Outro externo, expulso do paraíso, detentor de um corpo de significados negativados, cuja maior função é cimentar a integridade da identidade branca. Assim, o dispositivo racial, dentro de sua função de promover a ontologia nas sociedades, faz do branco o ícone da modernidade; todo os outros corpos, racializados, especificados, “outrificados”, para alcançar algum nível de humanidade, precisam se espelhar nos modelos de existência criados pela brancura, mesmo que eles mesmos não sigam suas próprias regras. O autoritarismo da brancura, no mundo, se dá, de forma cruel, na intimidade dos seres. Os brancos, enquanto sinônimo de pessoas, podem ganhar variedades, temperamentos, personalidades, já seu oposto, “os negros”, deve ser confinado à pobreza subjetiva, a uma imagem estática e fixa, sem complexidade e pluralidade (Carneiro, 2023; Oyěwùmí, 2021).

Tendo como base essa concepção racializada de ontologia, a qual será bastante desenvolvida em todos os capítulos subsequentes, será mais fácil compreender os desejos, pulsões e intenções, sempre contextualizados, que se escoram nas sombras das relações de poder que engendram o dispositivo de racialidade. Raça, em seus termos modernos, ao ser objeto de impulso para um novo sistema de entendimento e coexistência com o mundo, adquire bordas desalinhadas, opacas e cheias de segredos; espaços aparentemente vazios, mas cheios de não-ditos. Aos poucos, durante a pesquisa, esses lugares obscuros vão sendo desvelados, não com as técnicas brancas de iluminação (iluminismo), mas com os ecos ancestrais de um denso negrume, revoltoso e tempestivo.

Sendo assim, enquanto Bernier (1684; 2001) será utilizado para exemplificar o vigor da produção do dispositivo racial, tendo nos fenótipos a tecnologia de apreensão para o conhecimento científico, as estratégias de sobrevivência utilizadas pelas populações negras vão desmascarar e desorientar, ao ponto de expurgar, as arbitrariedades raciais inerentes à política ontológica moderna.

Cada um no seu quadrado? Ou a geometria da vida é muito mais complexa?

Diante disso, em retomada aos questionamentos apresentados no início desta introdução — quando me perguntaram o porquê de escrever uma dissertação com foco em raça, ao invés de gênero, já que sou uma travesti branca —, eu respondi o seguinte: “não posso me dar ao luxo de não querer entender e conhecer as artimanhas do racismo”. Por que não ser suficientemente curiosa com algo que se imiscui à história moderna da transfobia? Por que não ampliar meus horizontes rumo à alteridade em busca de novas respostas para os problemas sociais? Por que me bastar em uma zona de conforto onde a minha palavra de experiência corporificada vale o mesmo tanto que as teorizações cisgêneras sobre gênero? Mas o mais importante é: eu gostaria muito que os pesquisadores cisgêneros tivessem mais curiosidade pelas transgeneridades, não de um jeito extrativista, com trabalhos voltados para o inflamar de seus egos acadêmicos e salvacionistas, mas, sim, para reaprenderem a imaginar, para, finalmente, podermos voltar a brincar de impossível. Como eu gostaria muito que isso fosse feito, eu comecei por mim. Então, eu tenho, sim, algo a ganhar fazendo esta dissertação, não vou mentir. E não é só conhecimento para ser uma pessoa antirracista, é também uma urgência subjetiva inflamável em querer destruir este mundo.

1 DUAS INVENCIONICES, DOIS ARTIFÍCIOS, DUAS ARBITRARIEDADES: NA MODERNIDADE, A HISTÓRIA DA RAÇA É A HISTÓRIA DA EUROPA

Neste capítulo, apresenta-se uma breve história do conceito de “raça”, a fim de demonstrar como seu núcleo semântico sofreu diversas alterações ao longo da história da humanidade. Por mais que, a partir de uma narrativa moderna e colonial, o teor biológico presente nessa categoria seja substancial — indicando determinada capacidade de estabilidade e essencialização, devido a sua qualidade cientificista de classificar e dividir os sujeitos no mundo — quando se avalia as confluências discursivas diversas que integram essa terminologia, depara-se com uma faceta mutável, contraditória e, principalmente, arbitrária.

Demonstrar os aparatos políticos e as relações de poder que gerenciam os sentidos e significados de raça na modernidade possibilita firmar um panorama mental, uma forte base de sustentação epistemológica, recheada de referências históricas, capaz de servir como guia ou bússola para a leitura desta pesquisa. Uma vez compreendidos, mesmo que de forma sintetizada, os giros linguísticos impulsionados pela astúcia do poder em criar, inflamar, aparar e reordenar os vetores de significância que mobilizam a ideia de raça, pode-se, então, avaliar, com maior precisão e complexidade, as movimentações de sujeitos históricos rumo à busca por domínio e vantagem.

1.1 A ciência da natureza da raça

De início, faz-se a escolha de recorrer à própria história da Europa para traçar os caminhos tortuosos (perturbadores) da raça, pois se confundem, em uma mesma confluência temporal, os teoremas sobre as diferenças raciais visíveis entre os seres e a desenvoltura mitológica do referente civilizacional desse continente. Uma gama argumentológica foi traçada, sob as pechas de racionalidade e ciência, para que o racismo e a escravidão pudessem ingressar, com a menor oposição possível, o sistema de crenças morais, culturais e jurídicas em propulsão na Europa. Relatos de viagem e toda a sua popularidade, por exemplo, constroem estereótipos e representações fetichistas em torno de corpos negros, o que propicia a construção e a manutenção de seu *status* social enquanto exótico, o “Outro”; aquele que é apartado, observado e julgado perante a integridade e unidade de um “Eu/Nós” branco (Hamelin e Jahan, 2020).

As razões meramente econômicas para a manutenção do tráfico de africanos no mercado escravagista — como a facilidade em submeter pessoas desenraizadas e, portanto, sem conhecimento dos novos terrenos; e a existência anterior tanto do “(...) tráfico transaariano de

escravos quanto de um "paradigma produtivo" que já havia provado seu valor nas ilhas atlânticas (Hamelin e Jahan, 2020, n.p.)” — passam a adquirir contornos costumeiros e banais, ou seja, uma maior naturalidade, com a construção de imagens degradantes de pessoas negras, ocasionadas pela própria desumanização inerente que é estar em posição de subserviência, impedidas de exercer qualquer traço de autonomia. A palavra “negro” se origina justamente na sobreposição dessa visualidade comércio-cultural: significa tanto “habitante de Nigrita” quanto “escravo”. Um referente único para origem, corporeidade e posição social (Hamelin e Jahan, 2020).

Diante desse cenário, em que representações negativas de pessoas negras começam a se assentar no imaginário e inconsciente social, tem-se o início de um forte fundamento para a emergência das relações intermediadas e calcadas no racismo. Entretanto, a extrema periculosidade desse sistema de crenças discriminatórias, o qual, cabe afirmar, é totalmente assentado em aspectos econômicos, culturais e políticos, é sua eficácia em retratar a raça em termos essencialistas e, principalmente, irreversíveis (Hamelin e Jahan, 2020).

É com o alicerce das ciências naturais, na era moderna, que raça se torna um invólucro para uma gramática mais cristalizada e normativa, pois diz respeito ao condicionamento e à intempérie das forças e da ordem da natureza, a qual, por sua vez, é apreendida (e dominada), principalmente, pelo empirismo científico moderno em surgimento. É, então, sob as bases da filosofia Iluminista que raça ganha polimento, apura-se, com vistas a sustentar o racismo lucrativo. A tensão entre a lei natural da igualdade entre os humanos e os postulados da ciência natural, referentes às supostas diferenças anatômicas e intelectuais entre pessoas negras e brancas, produziu o surgimento de teorias abolicionistas, mas também escravistas. Sendo estas fundamentadas em considerações racionalistas, dentro do rol de conhecimentos criados para classificar e hierarquizar os seres vivos (Hamelin e Jahan, 2020).

Duas obras, ainda no século XVIII, foram relevantes para dar sustentação à ortodoxia racial em movimento na Europa. O “Sistema da Natureza” de Lineu (1735) e a “História Natural” de Buffon (1749) posicionam a humanidade como parte do reino animal e, ao dividi-la em categorias (racialidades), utilizam-se de concepções culturais e morais, recheadas de estigmas e estereótipos. Em Lineu, já aparecem indicativos de cor, os quais, mais tarde, ainda serão relevantes para distinguir os grupos vivos em determinados territórios, como: americanos sendo vermelhos, europeus sendo brancos, asiáticos sendo morenos e africanos sendo negros. Além disso, tal paleta vem associada a características ligadas à personalidade, como: americanos com temperamento bilioso ou genioso; europeus, enquanto grupo forte, musculoso e com propensão a serem regidos pela normatividade, segurança e sistematização

da lei; asiáticos como rígidos, melancólicos e guiados pela opinião; e africanos enquanto fleumáticos, caóticos e governados pelo mero acaso. Nos registros de Buffon, por sua vez, há a afirmação concreta de uma hierarquia entre povos de diferentes territórios, o que induz a uma coloração, cada vez mais nítida, dos contornos do racismo em propulsão. Os grupos pertencentes a outros territórios fora da Europa seriam apenas variações degradantes e estragadas de um tipo humano original, mais próximo da perfeição, pois, segundo o autor, teriam se desenvolvido em condições climáticas mais extremas.

Ao compreender que a instauração do racismo decorre da associação entre o fluxo mercantil de escravizados africanos e a universalização da cosmo percepção europeia sobre o mundo, busca-se, então, atravessar o passado com um novo olhar, a fim de compreender os influxos epistemológicos necessários para a germinação, fixação e, até mesmo, a reavaliação do conceito de raça.

1.2 Um tour pelo racismo europeu

No artigo “Race: a brief overview” (Raça: uma breve visão geral), Souza Neto (2021) realiza uma avaliação geral sobre a adaptabilidade do conceito de raça em diferentes pontos da história, o que lhe faz considerar a categoria, embora muito percebida em sua rigidez e fixidez biologizante, como, na verdade, frequentemente instável; desconfortável ao absolutismo da verdade, à pretensão das certezas e postulados. Se na Idade Média, raça atrelava-se à linhagem régia, uma forma de distinguir as famílias com o privilégio de governar as outras, na Modernidade, como se pode perceber, ela se entrelaça à aparência, ao mesmo tempo que tangencia as condições linguísticas, territoriais e políticas.

O conteúdo de raça é preenchido e friccionado a partir de relações de poder as quais são constituídas e alteradas pelas interferências do tempo e do espaço; necessita-se, portanto, de outros operadores e marcadores, como nação e etnia, para torná-la compreensível. Na construção da raça britânica, por exemplo, nação troca de lugar facilmente com raça, tornando-se unívocos. Na América, estudiosos também emparelham raça com etnia, embora alguns advoguem pela diferenciação entre os termos. Raça estaria para as características físicas, assim como etnia estaria para a cultura, a religiosidade, a língua e a ancestralidade (Souza Neto, 2021).

Raça, sendo assim, dá suporte às práticas racistas, porque se afirma, com o passar dos anos, no período moderno, enquanto um adorno científico promovido, articulado e assessorado pelas mãos europeias, com o principal propósito de justificar a motivação de dominação geográfica e de mercado no mundo. Raça não está isolada, encoberta de neutralidade e

imparcialidade, enquanto mera ferramenta de análise e apreensão do mundo ou da diversidade humana, ela, desde seus primórdios cientificistas, interpela um “Outro” à desigualdade, à abjeção e ao subordinação. Raça, então, por mais óbvio que pareça, é um manejo, um ponto focal, para a compreensão do funcionamento das estruturas racistas no mundo; as origens que dão lugar a sua concretização enquanto lentes para enxergar o mundo se imiscuem com a história do racismo.

Importante destacar, no âmbito dessa discussão, que a organização racialista/racista do mundo não é universalizável, no sentido de ser encontrada em todas as culturas e tempos, como traço essencial da constituição humana. Raça, em seu disfarce objetivo e racional, junto a seu companheiro mal intencionado, racismo, são regimes ideológicos que brotam e se fossilizam a partir de um contexto histórico específico, com uma finalidade específica, em que se posicionam e se dimensionam as condições físicas e materiais humanas (Souza Neto, 2021). Raça é uma política de domínio da natureza, pois cria códigos, interesses, previsões, além de aglutinar recursos, tendo como base irresoluta características físicas de nascença. Em uma rede complexa de significados, interpreta-se aquilo que “Deus deu” ou aquilo que “a natureza deu” dentro de um vocabulário cultural dotado de propósitos políticos, os quais, a propósito, são pontuais no momento histórico. Assim, a categoria raça permite emergir a pretensa filosofia do “essencialismo natureba”, que visa debruçar-se sobre a ontologia humana, o que é o ser humano. E embora a historiografia hegemônica do termo se disfarce sobre essa base epistemológica, aparentemente de caráter neutro, impessoal e universal, sua produção classificatória e diferenciadora das raças humanas não se descola das políticas de seu tempo-espaço; portanto sua linguagem não deixa de ser contaminada por e, também, de reproduzir uma vasta constelação de constructos culturais os quais, por sua vez, são imperdíveis e irreduzíveis às políticas que exercem a própria vigência e possibilidade da Modernidade.

Não é à toa que, especificamente na produção científica ativista, seja dentro ou fora da academia, passa-se a “perverter” o conceito de raça, transformando-o em categoria de luta, com vistas a alcançar liberdade e poder a grupos que foram oprimidos devido justamente aos usos e desusos dessa terminologia enquanto pretexto para a exploração econômica, afetiva, cultural e psicológica. Raça, mediante seu quadro interpretativo da vida, em termos de distinção e hierarquização, passa a ser usada também como manobra de análise ao denunciar e, por conseguinte, tornar transparente, as sutis regras aplicadas para a inclusão e a exclusão e para o pertencimento e a expulsão de pessoas historicamente racializadas nas instituições sociais (Souza Neto, 2021). Raça torna-se matriz de análise das desigualdades políticas, é uma lente para identificar os diferentes regimes de visibilidade e garantia de direitos.

Como forma de adentrar a análise detalhada das nuances de transformação do conceito de raça, é mister voltar-se especificamente para uma região da Europa Ocidental responsável por registrar os primeiros indícios de aglutinação entre a raça e as características físicas humanas, como cabelo, formato dos olhos e das bocas e cor de pele — a França. “Embora o termo racismo seja muito recente (1902), o termo “raça” apareceu na língua francesa já no século 15” (Hamelin e Jahan, 2020). Nessa época, a categoria organizava diferentes tipologias de animais, aqueles voltados à caça e aqueles levados à guerra, como os cães e os cavalos, respectivamente. Logo, esse teor de distinção qualitativa passou a organizar, nos seres humanos, as capacidades herdadas devido às origens do nascimento, configurando aqueles de “raça nobre”. Depois, essa roupagem — tecida entre herança, linhagem, funcionalidade, familiaridade e inatismo, além de perpassada por animalidade e humanidade — ganha amplitude e o quadro de análise passa a abranger distintos homens, em diferentes territórios, a partir de seus traços físicos. Um viajante, libertino, médico e filósofo francês, chamado François Bernier (1684; 2001), no século XVII, é o primeiro, que se tem conhecimento, a racializar a humanidade sob fundamentos biológicos bem próximos aos que se mobilizam, manipulam e se identificam atualmente. Sua importância na genealogia da raça e do racismo é tamanha que seu estudo será realizado em capítulo exclusivo desta dissertação. Porém, cabe antecipar que as definições e distinções refletidas por Bernier (1684; 2001) só serão densificadas na cultura francesa mais tarde, no século XVIII. Sendo assim, entre a passagem da “raça nobre” para uma “superiora raça branca”, há diversos fatores e pedaços discursivos que hão de se interpor, e que valem a pena serem destrinchados (Hamelin e Jahan, 2020).

O desprezo da nobreza para com a plebe não possuía teor étnico, por exemplo. E, quando se denunciavam as desmedidas do absolutismo, mesmo as origens francas sendo uma camada de sua caracterização, preferia-se destacar os tempos em que o rei era visto apenas como um *primus inter pares*¹ que apontar sua filiação sanguínea. Foi apenas com o cruzamento do conceito de raça para os espanhóis (*raza*) que, na França, o termo passou a adquirir novos contornos. Ainda no século XVII, os termos, nos dois países, não eram exatamente sinônimos; se na França, raça se refere à boa origem de animais, o mesmo sentido, na Espanha, seria aplicado para a palavra casta, de origem celtibetana. No *Diccionario de la lengua castellana*, o conceito de *raza* invoca certos requisitos intrínsecos de casta, porém, ao se referir a humanos, recebe uma conotação extremamente negativa, o que o diferencia do referencial francês. *Raza*

¹ A expressão em latim significa “primeiro entre iguais” e, no contexto da monarquia, refere-se a um rei que possui o mesmo grau de autoridade que outros reis, mas que, ainda assim, possui um respeito a mais, de caráter não oficial, devido à sua antiguidade no cargo.

localiza-se como algo pertencente às linhagens daqueles grupos que escapam à nobreza, como os de pessoas judias, mouras e, até mesmo, hereges, pois estabelece correlação direta com a “doutrina da pureza de sangue”, criada na Europa Ibérica ainda na Idade Média. Assim, na França, usa-se raça para atribuir valor, já na Espanha, usa-se raça (*raza*) para excluir e para distinguir dos demais aqueles de “puro sangue”, aos quais é assegurado o acesso às principais responsabilidades civis e religiosas (Hamelin e Jahan, 2020).

A importância da proposta da limpeza de sangue na Espanha, e também, vale dizer, em Portugal, é compreender mais um fator ancestral para a emergência da raça. A pressão da Igreja Católica com suas leis canônicas, na época medieval, propiciou um paradigma de distinção/desigualdade a partir da pureza ou impureza do sangue, a fim de facilitar o controle e a ordem social. Em 1449, próximo à derrocada do medievo, surge o primeiro estatuto de pureza, logo, tensões políticas e massacres a judeus e muçulmanos se tornam elementares para a constituição do mundo político-jurídico de parte da Europa nessa época de transição. A perseguição contra judeus, em rápida conversa, diz respeito à descendência judia responsabilizada pela morte de Jesus Cristo; a perseguição contra muçulmanos se deve à recusa desse povo em reconhecer a figura sagrada mencionada como filho de Deus (Jesus e Avellar, 2024; Stolke, 2006).

Apesar da crença, fé e respeito a suas prerrogativas espirituais, essa política classificatória provou do fel de sua própria natureza arbitrária e histórica. Ao deparar-se com a impossibilidade de estabelecer provas concretas de comprovação da pureza, foi necessário criar provas e avaliações para se sustentar o léxico distintivo instituído. Os resultados serviam para limitar casamentos mistos entre cristão novos (judeus convertidos) e os velhos, além de reprimir seu acesso a cargos públicos. Quando da colonização da América Hispânica, para a manutenção do poderio religioso e monárquico, aplicaram-se os regramentos da diferenciação sanguínea aos povos nativos e aos africanos, explorados e escravizados. Entretanto, o mosaico étnico, formado, no decorrer dos séculos, pelo processo de miscigenação, exigiu, dos enquadramentos classificatórios, modificação e maleabilidade do regime de pureza, gerando, portanto, a formulação de novas categorias de controle, como mestiços, mulatos, crioulos, além dos já falados indígenas e africanos. Os mestiços, descendentes de europeus e indígenas, passaram a perder, pouco a pouco, direitos políticos e sociais; os indígenas passaram a ser vistos como menores dependentes, ou seja, deveriam ser tutelados e “educados”; os africanos escravizados, devido à escuridão da pele, entraram no jogo sanguinolento dos espanhóis como aqueles de mais alta impureza; por mais irônico que pareça, estes últimos foram considerados como os

mais distantes da sanguinolência espanhola (Jesus e Avellar, 2024). Todo esse rearranjo político na semântica da “natureza racial”

“ilustra os esforços das classes dominantes para limitar as consequências potencialmente subversivas da miscigenação, mas também seu desejo de perpetuar um quadro de interpretação das relações sociais baseado em critérios raciais” (Hamelin e Jahan, 2020, tradução minha).

Esse sistema de classificação hispânico serviu como inspiração aos colonizadores franceses nas regiões caribenhas. O preconceito de linhagem replicado e reformulado em meio às condições econômico-culturais da América Latina, durante a colonização, despertou tecnologias de visualização, apreensão e delimitação para o controle exploratório, como a cor de pele. Logo, com o estímulo da organização hierárquica por meio de castas no Império Espanhol, formou-se facilmente um regime pigmentocrático na França, tendo sido fundamental no oferecimento de subsídios semânticos para discriminar as pessoas identificadas como mulatas (Hamelin e Jahan, 2020).

É com a queda dos estatutos de pureza de sangue, entre 1865 e 1870, que *raza*, na Espanha, afasta-se cada vez mais de uma conotação ruim, e seus contornos semânticos, ao serem articulados por acadêmicos e estudiosos, passam a agregar as conotações biologizantes e pseudocientíficas de “raças humanas”, em acordo com os incipientes vislumbres franceses prefigurados pelo viajante Bernier (1684; 2001). Dessa forma, percebe-se que, embora até tentem capturar os sentidos dos termos raça, estabelecendo suas fronteiras nacionais, as palavras vagueiam pelo tempo e se intertextualizam à revelia da rigidez dos ordenamentos político-jurídicos vigentes (Hamelin e Jahan, 2020).

A coparticipação entre França e Espanha na composição da terminologia raça demonstra que a arquitetura de um conceito requer tanto robustos tijolos prescritivos, com verdades politicamente absolutizadas, quanto uma argamassa temporal, moldada pelas perdas, resquícios, poeiras e truncamentos semânticos, os quais abrigam e organizam os conceitos mais fixos. Não se pode esquecer que há sempre a ação do intemperismo na edificação em construção, isto é, de um desgaste típico à contingência, em comunhão ao assoreamento, um acúmulo interpretativo, abarrotado de semelhanças, sinônimos, analogias, diferenciações e limites, na produção de um conceito tão instigante para a exposição da história europeia da raça. Como se pode perceber, aos poucos, França e Espanha oferecem, juntas, uma jornada rumo à caracterização do conceito moderno de raça, em que, cada vez mais, um suporte religioso dá

lugar a uma sustentação biologicista, cuja legitimidade está, agora, nas escrituras científicas. Sendo assim,

Nesse contexto — o de uma nova fase de expansão planetária pelos europeus — a “raça espanhola” poderia ser promovida como um ramo da “raça branca”, que, muito antes de qualquer outra, teria contribuído para levar a tocha de uma civilização superior para além dos mares e oceanos. Em uma época em que a França, a Grã-Bretanha e alguns outros estão construindo impérios na África e na Ásia, a Espanha pode não ter mais um projeto colonial, mas ainda tem os meios para destacar a contribuição já considerável que se orgulha de ter feito para a “obra da civilização” (HAMELIN e JAHAN, 2020, tradução minha).

Depois de todo o relato acima, o sangue parece ser um interessante fator na composição de raça. Pode ser visto como um símbolo, uma representação poética, metáfora dos diversos dispositivos que têm estruturado a história da raça. O sangue encontra-se na fronteira de disputa entre o espiritual e o corporal, ele dialoga tanto com a herança divina e sacra de um suposto sangue nobiliário, superior e apto, quanto com a biologia inerente ao funcionamento do corpo humano, o que mais tarde vai se decompor em mensageiro das propriedades genéticas; o sangue também é comprovante de igualdade entre as pessoas, já que todas sangram, porém é também o fluido da desigualdade, do horror colonial, da dor frente à violência, é a ferida aberta do descaso e da exploração brutalizada, a marca do genocídio, a vergonha e ocultação de tudo que remete ao desígnio de fêmea, ao feminino, é o rastro deixado pelos sobreviventes; o sangue é o fluxo, a transposição, o tráfico, mas também é a corrente psíquica, a memória, o atravessamento, a transformação. O sangue é um dos protagonistas na tragédia racial do mundo.

Embora sejam expressivas as contribuições da França e da Espanha para a conformação da raça, destaca-se que muitos foram os territórios europeus a participarem, de forma direta ou indireta, do processo colonizatório, do tráfico e da exploração de escravizados, como Portugal, Grã-Bretanha, Suécia, Dinamarca, entre outros; essas engrenagens internacionais complementam, a seu modo, o processo genealógico em questão (Hamelin e Jahan, 2020).

A Itália, por exemplo, ofereceu sua parcela de contribuição para esse resgate histórico; alguns detalhes podem ser percebidos na seleção de três grandes momentos, entre os séculos XIX e XX, em que os italianos disciplinaram e refinaram as teorias racistas. O primeiro deu-se com o surgimento dos estudos dedicados à filologia comparada. Seu expoente foi Gaspare Gorresio, o qual dedicou-se a exaltar o “mito ariano” a partir de uma demarcação

pretensiosamente nítida entre os povos indo-europeus e os “bárbaros”, os mongóis racializados (Hamelin e Jahan, 2020). O segundo momento diz respeito ao nascimento da criminologia, com a Escola Positivista Italiana, onde se produziu um vínculo estreito entre teorias da raça e teorias da criminalidade; acreditava-se existir uma criminalidade específica inata às pessoas negras e indígenas, as quais se justificavam pelo argumento científico da inferioridade racial. O principal referencial desse período forense foi Cesare Lombroso, o qual formulou uma ciência cujo objetivo era demonstrar as diferenças evolutivas entre as “raças”, sendo que as consideradas inferiores ainda tinham chances de se desenvolverem e se aprimorarem (Hamelin e Jahan, 2020; Duarte et al, 2016). Por fim, o terceiro momento, já mais recente, fica a cargo do fascismo italiano, sob a liderança de Benito Mussolini. Para este e para a ideologia de seu partido, as diferenças raciais deveriam ser exteriorizadas, logo, ao passo que os italianos seriam únicos e possuíam ligação com os “arianos mediterrâneos”, “As subfiguras do judeu e do colonizado aparecem então e, assim, suplantam as categorias raciais anteriores” (Hamelin e Jahan, 2020).

A Escócia, por sua vez, justamente através da produção de discursos racistas, foi expoente responsável por trazer contradição à filosofia iluminista. Ideias produzidas por personalidades como David Hume e Adam Smith rompem com qualquer noção homogênea sobre a concepção iluminista da razão humana. Pautados na diferença primordial entre humanos “civilizados” e “selvagens”, os iluministas escoceses sugerem uma teoria evolutiva ou desenvolvimentista em que se colocam em contraste os colonizados da América, principalmente, com os Europeus; sendo aqueles uma possibilidade de antepassado, ou, ao menos, uma versão atrofiada e débil destes (Hamelin e Jahan, 2020).

Em Portugal, desde o século XIV, pode-se verificar, nos registros históricos, referências ao termo “negro”, utilizado para descrever “mouros” e “africanos”. Uma das maiores preocupações dos cientistas e estudiosos era saber o quanto de mancha negra há na população portuguesa, isto é, o nível de influência do sangue negro, nas relações com comunidades autóctones, em Portugal. A maioria das conclusões apontava para uma qualidade pura do sangue português; haveria pouca afinidade hemática entre brancos portugueses e africanos negros e, quando houvesse, seria uma proporção vestigial. Tal inquietação se sustentava pelas crenças difundidas nessa Metrópole sobre a degeneração inata da raça negra — um povo visto com instintos apontados à selvageria e ao crime, incapaz de experimentar sentimentos elevados e nobres, como o amor à família ou o amor ao próximo (Cabecinhas, 2007). É interessante como a ironia é fator primordial na história da racialidade moderna. O trabalho obrigatório, em forma de escravidão, somado à moralidade cristã e ao domínio da natureza, portanto, seriam realidades necessárias para levar progresso e civilização por parte de

quem tanto tem a quem tão pouco possuiria. Raça, como se pode ver, estimula outros mecanismos econômicos que não só os comerciais e consumistas; a moral, a imaginação e a representação cultural também são moedas de troca para a construção de identidades políticas, sejam individuais, grupais ou nacionais.

Assim sendo, mesmo com a proibição do tráfico negreiro em 1836, Portugal acometeu poucos esforços para sua real extinção, já que a soberania portuguesa sobre territórios coloniais viu-se ameaçada. Essa Metrópole construiu narrativas com vistas a auxiliar a Europa a contornar as contradições internas da escravidão com o alcance iluminista da razão europeia. No primeiro Congresso Colonial, já no século XX, Portugal trabalha a raça como um fator necessário a determinar a organização governamental de um Estado. A partir de uma diferença racial, cabe a alguns povos serem governados sob a égide de um “despotismo atenuado”, já que as leis europeias aplicadas a indivíduos com amplo desenvolvimento racional e à frente de seu tempo não poderiam jamais serem as mesmas aplicadas a agrupações inferiores (Cabecinhas, 2007).

Já na Grã-Bretanha do século XIX, chamam atenção as teorias raciais observadas e questionadas por Charles Darwin, cientista responsável por alterar paradigmas sobre a evolução das espécies, inclusive a humana. Seu debruçar sobre esse tema possibilitou a estadia de uma incoerência política no tratamento da raça dentro da cultura britânica. Mesmo que Darwin tenha contribuído para o entendimento de que existe apenas uma raça humana, o que permitiu abrir um novo horizonte social sobre o significado da humanidade na história, ele não deixou de usar o termo “raça” para se referir a diferentes povos, por mero pragmatismo. Assim, a divisão humana em raças, apesar de errônea para os pressupostos das ciências naturais da época, capilarizou-se, até se fixar na cultura nacional, inclusive nas próprias práticas costumeiras da academia (Hamelin e Jahan, 2020). Em resumo, a negligência darwiniana em repercutir os usos da raça em discursividades propícias ao racismo fez com que esse termo escorresse do poderio explicativo unívoco da biologia para adentrar com mais força no âmbito político, antropológico e sociológico, mas ainda sem negar sua base biológica (Rangel, 2015; Alves, 2014).

A antropologia cultural ou antropologia biológica, formada por evolucionistas culturais ou darwinistas sociais, foi um importante aporte teórico para as posições políticas mais conservadoras, pois mediante a ideia de uma suposta “seleção natural”, justifica-se o processo histórico de dominação da Europa sobre o mundo, já que seria o território correspondente à humanidade mais “forte” e “adaptada”. Assim, há base científica e normativa para a perpetuação do processo colonizatório durante os séculos XIX e XX sob a égide de um novo

imperialismo europeu, também conhecido como neocolonialismo (Rangel, 2015; Schwarcz, 1993).

Dessa forma, dominar os povos, principalmente em África, seria uma espécie de “auxílio humanitário” para que pudessem alcançar o progresso diante de seu atraso “culturalmente natural”. Passa a vigorar, então, com mais afinco, uma gramática das disparidades e destruições, traduzida pela tecnologia racial, centrada não mais no dualismo superioridade/inferioridade, mas na dupla: raças adiantadas e raças atrasadas (Rangel, 2015). O conceito de raça finalmente se contorce entre disciplinas científicas e filosofias humanistas para alcançar, novamente, seu objetivo principal, quase de forma ilesa: servir à Europa em seu controle populacional global.

1.3 Sangue, tempo, eugenia e miscigenação

Como consequência dessa trajetória da alocação de raça nos estudos sobre as culturas, ainda com o propósito colonizatório, surge o conceito de eugenia, cunhado pelo antropólogo britânico Francis Galton, cuja meta era a intervenção na reprodução das populações com o propósito de melhorar, qualificar as raças. O progresso civilizacional eugênico seria característica exclusiva das sociedades com racialidade pura, como a europeia ou ariana. Logo, as sociedades formadas pela mistura de raças seriam aquelas consideradas desequilibradas, indignas de evoluir, relegadas ao subdesenvolvimento (Rangel, 2015). Como se pode perceber, mais uma vez, raça está para as teorias de pureza *versus* degradação. Os resquícios históricos do termo continuam a velejar pelo tempo, apesar das diferentes traduções científicas que os modulam. Vocábulos/hemácias de um conceito se esticam, encolhem-se, agarram-se, tencionam-se, agrupam-se, escorregam, fagocitam-se e se perdem para que um novo ajuste (novas plaquetas normativas e disciplinares) possa se formar.

Viajou até as Américas a massa de ar da filosofia eugenista, adaptando-se às circunstâncias históricas do norte e do sul. Se nos Estados Unidos da América, a separação racial se especializou, tendo o afastamento físico e convivencial da comunidade negra em relação à população branca como exemplo máximo, no Brasil, a mistura das raças foi centro de debate e de perspectivas científicas da época. A solução encontrada foi justamente conduzir uma política pró-mestiçagem, a fim de embranquecer e, então, “evoluir” as sociedades compostas por “raças inferiores” (Hamelin e Jahan, 2020; Duarte, 2011).

O branqueamento admite a relação conflitual direta e histórica entre brancos e negros, que existe no solo da arquitetura racial do mundo: a África e seu povo como o maior

contraponto da construção de humanidade civilizacional da Europa. A questão racial sempre vai perpassar o “problema do negro”, já que este identifica o passado da Europa ao atraso humano. No Brasil, portanto, o contingente negro no país deveria ser tratado como uma questão de política pública, cuja aplicabilidade e efeitos aconteceriam no âmbito privado — miscigenar a partir da entrada de imigrantes europeus (Duarte, 2011). Em outras palavras, vê-se o desvelamento de uma Biopolítica (Foucault, 2008) brasileira em termos de organização da sexualidade para a conjectura racial do futuro do país. Mais uma vez, a hereditariedade e o jogo sanguíneo como legislações de um ordenamento racial, em constante modernização².

O desaparecimento gradual da população negra, absorvida, aos poucos, pela raça branca, como se previa a política eugenista de miscigenação, seria proveniente de uma alta taxa de doenças e da suposta força remanescente do gene branco (Duarte, 2011). Porém, essa estratégia racista de transição racial populacional, paradigmática na história da raça, deixava evidente um elemento primordial, uma pedra fundamental, na organização política do conceito de raça: o tempo. Requeria-se um tempo específico da estrutura bioantropológica e sanguínea inerente à biografia da categoria. O tempo da constituição de linhagem, da familiaridade, o tempo da violência do estupro, da gestação de nove meses, o tempo do parto, da sexagem dos infantes, da funcionalidade no sistema (re)produtivo, o tempo da produção, vigília e crescimento de um novo ser humano; esse tempo, o tempo do sangue, da consanguinidade, expõe caminhos possíveis a uma tentativa de ontologia da raça.

É essa temporalidade racista da fabricação racial que também será alvo de projeções teóricas. Para os mais pessimistas, a transição racial seria, ironicamente, uma aposta no escuro, já que morosa e incerta, pois as gerações provenientes poderiam dar “errado”, seriam um bando de “degeneradas”. Para os mais otimistas, a mestiçagem, ao almejar a branquidão, produziria, portanto, pessoas e expressões culturais mais saudáveis. O rastro sanguíneo europeu da política eugenista brasileira de miscigenação racial teve sua expressão máxima sobre o “mestiço”. Este funcionaria como uma herança híbrida, um novo personagem na narrativa cronológica da linhagem sanguínea chamada raça. Sua função tecnológica na história seria medir e avaliar, através de estereótipos, o nível de certo atraso e negatividade da ancestralidade negra e indígena herdada em uma civilização. O mestiço é uma alquimia bio-lógica gerada e nascida em significados políticos, uma construção social que aponta uma conclusão identitária para a política de branqueamento, pois só existe diante da reprodução sexual entre brancos e os tidos

² Trocadilho com a ideia de uma Modernidade em constante rearranjo e atualização.

como inferiores; não há que se pensar em miscigenação quando se trata da relação de um branco alemão com uma francesa branca, por exemplo (Duarte, 2011).

O mestiço é a prova da arbitrariedade do conceito de raça e de sua carga cultural besuntada de natureza. O mestiço é o próprio fracasso da classificação das diferenças raciais humanas, pois traduz uma contradição inerente a esse sistema: ao tentar dissolver as diferenças, produzem-se mais diferenças. A pureza, a linhagem, o sangue, os territórios e a ciência não passam de meras ferramentas, instrumentos discursivos e materiais que podem ser revirados e manipulados, em distintas probabilidades, para ter, na raça, uma tecnologia política da destruição e da dominação. Em meio às experiências ideológicas dos testes raciais, o mestiço só aparece sob o genocídio de pessoas indígenas e negras. Tal processo de pensamento pode ser sintetizado e amparado pela concepção de Merton (1949/1968, p. 522, apud Cabecinhas, 2007, p. 21) sobre o funcionamento da sociedade como um todo, em que se “transforma facilmente a virtude em vício e o vício em virtude, conforme as necessidades de ocasião”.

Diante de todo esse retrospectivo de permanente construção da categoria raça pela Europa, no âmbito da Modernidade, pode-se perceber que sua base de existência são as características físicas, sob as quais recai uma aposta de essencialização, uma prisão onde os indivíduos não poderiam escapar, pois seria de ordem imanente e inata, dada pela ordenação da natureza; o que, então, gera uma série de normatividades as quais comungam imaginários político-sociais. A aparente gerência da raça pelos desígnios da natureza entra em suspeição depois de toda estrutura política, burocrática, científica e mitológica necessária para fazê-la firmar-se no mundo. O reino do biológico é justamente construído pela cultura, a fim de trazer materialidade às arbitrariedades políticas. O sangue e o tempo são regidos por uma orquestra cujo maestro é a violência das fixações inexoráveis provenientes da cultura de controle da morte na Europa (Cabecinhas, 2007; Mbembe, 2018). Raça, de maneira oficial, expõe uma curiosidade ingênua sobre as origens do ser humano, entretanto, a nível informal, é um vício demagogo e uma retórica sobre as origens artificiais de quem tem o direito subjetivo de dominar, explorar e comercializar, e de quem deve contribuir, sob o jugo da morte da memória e do corpo, para originar um Novo Mundo etnocentrado em determinadas perspectivas.

Sendo assim, a história da raça, vulgo história da Europa enquanto povo (branco), pode ser resumida a uma ironia triste, nas palavras de Aimé Césaire (1978, p. 13), a Europa “Cada vez mais, se refugia na hipocrisia, tanto mais odiosa por ter cada vez menos chances de enganar. *A Europa é indefensável*”, este trabalho também se debruça sobre a lógica das origens e navega até a ancestralidade moderna do conceito. Chega o momento de trazer o mencionado francês François Bernier para o centro do debate e entender como seus registros, ainda no século XVII,

influenciaram a propulsão da caravela racial mais organizada, estruturada e consequential da história moderna: a concepção de raça e racismo científicos do século XIX.

2 AS ORIGENS DA HISTÓRIA RACIAL MODERNA SÃO A BIOGRAFIA DE BERNIER

Este capítulo é responsável por trazer o recheio de toda a pesquisa. Com vistas a compreender como se deu a iminência de uma teoria racista moderna, debruça-se sobre a vida, os pensamentos e os escritos de François Bernier, a fim de analisar e destrinchar, no âmbito de seus estudos, de suas aventuras e, principalmente, de sua temporalidade histórica, os microempreendimentos que proporcionam o surgimento da noção moderna de raça. O objetivo, portanto, é estruturar um debate que aponte em que medida as tensões raciais e o racismo são não apenas anteriores, mas também fundantes da própria categoria “raça”, isto é, o quanto esta possui um campo de avaliação e observação neutro sobre a humanidade. Utiliza-se da figura viva e complexa de Bernier enquanto eixo epistemológico por onde fluem os tortuosos processos de classificação, conhecimento, dominação e disposição do corpo alheio.

2.1 As origens culturais e filosóficas de Bernier

François Bernier nasceu em 1625 em Joue-Étiou, em Anjou, e faleceu em 1688, em Paris. Ficou conhecido por suas aventuras como viajante, principalmente ao Oriente, sendo seus relatos de viagens caracterizados como acessíveis, portanto apreciados por diferentes públicos, desde cientistas, passando pelos governantes, à população leiga em geral. Sua tamanha fama em narrar outras culturas, toda a sua desenvoltura literária, acabou por encobrir suas contribuições científicas de médico e filósofo que fundamentam suas observações e descrições (Dufrenoy, 1950; Rubiés, 2013; Stuurman, 2000).

Bernier se formou na Universidade de Montpellier em 26 de agosto de 1652, a Faculdade de Medicina mais antiga do Ocidente, e conseguiu se aproximar dos cientistas mais vanguardistas da época, nas áreas de fisiologia e história natural (Dufrenoy, 1950; Rubiés, 2013; Stuurman, 2000). Seu conhecido tutor Gassendi — cujos ensinamentos formarão parte de sua expressão filosófica e, portanto, de seu impulso à taxonomia — tornou-se reconhecido por defender o empirismo, ao fomentar uma crítica a Aristóteles e a Descartes. O principal ponto de divergência frente a esses dois pensadores é a descrença na metafísica e na essência das coisas, apegando-se às percepções sensoriais dispostas na relação do corpo em natureza (Rovaris, 2007). Como se vê, quando se descreve os primórdios de um legado biologicista das raças, a natureza e a essência são situadas em lados antagônicos, diferente do que foi apontado

no decorrer das décadas, na seção anterior, com a natureza e as características naturais de um corpo, funcionando como calabouço de qualquer pretensão de resguardo da essência humana.

Para o orientador de Bernier, a verdade estava nas conclusões obtidas pela apreensão da natureza, e não em qualquer idealização metafísica, ou inferência dedutivista (Rovaris, 2007). O que vem a suceder, por outro lado, durante a organização disciplinar das ciências, é um apreço à natureza enquanto lugar puro e limpo de obtenção da veracidade das coisas, porém tal pretensão escorrega na arrogância do universalismo e da neutralidade científica ao desconsiderar que, simplesmente, nada se esconde aos sentidos corpóreos que já não tenha sido uma compreensão recheada de semânticas culturais. Portanto, sempre que se descreve a natureza, o jogo linguístico utilizado já está poluído pela cosmo percepção de determinada agrupação ou localidade. Não há compreensão da natureza que não caminhe por nossos sentidos. Estes, a fim de facilitar a argumentação, pode-se dizer, atuam em duas instâncias dimensionais que se inter cruzam: o sentido bio-fisiológico, da percepção, e o sentido cultural, do significado e do valor das coisas; juntos, ambos formam o sentido biogramatical. Algo só faz sentido quando experienciado, sentido e materializado em significância. Algo só ganha materialidade, possibilidade de existência, apreensão e elaboração, se estiver mergulhado em discursividade (Butler, 2008; Hall, 2016; Quijano, 2005).

Gassendi se baseia na teoria epicurista e na teoria atomista para explicar a matéria e os fenômenos da natureza, como demonstrado no resumo a seguir:

(...) a matéria não pode ser fisicamente dividida para além de um componente mínimo que não possui partes (átomos), e que tudo é composto de uma combinação de vazio e do elemento básico da matéria, isto é, do átomo. Para construir sua física, Gassendi é particularmente atento à sugestão dos antigos de que todas as propriedades dos objetos observáveis são o resultado das combinações e das ações dos átomos (...) O atomismo de Gassendi defende que toda ação do mundo ocorre pelo contato de um corpo com outro. No que diz respeito ao seu empirismo, a evidência de seu atomismo é obtida indiretamente como produto de dados sensórios, i. e., a partir da observação. Gassendi defende que tal meio de obter conhecimento a partir da evidência disponível é garantido pela inferência baseada nos *sinais* e é suficiente para dizer que o atomismo é justificável empiricamente (...) Essas críticas, que a princípio se dirigiam à lógica, Gassendi crê ser suficiente para abalar os conceitos da física e da metafísica do aristotelismo; nesse contexto, encontram-se as afirmações do autor sobre a impossibilidade de se entender e aceitar os universais, as categorias e conceitos como essência e forma, já que, um conceito como o de essência não pode ser entendido pelos sentidos e muito menos logicamente (...) Ratifica que nenhuma afirmação

universal pode ser comprovada e declara que o homem não pode alcançar nenhuma verdade sobre a natureza ou a essência das coisas (Rovaris, 2007, p. 8-24).

Infere-se, assim, que a construção de seu conhecimento se sustenta a partir, por exemplo, da propriedade física das coisas, dos sinais, do contato, da aproximação, da observação dos fenômenos e da especificidade, características semelhantes às estabelecidas pela lógica das aventuras coloniais; vê-se, então, pela época dos acontecimentos, a interferência recíproca entre fundamentos científicos e a lente de observação do Novo Mundo. Não à toa, Bernier, por ser viajante e cientista, é o sujeito por onde esse fluxo se concentra, portanto, esse acúmulo de influências, expresso em sua escrita, não pode deixar de ser objeto de diligências.

Entretanto, soma-se a tudo isso um último, mas não menos importante, elemento da física filosófica de Gassendi: a doutrina católica! Embora ele exalte o ceticismo, há um limite em seu próprio sistema de crenças, apesar de encontrar argumentos que o corroboram, pois os ruídos religiosos em seu materialismo atomista provocam certas contradições. Mas, a essa altura da discussão, sabemos bem que os postulados científicos são lotados de hipocrisias e incompatibilidades internas. Inclusive, o “puxadinho” católico de Gassendi, sendo a necessidade de comprovar a existência de Deus, acaba por o aproximar de Descartes (Rovaris, 2017; Simões, 2022). Como se vê, o tataravô do racismo científico já era letrado, “literalmente”, em ironia. A fim de eliminar de seu materialismo todos os postulados que contrariavam ou apartavam a fé religiosa, Gassendi acabou por abandonar aspectos fundamentais do atomismo de Epicuro, como:

a) a noção de que os átomos são incriados e incorruptíveis, pois, para Gassendi, eles foram criados e podem ser aniquilados por Deus; b) o entendimento de que o movimento é eterno, pois assevera que Deus é a força que gera o movimento; c) a crença de que a ordem do mundo é criada por encontros casuais dos átomos, pois defende que o universo é governado pela providência divina; e) a crença de que a alma, sendo feita de átomos, é mortal, pois acreditava que, além das almas vegetativa e sensível, há também a alma intelectiva que é incorpórea e imortal. Enfim, o pretenso materialismo de Gassendi, que se pautava por atacar as filosofias das substâncias e das essências, demonstrou-se parte de um lugar-comum que, tendo mudado o rótulo, não mudou os objetivos dos seus predecessores (Simões, 2022, p. 212).

A produção científica de Gassendi não deixou de se afetar pela influência da dogmática religiosa, a fim de se tornar secular. É mister compreender, portanto, que tal relacionamento entre o científico e o religioso — entre traições, divórcios, *dates* e reconquistas — marca da

Modernidade revolucionária e burguesa, abrange também com o seu campo de desejo e pecado a história da raça.

O pensamento racial de Bernier (1684; 2001), por outro lado, rompe com a tradição de explicação da origem da humanidade com base nos escritos da bíblia; esta não encontra lugar de repouso em suas classificações (Dufrenoy, 1950; Rubiés, 2013; Stuurman, 2000). Entretanto, a sombra, a interferência e a necessidade de, ao menos, estabelecer um diálogo com os preceitos cristãos ainda serão elementos relevantes na análise de seus registros de viagem.

A criatividade teórica de Gassendi só obteve repercussão devido ao apoio de Bernier em escrever e transmitir os questionamentos e métodos de seu mestre, o que lhe rendeu diversas edições do livro “Abrégé de la Philosophie de Gassendi” (Tratado sobre a Filosofia de Gassendi, tradução minha) (Bernier, 1992). Neste, o autor demonstrou seu interesse profundo pela taxonomia, ao alocar, agrupar, dividir e combinar categorias e características, trabalho que relembra o atomismo empirista de seu tutor; sua epistemologia relegou à história as seguintes consequências:

a multidão das espécies pode ser tal que é impossível enumerá-las, de modo que é necessário reduzir o particular ao geral, e o remanescente para espécies ainda mais gerais, até restar apenas algumas, que contenham todas as outras e que sejam fáceis de contar. É por isso que reduzimos as Espécies, ou a incontável multidão de seres humanos, a Europeus, Asiáticos, Africanos e Americanos (Bernier, 1992 *apud* Stuurman, 2000, p.12; tradução minha).

2.2 “Diga-me com quem andas e eu te direi quem és”

Todo esse constructo teórico de Bernier, com base gassendista, terá como admirador e grande interessado o famoso liberal, contratualista e também empirista inglês John Locke. Os dois passaram bastante tempo juntos durante a estadia de Locke na França; sabe-se que muito da formulação filosófica e antropológica do inglês se deve às trocas e discussões com seu colega francês (Stuurman, 2000). É interessante perceber como o carrossel das influências funciona, pois, a partir dos relatos e das teses levantadas, pode-se ir juntando as peças de todo um mosaico psicológico e político de determinado período. O pensamento de Locke, porta-estandarte do iluminismo no século XVII, por exemplo, traz alguns conceitos e conjecturas que são bastante interessantes para a historiografia da raça e de seu racismo. O filósofo, como se poderá perceber ao longo deste texto, é apenas mais um, de tantos outros europeus, que vai mobilizar o conceito de natureza para seu próprio benefício econômico e cultural. Sua teoria caminha relativamente

bem quando voltada para justificar o paradigma do Estado de Direito Liberal e para tecer críticas severas à tirania absolutista na Inglaterra, entretanto, quando se depara com a evidente contradição do mercado escravocrata ungido pela Europa, suas hipóteses contraem-se em uma abrupta hipocrisia. O defensor da liberdade, da igualdade entre os sujeitos e da autopreservação revela, por debaixo do manto do racionalismo e do respeito à civilidade jurídica e moralidade, sua política racista, pró-extermínio (Ottonicar, 2022).

O mais interessante da filosofia de Locke — diante de um olhar crítico sobre a construção da raça pela constatação de uma natureza inata, que, a priori, encontrar-se-ia ausente de predicados e da contaminação cultural e valorativa dos humanos — é que sua ideia de natureza é justamente, definitivamente, sem receios, moralista e moralizante. Para ele, o estado de natureza originária do ser humano, antes da formulação do Estado, seria regida pela “Lei da Natureza”, a qual correspondia a uma lei da razão, que poderia, por sua vez, romper com determinadas tradições e se rebelar contra domínios. A lei da natureza orientaria as ações dos sujeitos fora do âmbito estatal, fora do alcance do poder soberano, no setor privado, por isso possui um marcador moralizante. A lei da natureza não se expressa na forma de uma lei escrita, formalista, está mais para um guia moral reconhecido pela razão. O principal mote da lei da natureza está na obrigação do ser humano em conservar sua própria existência, em preservar, ao máximo, a si mesmo e ao restante da humanidade, e isso inclui a proteção da propriedade privada. E o que está por debaixo de toda a moralidade contida na natureza dos sujeitos é a existência de ninguém mais e ninguém menos que Deus. Mais uma vez, Deus e a religiosidade surgem como caminhos mitológicos, imaginários e discursivos para a apreensão do que é o natural. Para Locke, o ser humano é criação e, portanto, propriedade de Deus, assim, só quem dispõe sobre o direito à vida é essa entidade, só ela poderia determinar o tempo de vida de cada ser; nenhum humano deveria tirar a vida de outro igual, assim como não deveria se submeter à tirania dos governantes (Ottonicar, 2022).

Toda essa teoria, regada a concepções jurídicas e legislativas sobre a convivência em sociedade, passa a ser dita em um outro tom e passa a ter exceções quando se refere à experiência colonial e à exploração dos colonos negros e indígenas. Para começar, o conteúdo da lei da natureza, isto é, a racionalidade moralista, só poderia ser alcançado mediante estudo; essa lei seria evidente para quem utiliza suas faculdades racionais, já para aqueles que não a reconhecem ou a ignoram, isso se deve ao fato de não buscarem o conhecimento necessário (Ottonicar, 2022). Existe uma crueldade no pensamento filosófico europeu, quando o dispomos em meio a uma conjuntura política de guerra e conflito colonial: a racionalidade, atributo da natureza humana, não é atributo articulado e disponível a todo ser humano. A razão, como tem

sido apresentada, encontra-se melhor desenvolvida e aplicada, gerando questionamentos e frutos epistemológicos, em apenas alguns tipos à contraposição de outros. A razão e sua amiga, a moral, são tecnologias de organização da natureza humana, sempre foram usadas e abusadas a depender das vontades políticas. Não é à toa, como já foi bem explicitado anteriormente, que as duas comadres também regem as divisões raciais, elas propulsionam exatamente as divisões da natureza humana.

Dando continuidade às críticas direcionadas a Locke, sua reputação enquanto defensor dos direitos individuais tem sido revista depois de seu envolvimento no comércio inglês de escravizados por meio da Companhia Real Africana e da Companhia de Aventureiros Bahama (Quiggin, 2020a). O economista australiano John Quiggin (2020b), na matéria *online* intitulada “O caminho da servidão de John Locke” para a revista “Jacobina” demonstra como a filosofia de Locke não poderia ser considerada meramente como hipócrita, pelo contrário, assim como sua construção teórica se voltava a justificar o Estado burguês, ela também se voltava propositalmente a justificar a escravidão colonial. Como um bom expoente das contradições iluministas, como já bem apresentadas, Locke angariou uma dupla posicionalidade dentro da história moderna: na Inglaterra, ele era um radical contra o Antigo Regime; nos Estados Unidos, ele era um colono aspirante a adentrar o clube dos homens aristocratas sulistas. Esse modelo de agir e pensar a partir da própria universalidade europeia, em que o mundo, logo a natureza, molda-se ao seu dispor, faz com que um mero fator mobilize, desloque e atualize a estrutura de uma relação de poder. Raça, portanto, será uma importante variável na condução e redirecionamento dessas relações.

Ao se observar a relação entre o servo e o senhor proposta por Locke, há sempre como utilizar o recurso da essencialização das identidades, das funções e dos *status* sociais para alcançar a propositura ideal à manutenção de privilégios. A ideia central, nessa abordagem, é, de novo, a questão principal de seus textos: a propriedade privada; no quesito colonial, a terra. Conforme sua filosofia, um pedaço de terra é adquirido mediante o trabalho, mais especificamente o trabalho agrícola; sendo que essa propriedade será repassada por meio de herança. No contexto inglês, tal teorização “cai como uma luva”, já que se relega a um passado mítico a aquisição das terras e sua transmissão por linhagem (Quiggin, 2020b). Certas noções típicas da racialidade, citadas mais acima, estão aparecendo novamente aqui, como herança, linhagem e passado. Sangue, tempo e, certamente, território, unem-se novamente para mobilizar e destrinchar discursos raciais.

Por outro lado, quando se fala em expropriação territorial de nativos americanos e de africanos, Quiggin (2020b) aciona o argumento de que esses povos seriam somente caçadores-

coletores, o que, dentro da teoria lockeana, significa que não possuem direito à terra. Porém, Locke e outros expoentes da burguesia moderna também não eram trabalhadores, muito menos agrícolas, então o que poderia justificar o direito de homens como eles sobre essas terras? A solução encontrada por Locke foi, ao associar o trabalho à servidão, estipular que qualquer propriedade que um trabalhador viesse a conquistar deveria ser redirecionada imediatamente a um senhor. Para o empirista inglês, deveria existir “(...) uma classe hereditária de trabalhadores sem terra, vinculados a áreas específicas e cujos destinos seriam trabalhar para os proprietários aristocráticos” (Quiggin, 2020b); em outras palavras, a necessidade da existência de uma classe hereditária de trabalhadores submissos corresponde à legitimidade da servidão e da escravidão. Mais do que isso, uma agrupação forjada por um discurso de herança e destinação que trabalham para proprietários, os quais também são forjados por um discurso de herança e destinação à superioridade, é, assim, uma tradução barata para o que se tem falado bastante até agora: raça.

Se não havia ficado óbvio até agora — depois de toda contextualização colonial de imposição e desfrute negligente das terras invadidas —, o território é elemento de extrema relevância para a construção filosófica da raça. Com Locke, a geopolítica ganha contornos ontológicos, como se pode ver pelo excerto a seguir retirado de seu famoso livro “Dois Tratados sobre o Governo”:

Mas existe uma outra espécie de servos, que por um nome peculiar chamamos de **escravos**, que sendo cativos feitos em uma guerra justa, **são por direito da natureza submetidos ao domínio absoluto e ao poder arbitrário de seus senhores**. Esses homens, como eu disse, tiveram suas vidas confiscadas e, com elas, suas liberdades, e **perderam suas propriedades; e estando em estado de escravidão, incapazes de manter qualquer propriedade, não podem nesse estado ser considerados como parte da sociedade civil; da qual o objetivo principal é a preservação da propriedade** (LOCKE, 2005 *apud* QUIGGIN, 2020b, grifo meu).

Sempre sobra para essa entidade filosófica e política chamada “natureza” dar conta das economias dos desejos europeus. Está acoplada ao imaginário desse termo a origem de todos os sentidos e significados. É a partir da ideia que se faz dela, na Modernidade, que a cultura europeia inicia seu processo discursivo sobre si. A morfologia da natureza pode envolver tanto seu lado essencializador, fixo e estável quanto seu lado transformador, diverso e experiencial; seja qual for, a natureza, na lógica europeia, é iniciática, originativa, um lugar de resguardo para o início de uma ideia. Ela é a famosa “folha em branco”, a famosa “tábula rasa” de Locke,

alegoria da mente de um bebê, onde, aos poucos, tudo passa a se inscrever. O jogo interpretativo com a natureza cria uma grande mentira: a tentativa de pré-escrever e pré-inscrever os valores e os sentidos dos sujeitos e fenômenos, ou seja, um espaço de ordem pré-cultural. Assim, ao “descobrir” alguns de seus elementos, descobre-se automaticamente a verdade, logo, tem-se a legitimidade de organizar o mundo segundo tal verdade encontrada. Nunca houve uma natureza, ela nunca foi apreendida fora de nossos vícios, o foco excessivo em absorvê-la e possuí-la, na cultura europeia, expõe, cada vez mais, a incapacidade do ocidente de realmente encontrá-la; a sujeira cultural sempre irá intermediar esse diálogo.

Ousam-se dispor da natureza como útero de sentidos, uma tábula rasa das origens e da verdade, logo sua expressão material máxima, o território e as terras, também vão expressar e densificar essa filosofia que a constitui. O território, seus contornos fronteiriços, suas repartições, sua exploração, sua expropriação, sua guerra, sua ocupação, sua “descoberta”, sua rota de fuga, seu aquilombamento, seu litoral e seu interior, sua preservação, seu forte, sua queimada, sua música, sua culinária, sua dança, sua língua, suas mortes, seus nascimentos; tudo que lhe diz respeito torna-se espacialidade de disputa com a substancialização do pensamento europeu na era moderna. O território é protagonista na história colonial das diferenças corpóreas, então passa a funcionar também como categoria fundamental no gerenciamento das racialidades. François Bernier, com suas viagens e observações, é justamente o condutor dessa concordância entre geografia e racismo. Ele se encontra justamente em um caminho de transição entre dois paradigmas sociopolíticos, de um lado, a tradicional divisão da Terra em termos geográficos e, de outro lado, a divisão da população terrestre a partir de fatores físico-biológicos, os quais, como já se sabe, remetem à fundação do conceito de raça como o entendemos hoje (Dufrenoy, 1950; Rubiés, 2013; Stuurman, 2000).

2.3 A filosofia de Bernier: entre o ceticismo, o cientificismo e a exotificação

Bernier foi um pioneiro na interação intelectual e científica entre o Ocidente e o Oriente. Por onde ia, deixava rastros de seu conhecimento médico, seja em anatomia, seja sobre os segredos da circulação do sangue. Iniciou sua empreitada mais ousada no Egito, depois embarcou em um navio indiano até o Grande Mogul³, onde permaneceu por longos doze anos. Sua proximidade com a família imperial, principalmente devido a seu auxílio com assistência médica, rendeu-lhe grandes experiências e anotações sobre religião, poder político e

³ Título criado pelos europeus para se referir ao Império Mongol na Índia ou a seu governante.

despotismo, as quais foram, ainda no século XVII, publicadas também em holandês, inglês, alemão e italiano, o que, inclusive, contribuiu bastante com a notoriedade de suas aventuras e pensamentos (Dufrenoy, 1950; Rubiés, 2013; Stuurman, 2000).

A personalidade textual de Bernier também era elemento de fascínio para seus leitores. Suas descrições não tinham apenas o veio cientificista, também eram pautadas por uma comunicação direta, com pontos de vista, personagens “exóticos” e comentários acessíveis:

Bernier relaciona cômico, trágico, episódios épicos ou dramáticos, e ele é particularmente bem sucedido em retratar a espetacular e admirável riqueza da Corte do Grande Mogul. A imaginação do povo francês não poderia deixar de ficar emocionada com tal exposição de tesouros fabulosos num cenário oriental (...) (Dufrenoy, 1950, p. 28).

Seu ensaio “Uma Nova Divisão da Terra de acordo com as diferentes espécies ou raças de homens” (Bernier, 1684; 2001), por exemplo, será foco de estudo detalhado desta pesquisa, no próximo capítulo. Pois, em meio a uma escrita casual e despreziosa, encontra-se a provável primeira tentativa de classificação do mundo por meio de características físicas, como a cor da pele, a textura do cabelo, o formato dos olhos e dos narizes, e a forma corporal. Se antes esses critérios apareciam, nos registros de viagens, apenas de forma acidental, agora passam a sugerir um novo postulado para se pensar a humanidade. Com isso, Bernier (1684; 2001) separa o mundo em quatro ou cinco raças, compondo uma comunicação entre o campo da antropologia, da biologia e o da geografia (Dufrenoy, 1950; Rubiés, 2013; Stuurman, 2000).

Mas antes do viajante estabelecer suas paradigmáticas categorias, outro filósofo francês também do século XVII, Jean Bodin, já havia apontado uma infraestrutura classificatória (Gosset, 1963), em que a astrologia e a geografia foram as responsáveis por trazer uma natureza (inatismo) de maior qualidade e dignidade à França e a própria Europa, enquanto outras regiões, até que poderiam ter povos com certas qualidades, porém os astros acabavam por reger também defeitos imperdoáveis:

As pessoas que viviam nas colinas tendiam a ser violentas e rebeldes; veja a história tumultuada dos romanos. As pessoas que viviam nas terras baixas eram propensas a governos despóticos. Aqueles que viviam perto do mar favoreciam governos que eram uma mistura de aristocracia e democracia. O Planeta Marte tornou os europeus do norte mais guerreiros do que outros e também lhes deu uma inventividade prática valiosa na concepção de motores de guerra, bem como outras ferramentas úteis. Os povos do sul, governados por Saturno, eram marcados pelo zelo, pela contemplação

e pelo amor ao aprendizado. Foram eles que desenvolveram a matemática, a religião e a astrologia. Infelizmente, Saturno também tornou os povos do sul cruéis e covardes. O planeta Júpiter governava as regiões intermediárias — com o que Bodin se referia essencialmente à França. Esses povos eram os melhores para administrar os assuntos. “se alguém ler todos os escritos dos historiadores”, diz Bodin, “julgará que dos homens deste tipo vieram primeiro as instituições, as leis e os costumes, e o melhor método de dirigir o Estado; depois, também o comércio, o governo, retórica, dialética e, finalmente, a formação de um general” (Gosset, 1963, p. 14, tradução minha).

Há a possibilidade de Bernier (1684; 2001) ter sido influenciado pelas divisões de Bodin, mas, o que realmente se sabe, de acordo com o que já foi mencionado anteriormente, é que as racialidades apresentadas pelo primeiro deixam para trás qualquer conotação astrológica ou divina, até mesmo a questão do clima para a diferenciação da tonalidade da pele passa a ser reconsiderada. Em relação à raça negra, por exemplo, para o aventureiro, a escuridão da pele não era proveniente do Sol forte em África, mas, sim, de condições essenciais daqueles corpos, as quais estariam presentes no sêmem. O que comprovaria isso seria a sugestão hipotética de que, se dois africanos saírem de sua região e virem a ter um filho em uma região mais fria, certamente, a prole nascerá com as mesmas características de seus pais. Como se vê, a medicina de Bernier falou bem mais alto na constituição de sua teoria embrionária que qualquer outra argumentação mais metafísica ou até mesmo esotérica, replicada por seus contemporâneos. Ele pegou o conceito de raça previsto no esquema taxonômico das ciências naturais e o transpôs para uma nova abordagem da humanidade; mais tarde, esse conceito veio a se tornar primordial para a história da ciência natural do século XVIII (Stuurman, 2000).

Seu ceticismo e desinteresse com a história sagrada é um ponto crucial de muitos de seus escritos. E, embora tenha utilizado um conjunto de bases e doutrinas distinto do cristianismo para obter um ponto de vista sobre a origem da humanidade, ainda assim, assemelhou-se a essa religião quando da crença de que toda a humanidade derivaria de um único ancestral. Debates sobre a ancestralidade da linhagem humana, os quais ganharão mais força, no correr dos séculos, especialmente no século XIX, com a raciologia clássica, já aparecem, nesse momento da história (século XVII), a fomentar o caminho para o racismo moderno. A corrente monogenética, por exemplo, acredita em uma origem única para a humanidade. Os cristãos, portanto, advogam por essa proposta, já que creem ser a figura mitológica de Adão o responsável por dar seguimento a toda humanidade. A corrente poligenética, por sua vez, acredita que, nos primórdios, existiam vários outros “primeiros homens”, os quais deram origem a diferentes tipos de homens. Entretanto, no próprio

poligenismo, há uma versão bíblica, em que a humanidade seria proveniente dos filhos de Noé, o que, para os seguidores dessa corrente, explicaria as distintas qualidades, em termos de benevolência e maldição, dos grupos raciais no mundo (Cabecinhas, 2007; Stuurman, 2000).

Bernier — por acreditar que todos os humanos são membros de uma mesma espécie, até porque todos andam eretos, diferentemente dos animais — defende a teoria monogenética. Essa coragem de Bernier em se afastar com mais afinco da religiosidade, mencionando-a apenas dentro de uma mentalidade cética e epicurista, é mais uma característica que insinua a Modernidade de seu pensamento. Em um momento de profundas mudanças nas crenças e estruturas sociais da humanidade, sua inovação intelectual em repassar o mundo de uma multidão de agrupamentos para uma quantidade limitada de raças não só é bastante representativa de seu período histórico, como também faz germinar temas e teorias responsáveis por modelar as relações humanas nos próximos séculos. “As ligações entre o discurso racialista, a literatura de viagens e a ‘nova filosofia’ do século XVII são facilmente visíveis nos escritos de Bernier, bem como na história da sua vida” (Stuurman, 2000, p. 16).

Embora Bernier (1684; 2001) carregue a pecha de precursor de uma teoria que vai vir a se firmar apenas no século XIX, sua contribuição, imersa no campo das tentativas, da experimentação e do provisório, ainda se apresenta com contornos pouco definidos. Ele, por exemplo, incluiu os nativos americanos dentro da mesma classificação racial dos Europeus e não criou unidades raciais específicas e distintas entre o que viria a ser os povos amarelos e vermelhos. As classificações de Bernier (1684; 2001) devem ser observadas no campo vestigial de um pensamento ainda em construção (Stuurman, 2000). Isso se deve por esse personagem, dentro de toda uma historiografia racial, ser representante de um esforço em adequar ou tratar uma anomalia incômoda no período vigente, a qual já foi trabalhada e criticada alguma vez nesta pesquisa: a política da libertação frente aos dogmas religiosos e à tirania política *versus* a necessidade econômica de expansão substanciada em exploração. Diante de uma transformação cultural, crises e contradições são inerentes, novas curiosidades surgem, novas possibilidades de compreensão do mundo e novas organizações sociais podem ser comparadas, significados perdem força, outros sentidos acabam por emergir. Onde alocar a liberdade e a violência? Como interpretar a diferença? Onde cabe a pluralidade, a unidade e a desigualdade? Assim, teóricos se engajam em novos devaneios. Tradição e Revolta se questionam e entram em conflito mutuamente (Kuhn, 1997). Bernier (1684; 2001), constituído de seu paradigma vigente, de toda a horda científica familiar de seu tempo, faz de seu texto e de seus questionamentos as faíscas de uma nova modalidade de mundo. Ele lança a tendência de uma moda perturbadora, que disciplina o sangue, a herança, a terra e o tempo: as origens embrionárias do que, mais tarde,

veio a se estabelecer, na Europa, como racialismo (ou, seria melhor dizer, racismo) moderno e científico. Entretanto, por mais que Bernier (1684; 2001) tenha aberto as portas para uma nova forma de apreender a realidade, é sempre importante frisar que:

Isso não quer dizer, no entanto, que Bernier inventou uma teoria racial completa da história, e falar do próprio autor como um racista moderno seria tão anacrônico quanto dizer que, digamos, Newton era um “físico” no século XIX. Mas também não devemos (...) isolar inteiramente seu pensamento do desenvolvimento posterior do pensamento racial moderno (Stuurman, 2000, p. 2, tradução minha).

2.4 A escrita fronteira de Bernier

Como foi demonstrado acima, o pensamento de Bernier é constituído mediante elementos e contradições inerentes à “cosmovisão europeia”, a qual, por sua vez, constrói-se através do deslocamento e diferenciação em relação a outras partes do mundo. Entretanto, é pela escrita de Bernier, especialmente no citado “Uma Nova Divisão da Terra” (Bernier, 1684; 2001) — quando o autor se propõe, de maneira informal, mas ainda sob teor científico, criar um diálogo entre geografia e raça —, que se pode destrinchar, cavar e, então, evidenciar elementos que se escondem nos espaços entre as palavras, no silêncio de um texto ubicado e situado. A escrita do francês localiza suas possíveis intenções políticas frente a um mundo em pleno conflito colonial; ela demonstra o jogo do arbitrário e do imprevisível na construção das identidades; surge como uma fronteira ética ao se propor taxar raças humanas a partir das fronteiras do mundo; e comprova o quanto o jogo de poder territorial-global, estabelecido no período colonial, mistura-se, sem origem e sem fim, ao jogo da produção do “Outro” (Césaire, 1978; Hall, 2016; Quijano, 2005).

Seria Bernier (1684; 2001) culpado por fomentar e estruturar o racismo moderno? Seria Bernier (1684; 2001) apenas um ingênuo jovem viajante e promissor cientista, animado com um mundo à frente a ser desvendado? Seriam essas as perguntas certas a serem feitas? Aposto que não. Se a pessoa de Bernier (1684; 2001) foi escrota ou não, se ele estava mal intencionado em suas escolhas léxicas e em sua proposta teórica, talvez não seja o mais importante. Fora um julgamento moral, acredito que o mais importante seja compreender determinados elementos presentes e circundantes em sua escrita. Seus textos, feitos em forma de relatos e narrativas, até mesmo de cartas, contam uma história, possuem enredo, personagens que realizam ações, conflitos, circunstâncias dentro de determinada temporalidade e, principalmente, um narrador

com ponto de vista, já que também é personagem dentro da história contada. Portanto, a proposta, aqui, será analisar seus textos não como um projeto científico, não como um postulado filosófico, nem como mera troca inocente de mensagens, mas, sim, enquanto literatura, mais especificamente, enquanto romance epistolar⁴, isto é, enquanto produção ficcional sobre o mundo, sobre aquele mundo, sobre o mundo do colonialismo.

Por mais contraditório que pareça, é necessário estabelecer que a análise de seu texto enquanto literatura e ficção é uma estratégia política, a fim de articular os fatores e determinantes utilizados para construir a história que Bernier (1684; 2001) visa contar. De forma alguma é uma tentativa de distorcer os efeitos reais de sua escrita e do poderio da verdade que esse europeu tenta traçar sobre os corpos que descreve. Pelo contrário, partindo da característica fundamental de raça enquanto política da arbitrariedade, entende-se que toda a história moderna que lhe conforma é sustentada por bases ficcionais, ou seja, constructos sociais e culturais; porém com intensa força material, já que subsidiam o que chamamos de real. As ficções da Modernidade, especialmente a raça, neste estudo, são condições essenciais para a perpetuação da economia, dos poderes jurídicos, da religião, da descrição do que é humano e das políticas de guerra, de morte e de vida (Butler, 2008; Foucault, 2008; Mbembe, 2018).

Dito isso, os primórdios da produção ficcional da raça, contidos nos ensaios/relatos de Bernier, serão analisados através da contraposição entre dois autores que estudaram as obras do francês: Siep Stuurman (2000) e Joan-Pau Rubiés (2013). Os dois possuem visões diferentes sobre o grau de responsabilidade e intencionalidade de Bernier na construção do racismo moderno.

O primeiro (Stuurman, 2000), embora reconheça que a ideia de raça seja anterior ao século XVII e até suponha que o próprio Bernier não teria como prever as consequências drásticas de suas formulações taxonômicas, apresenta determinadas circunstâncias históricas as quais denunciam o filósofo como um homem de seu tempo, portanto apto a pensar o mundo dentro de relações racistas. Sua inovação na classificação racial através da consideração de fatores físico-biológicos deve-se, especialmente, a determinadas transformações culturais e epistêmicas, como à descredibilidade do sagrado em contar a história da humanidade; à filosofia gassendista que unificou o campo mental e biológico do ser humano; ao racionalismo cujo espírito de classificação foi expressivo em todas as áreas do conhecimento com pretensões científicas; e, obviamente, ao comércio de escravos africanos em constante expansão, na década de 1670, que incutiu a opinião dos europeus de crenças racistas. Assim, para o primeiro crítico

⁴ Epistolar vem de epístola, que, por sua vez, se refere à carta. Portanto, um romance epistolar é uma técnica literária que usa da troca de cartas enquanto meio de desenvolver uma história.

da obra de Bernier, essas circunstâncias políticas e culturais foram capazes de mobilizar a produção criativa do filósofo e viajante em sua divisão racial do mundo, como se pode perceber pelo trecho destacado abaixo:

Por que o discurso da classificação racial se originou nesse período? O pano de fundo político foi fornecido pelo recrudescimento da expansão colonial francesa e pelo comércio de escravos, que estimulou o interesse pela natureza dos ‘Outros’ em todos os climas e continentes, como pode ser testemunhado, entre outras coisas, pelo crescente fascínio despertado pelas relações entre os viajantes durante a segunda metade do século XVII. Além disso, o preconceito racial contra os africanos, embora anterior ao século XVII, foi certamente reforçado pelo crescente comércio de escravos. A dicotomia branco/preto continuaria a ser fundamental para todas as variedades de classificação racial no século XVIII e além (Stuurman, 2000, p. 16, tradução minha).

O segundo (Rubiés, 2013), por sua vez, interpreta o enredo de Bernier em comunhão com outros de seus textos, principalmente aqueles que apresentam as circunstâncias de suas viagens à Índia e cujos personagens afloram sua análise sobre o “despotismo oriental” e a “superstição gentílica”. Mas a principal defesa de Rubiés é de que, apesar do uso da taxonomia de origem naturalista, Bernier (1684; 2001), em “Uma Nova Divisão da Terra”, não pode ser taxado como proto-racista, muito menos pode recair-lhe a pecha de ter contribuído para o desenvolvimento do racismo moderno. Pelo contrário, a história que Bernier (1684; 2001) conta sobre as classificações raciais ganharia mais vigor se fosse compreendida dentro de um quadro mais amplo das opiniões emitidas pelo viajante em relação à diversidade humana. Para esse crítico do texto de Bernier (1684; 2001), sua divisão das populações mundiais em distintas raças não seria regida por relações de poder a um nível preocupante a ponto de estabelecer, mediante suas classificações raciais, desigualdades, hierarquias ou sintomas de superioridade, como demonstrado na passagem a seguir:

(...) o que não se encontra no ensaio de Bernier é uma ligação entre esses traços fenotípicos e a análise da civilização ou, na verdade, quaisquer traços morais, e a este respeito é difícil argumentar que a nova classificação estava ligada a uma nova forma de definir o sentido de superioridade cultural da Europa de acordo com a raça. O maior prestígio da pele mais branca na Índia era uma tradição Mogul que ele relatou, e não valor relativo à sua própria construção europeia (...) (Rubiés, 2013, p. 5, tradução minha).

A maioria dos personagens de Bernier (1684; 2001) são percebidos enquanto coletividade, já que são descritos mediante grupos raciais. Como mencionado no capítulo anterior, ele estabelece, ao todo, quatro raças: 1) a “primeira raça”; 2) os negros africanos; 3) a raça do leste e nordeste asiático; e 4) os lapões (Stuurman, 2000).

No primeiro grupo racial, por exemplo, foram alocados toda a Europa, exceto uma parte de Moscóvia, mas também partes da África, mais precisamente o norte (o que hoje se compreende como os territórios do Marrocos, da capital da Argélia, da capital da Tunísia, da capital da Líbia até o Nilo), e da Ásia (o que hoje se conhece como Península Arábica, a Pérsia, partes da Índia, as Maldivas, partes de Myanmar, a Tailândia, a Indonésia e territórios de ilhas próximas), além dos americanos (corresponde aos indígenas nas Américas) (Bernier, 1684; 2001).

No segundo grupo, Bernier (1684; 2001) colocou toda a África, exceto as áreas costeiras que já entraram na primeira categoria.

O terceiro grupo é composto por parte dos reinos de Arração (região histórica costeira do sudeste da Ásia, localizada entre a baía de Bengala a oeste, o subcontinente indiano a norte e a Birmânia a leste) e Sião (corresponde atualmente à Tailândia), as ilhas de Sumatra (localizada na Indonésia) e Bornéu (área que pertence à Malásia, Indonésia e Brunei), as Filipinas, o Japão, o reino de Pegu (corresponde atualmente ao país Myanmar), Tonquin (corresponde à parte mais setentrional do atual Vietnã), Cochinchina (corresponde a uma região no sul do atual Vietnã), China, Tartária Chinesa (corresponde atualmente à Sibéria, Turquestão, Grande Mongólia, Manchúria e o Tibete), Geórgia e Moscóvia (corresponde atualmente à Rússia), Uzbeque (gentílico de quem nasce ou vive no Uzbequistão), Turquestão (corresponde atualmente ao Cazaquistão, Uzbequistão, Quirguistão e Tajiquistão), Zaquetay, que é uma pequena parte da Moscóvia e os pequenos tártaros e turcomanos que vivem ao longo do Eufrates (rio na Ásia) rumo a Alepo (cidade no norte da Síria) (Bernier, 1684; 2001).

O quarto e último grupo é constituído apenas dos Lapões (povos nativos da região da Lapônia, localizada ao norte da Suécia, Finlândia, Noruega, e na Península de Kola na Rússia) (Bernier, 1684; 2001).

O ponto de vista de Bernier (1684; 2001) sobre cada grupo e sobre os critérios de aproximação e afastamento que ele utiliza para diferenciar cada raça deve ser interpretado à luz de determinadas circunstâncias que lhe atravessam. Além de toda produção filosófica e política que lhe antecedeu e lhe fundamentou, como demonstrado anteriormente, os dois críticos do

viajante somam outras informações contidas especificamente em outras obras do francês, como o “Tratado sobre a Filosofia de Gassendi” (Bernier, 1992) e suas cartas escritas da Índia, para obter uma perspectiva mais íntima das ideias expostas em “Uma Nova Divisão da Terra”.

Stuurman (2000), primeiramente, utiliza-se do “Tratado” (Bernier, 1992) para analisar como a filosofia gassendista, ao manter a relação binária mente-matéria, assim como no platonismo e no cartesianismo (seus oponentes epistemológicos), influenciou Bernier a ter uma concepção desigual sobre a humanidade. Diferente de Descartes, Gassendi empregava maior valor ao lado biológico na constituição do ser humano e criticava seu entendimento de que os animais seriam meras máquinas. Para ele, havia semelhanças entre os humanos e os animais que não poderiam ser negligenciadas, embora as diferenças também fossem elementares. A tese do filósofo era de que existem duas almas, uma racional, chamada de *animus*, e outra sensível, chamada de *anima*; esta, responsável pelo princípio organizador do corpo, voltada ao instinto, era a única que os dois tipos compartilham. Como já se sabe, Bernier possuía uma ideia mais agnóstica e secular sobre o mundo que seu mestre, entretanto, junto a este somou forças contra o mecanismo animal de Descartes. O viajante utilizou expressões como “a alma do homem e a dos outros animais”, a fim de demonstrar uma diferença entre os dois tipos, ainda que houvesse, também, certa continuidade biológica entre eles. Assim, em outras passagens, ele até concebeu certa racionalidade nos animais, quando diante de algum perigo, ou na produção de linguagens primitivas. Em relação a esta última característica, Bernier comparou os animais com os canadenses e outras “nações selvagens”, os quais, segundo ele, possuiriam vocabulários limitados.

A ideia geral era de que a alma humana seria una, formada pela união entre *anima* e *animus*, ou seja, há o sensível e irracional junto ao espiritual e racional. A alma sensitiva é transmitida via hereditariedade: o feto a recebe através do sêmen ou do cordão umbilical. Já a alma racional seria impressa no corpo através de Deus; o momento em que isso acontece seria indeterminável, pois misterioso, e só poderia ser determinado pela fé. Sendo assim, segundo Bernier, a humanidade, formada por uma dupla natureza — racional e sensível — poderia ser diferenciada a partir dos diferentes graus de racionalidade adquirida na constituição de cada ser humano. Embora a alma racional infundida por Deus seja igual em todas as pessoas, a temperatura do cérebro, além de outros processos corporais, poderiam causar distintas capacidades intelectuais (Stuurman, 2000).

Seguindo toda essa lógica, Stuurman (2000) aponta que Bernier legitima a escravidão como algo proveniente da natureza das coisas. Sua explicação gira em torno da noção de que — como os animais, os quais não detêm racionalidade, devem ser controlados pelos humanos

racionais — os humanos com maiores capacidades intelectuais, ou seja, com a melhor infusão de *animus*, deveriam ser aqueles que governam os demais, os quais se distinguem pela força bruta.

Para Stuurman (2000), Bernier, em “Tratado” (Bernier, 1992), já apresenta gosto em estudar a variedade humana, portanto, por publicar, no mesmo ano, “Uma Nova Divisão da Terra” (Bernier, 1684; 2001), é possível depreender, através do retrato das diferenças e desigualdades entre os humanos, que há uma intenção em construir uma teoria sobre o assunto.

Rubiés (2013), por seu turno, acredita ser fácil exagerar nas interpretações da proposta de Bernier (1684; 2001). O ensaio “Uma Nova Divisão da Terra” (Bernier, 1684; 2001) estaria longe de apresentar algum indício teórico; além de que as classificações fenotípicas apresentadas não são utilizadas para produzir qualquer análise sobre a superioridade cultural e os traços morais de nenhuma das civilizações citadas. “Os comentadores que leram uma noção de superioridade cultural na classificação de Bernier parecem, portanto, enganados” (Rubiés, 2013, p. 6, tradução minha). Destaca-se que classificar povos de acordo com a cor da pele não era tão novidade assim, já tendo sido feito em 1580, pelo jesuíta Alessandro Valignano, o qual “(...) sugeriu que os graus de escuridão eram um marcador importante da capacidade cultural, sendo os povos “brancos”, sem surpresa, os mais racionais” (Rubiés, 2013, p. 5, tradução minha). E no que diz respeito a Bernier, Rubiés (2013) o escusa de pretensões racistas, ao analisar suas cartas de viagem à Índia, quando descreve o poderio que as pessoas de pele mais clara possuem no país; Rubiés explica que isso se deve mais a um retrato das tradições provenientes de Mogul que de seu ponto de vista europeu. Porém, também afirma que “a sua interpretação das peculiaridades da civilização indiana foi fortemente influenciada pela sua estreita associação com as elites mongóis e visava um conjunto de condições muito diferentes” (Rubiés, 2013, p. 1, tradução minha).

As circunstâncias acadêmicas de Bernier — a ciência empírica moderna, a filosofia epicurista de Gassendi e seus estudos como médico, que, inclusive, envolviam teorias sobre como o humor das pessoas era moldado a depender das condições climáticas de cada ambiente — passaram a funcionar como lentes especiais para enxergar todo o mundo a sua volta, conforme aponta Rubiés. Então, suas justificativas sobre as diferenças entre as civilizações são pautadas dentro de quesitos culturais, institucionais e morais, mas não raciais. Bernier visou postular a cultura europeia como superior aos três maiores impérios islâmicos da Ásia apenas por motivos legais, institucionais e climáticos e não com base em critérios raciais (Rubiés, 2013).

O pesquisador ressalta que, realmente, em relação à Índia, ele possuía mais subsídios para obter alguma opinião devido a sua vasta experiência naquele território, entretanto, em relação a outras partes do mundo fora da Europa, seu conhecimento era bem mais limitado.

Como consequência, seu tratamento foi altamente guiado por suas impressões: extremamente vago para a América, sobre a qual ele apenas tinha lido; bastante rico pelas rotas marítimas que ligavam o império Otomano ao subcontinente indiano, por onde viajou; exagerado sobre o extremo norte da Europa, com ênfase nos lapões que refletiam uma experiência isolada (e um modismo) em vez de uma pesquisa sistemática; e muito parcial em relação à África, pois só conhecia bem o Egito e o Mar Vermelho. Como nós vimos, Bernier parece ter derivado muitas das suas ideias sobre os africanos subsaarianos das suas observações no mercado de escravos (Rubiés, 2013, p. 5, tradução minha).

Para Rubiés (2013) não se deve levar tão a sério os escritos de Bernier (1684; 2001) em “Uma Nova Divisão da Terra” a ponto de se acreditar haver algum tipo de teoria racista sendo elaborada. Prova disso é que ele juntou em uma raça só a Europa temperada, a Índia e as Américas, localidades com culturas muito distintas; e apesar de parecer ter aceitado a escravidão facilmente, não se pode depreender que sua classificação racial foi responsável por contribuir com o tráfico, comércio e exploração de determinadas pessoas. Assim sendo, sua narrativa no ensaio deve ser compreendida dentro do contexto em que ela se resguarda: foi apenas uma *pièce d’occasion* oferecida à aristocrata e salonista Madame de la Sablière e a muitos dos intelectuais e artistas que frequentavam sua casa em Paris. Por isso, talvez, sua escrita tenha sido pouco contundente e até confusa muitas vezes ao destrinchar as possíveis raças humanas; não houve qualquer instrumento teórico anterior que pudesse ampará-lo.

Stuurman (2000) concorda com Rubiés em alguns pontos citados logo acima. Os enquadramentos raciais são bastante obscuros e mal definidos, a questão de como ele pensa a cor de pele também apresenta características variantes, além de que sua taxonomia está muito longe de se aproximar das teorias raciais que vieram a se estabelecer séculos depois. A única coisa em comum com o racismo científico moderno posterior é o fundamento dos critérios físicos. Assim como Rubiés, entende que o relato do viajante não pode ser entendido com seriedade acadêmica, por mais que se possa conjecturar que ele tivesse pretensões científicas futuras dentro dessa temática, seu texto deve ser entendido apenas como um experimento intelectual, um diálogo franco sobre suas elucubrações a respeito da variedade humana. Porém, Stuurman dá um passo a mais e acrescenta algo importante de se ter em mente dentro de toda

essa discussão, mesmo diante de um panorama de incertezas e de poucas definições cristalinas: “O significado histórico do discurso de Bernier sobre raça reside precisamente em sua natureza experimental e transitória” (Stuurman, 2000, p. 2, tradução minha).

Ao constatar a propriedade arbitrária do julgamento racial do mundo feita por Bernier (1684; 2001), Stuurman (2000) chama atenção para a construção inicial sobre a raça branca que o francês realiza, a qual comporta insinuações da formulação de mais uma lente para descrever e compreender o mundo.

“A ‘primeira raça’ vem em primeiro lugar em mais de um sentido. É discutido antes dos outros e, portanto, torna-se o critério pelo qual os outros são medidos. A voz autoral alterna continuamente entre o “eu” de François Bernier e o ‘nós’ da primeira raça” (Stuurman, 2000, p. 4, tradução minha).

Passagens como “(...) isso é próxima à ideia que **eu quero te passar**” (Bernier, 2001, p. 249, grifo meu); “(...) como se vê aqui às vezes com **nossos cães** de açougueiros” (Bernier, 2001, p. 248, grifo meu); e “Eu não vou dizer qualquer coisa sobre as belezas da Europa, **já que vocês, sem dúvidas, conhecem tanto sobre elas quanto eu**, ou até mais” (Bernier, 2001, p. 250, grifo meu) comprovam a perspectiva empregada por Stuurman.

Esse ponto de vista — o próprio ponto de vista racial de uma branquitude, cuja criação está sendo sugerida mediante uma definição de si, de suas origens, e que se mescla a suas outras lentes de percepção (climáticas, institucionais e morais) para avaliar as diferenças e as diversidades — foi deixado de fora da análise de Rubiés (2013). Stuurman (2000) não retira a redoma de sentidos políticos que vêm sendo formulados, mesmo que estranhamente e de forma truncada por Bernier. Sua posicionalidade nesse debate não é radical, com condenação contundente do filósofo enquanto vilão, “o inventor do racismo”; não se aplica ao crítico tal grau de ingenuidade. Entretanto, ele apresenta coerência quando mostra o quanto se perde ao desconsiderar de uma análise científico-social o processo de pensamento, ou a cadeia lógica argumentativa, utilizado por Bernier para destrinchar as distintas realidades que observa. A partir de Stuurman, pode-se compreender que, no ensaio de Bernier (1684; 2001) “Uma Nova Divisão da Terra”, ocorre a produção de um caleidoscópio, mesmo que aparentemente inocente e frívolo, formado por pré-concepções teóricas e acadêmicas muito bem estudadas e afirmadas pelo viajante, as quais funcionam como antepostos, pressupostos, condicionantes e, óbvio, limitadores de suas hipóteses raciais (Stuurman, 2000). E, como foi visto anteriormente, raça sempre obteve uma natureza disputável e arbitrária, pois é dispositivo que envolve uma

constelação de fatores constituintes, muitos dos quais, inclusive, são acionados por Bernier (1684; 2001) para fundamentar seu esquema classificatório, como as já mencionadas: cultura, clima, instituições políticas e moral. Assim, mediante o levantamento realizado no capítulo 1, vê-se que esses fatores modulados por Bernier (1684; 2001), na constituição de suas taxonomias raciais, serão perpetuados na estruturação do racismo científico, isto é, Bernier (1684; 2001) antecipa a interoperabilidade entre alguns dos elementos fundamentais na composição do racismo moderno.

Dando continuidade à análise de Stuurman (2000), a raça branca, da qual, a propósito, Bernier, sua comunidade, seu país, sua nação e sua territorialidade são integrantes, aparece com grande importância nesse texto. Um exemplo são os critérios vagos, embora indicativos, de quais povos poderiam participar dessa raça. Ele justifica incluir, junto da Europa, o Sul da Ásia e o norte da África (as áreas de reinados e de alta civilização), pois, embora as comunidades dessas regiões possuam pele mais escura, tal fator seria apenas acidental, já que proveniente da exposição à luz do Sol; se não fosse desse modo, não seria possível abarcar na primeira raça os espanhóis, os quais possuem tom de pele mais escura, próximo ao tom de pele das comunidades observadas.

Aqueles que ficam fora do sol não são visivelmente mais escuros do que, por exemplo, os Espanhóis. Se o grau de escuridão fosse uma marca de diferença racial, Bernier observa ainda que deveríamos distinguir diferentes raças dentro da Europa também. O absurdo que soaria este último pensamento é (literalmente) desnecessário dizer (Stuurman, 2000, p. 4, tradução minha).

Em relação aos nativos da América, que possuem pele cor de oliva, embora Bernier (1684; 2001) tenha hesitado um pouco em sua consideração, acabou por decidir que esses sujeitos deveriam se somar à primeira raça, pois, apesar de seus traços, especialmente no rosto, serem diferentes dos demais brancos, tal elemento não seria suficiente para configurá-los em uma racialidade separada. Portanto, os americanos e, principalmente, os indianos, embora sejam associados ao clube dos brancos, ainda assim, são vistos como os diferentes, os “Outros” perante a um “nós” conhecido. Já no que corresponde aos mongóis, chineses e japoneses, foi necessário alocá-los em uma raça distinta, pois suas características seriam muito distintas do referencial branco que o filósofo vem criando (Stuurman, 2000).

Essa volatilidade nas escolhas também aponta duas questões importantes de serem compreendidas: 1) a raça, nesse primórdio de sua historiografia, já se revestia de arbitrariedade

quando da análise das populações mundiais a partir do sentido da visão; é devido àquilo que se vê que se pode, então, distinguir, separar e criar distâncias. Entretanto, toda tentativa de descrever diferenças denuncia sua inerente contradição — as semelhanças e aproximações. Realmente, como demonstrou Rubiés, há frivolidade nos relatos de Bernier (1684; 2001), não se pode maldizer do viajante um racismo firme e robusto, porém é justamente na fragilidade de suas taxonomias que reside e se fortifica a tese da ficcionalidade e da discricionariedade inerentes às justificativas do racismo. Há em seus escritos o germinar de uma teia truncada formada por tecnologias de justificação da teoria das diferenças raciais entre humanos; 2) como já foi bastante mencionado, quando Bernier (1684; 2001) tece suas classificações raciais, ele mobiliza questões relativas ao território, mas, mais que isso, ele mobiliza fronteiras geográficas e culturais para produzir fronteiras identitárias de cunho racial.

Portanto, não é à toa que suas propostas não são bem delimitadas, pois, como ensina a feminista estudiosa da teoria cultural chicana Gloria Anzaldúa (2012), as fronteiras culturais não são apenas divisões territoriais, elas são porosas, flexíveis, inacabadas, transitórias, em constante mutabilidade e capazes de provocar deslocamentos. Para ela, não basta separar espacialmente dois países, é concomitante a necessidade de evidenciar a separabilidade das identidades e do sujeitos que as protagonizam, porém tal processo, principalmente nas áreas fronteiriças, irá borrar o constructo cristalino e estável dessas identidades individuais e coletivas, especialmente as identidades raciais. Bernier (1684; 2001), assim, parece anteciper, e, por que não, orientar uma organização geopolítica colonial que estava em propulsão — a necessidade de traçar bordas, terrenos, propriedades e coerência no processo de construção identitária; identificam-se os sujeitos “estrangeiros” a partir de um “nós” bem respaldado. Entretanto, a própria escrita leviana de Bernier (1684; 2001) também antecipa os caminhos tortuosos, já que fronteiriços, em realizar tal empreitada. A existência das fronteiras geo-raciais e de suas mobilidades são efeitos políticos, pois geram diferentes tipos de normatividades — as fronteiras entre raças próximas; as fronteiras dentro de uma mesma racialidade e as fronteiras entre raças tão distantes, que quase opostas.

Stuurman (2000) afirma que a diferença racial mais expressiva que Bernier (1684; 2001) cunhou foi entre a primeira raça e os africanos, considerados como a segunda raça. O nítido contraponto se apresenta quase como oposição, já que as outras raças — com exceção dos lapões, que realmente são ostracizados e diminuídos em sua humanidade com maior intensidade, devido a uma concepção quase que mitológica, proveniente da Grécia, sobre as pessoas do extremo norte serem parentes próximas dos animais — são retratadas em maior semelhança aos “brancos”. Os critérios escolhidos para localizar esses tipos raciais fora do

primeiro grupo remetem-se a certas características físicas tidas como importantes de serem consideradas para além da cor da pele, como o formato dos olhos, do nariz, da boca, a quantidade de pelos corporais visíveis, o formato e textura do cabelo e a estatura.

Ambos os críticos, Stuurman e Rubiés, concordam que o trabalho classificatório desempenhado por Bernier (1684; 2001) em seu ensaio sobre as raças é grosseiro. Entretanto, o segundo, a fim de respaldar sua tese de que o teor racial criado pelo filósofo não foi usado para gerar hierarquias, utiliza da rudimentaridade de Bernier (1684; 2001) para assegurá-lo de quaisquer “acusações” (Rubiés, 2013). Ele diz:

Características físicas como o formato do rosto eram mais importantes do que a mera cor nessa divisão. Por exemplo, os africanos (excepto as áreas costeiras do norte) tinham lábios grossos e nariz achatado, pele oleosa, barbas ralas, cabelos lanosos, dentes brancos, línguas vermelhas e uma cor de pele escura que era constitucional e não superficial, isto é, transmitida geneticamente (Rubiés, 2013, p. 3).

Rubiés (2013) acreditava que o conceito do ensaio era demonstrar, a partir da raça, a diferença entre as características acidentais das características substanciais, usando, para isso, o clima e a história institucional. Em relação aos negros, por exemplo, Bernier (1684; 2001) narra que sua negritude não é proveniente de fatores climáticos, mas, sim, de algo mais interno, genético, que pode ser repassado a sua prole independentemente do país em que estejam, se quente ou frio.

O erro do crítico está em despachar à raça apenas o domínio da cor da pele, sendo que ele mesmo aponta que as pré-concepções temperamentais de cada povo é subsidiada por análises ambientais e políticas (Rubiés, 2013). Se junto ao temperamento se soma, também, a aparência desses corpos estrangeiros, suas atividades culturais e, até mesmo, o seu valor, ao menos no que diz respeito à beleza (tema que será elaborado posteriormente), tem-se, como consequência, uma conjuntura potente para a apresentação racial do mundo. Essa constelação de fatores apresentados, *a priori*, pelo viajante, é exatamente a mesma que dará vigor às teorias raciais no século XIX; novos rearranjos serão realizados e novos fatores serão acrescidos, como já visto no capítulo 1, mas Stuurman (2000) acerta quando não deixa de vislumbrar no texto de Bernier (1684; 2001) uma gestação, ainda que bem inicial, das contingências propícias ao advento de um racismo científico.

Stuurman (2000) ainda acrescenta, com perspicácia, que, no que diz respeito aos negros, a descrição inocente de Bernier (1684; 2001) a respeito das características acidentais *versus*

substanciais desses povos — as quais são provenientes de uma observação superficial do clima, e que serve para ajudá-lo a orientar essa população dentro de uma raça separada e quase antagônica — dá-se mediante a cosmopercepção de que são corpos feitos para o trânsito, para o transporte e para o tráfico. Como se pode ver na seguinte passagem:

(...) se um casal negro africano for transportado para um país frio, seus filhos serão igualmente negros, assim como todos os seus descendentes até que os homens venham a se casar com mulheres brancas. A causa deve estar na textura peculiar de seus corpos, ou na semente ou no **sangue**, o qual é da mesma cor em qualquer outro lugar (...) (Bernier, 2001, p. 248, grifo meu).

Por mais que se possa dizer que Bernier não possua culpa por ser quem é e viver no mundo em que vive e, portanto, ser um produto de sua realidade, também não se pode dizer que tais circunstâncias, como o crescente traslado de africanos escravizados, não alteram sua forma de descrever e distinguir as pessoas negras.

Vê-se no trecho acima também a introdução de um discurso que remete ao importante papel reservado ao sangue, como analisado anteriormente, na constituição genealógica da raça. O sangue, ligado a noções hereditárias e à perpetuação de uma raça, ganha destaque no texto quando se busca construir um opositor ao branco, pois fundamenta que é a partir da “força” de algo mais interno, atrelado à natureza, como o sangue, que o negro pode se perpetuar. Bernier (1684; 2001), no entanto, logo anuncia a possibilidade de reconstituir toda essa equação: caso haja procriação interracial; pela mistura do sangue, alcança-se outra coloração. O francês já adianta aqui, portanto, a possibilidade política da miscigenação para a organização e o (re)arranjo racial das populações; como já apresentado: um problema para a história dos Estados Unidos da América e uma solução para a história do Brasil. A aparição desse personagem inanimado (?), o sangue, em Bernier (1684; 2001), consegue simbolizar, enquanto síntese, uma ordem racial que, como se sabe, só ganhará dinamismo e suficiência anos mais tarde. Pois: 1) engloba os limites da percepção climática para o enquadramento das racialidades; 2) apresenta o fluido vermelho enquanto estratégia para analisar as possibilidades de interação sexual propiciadas pelo fluxo humano de escravizados africanos; e 3) entende a situação racial do negro enquanto contraponto a do branco, já que ocupa uma posição de polo opositor, ou seja, não há dúvidas, por parte do autor, em considerá-la intermediária dentro do espectro racial que está sendo criado. É precisamente por conta desses elementos sanguinolentos que Stuurman denuncia os primórdios de um binarismo racial (branco VS negro), o qual não se encerra em si,

mas que será responsável por afetar toda história das racialidades no mundo: “O principal eixo da diferença está entre a ‘primeira’ raça e os africanos, e aqui Bernier certamente antecipa o discurso racial posterior” (Stuurman, 2000, p. 4).

Outro erro encontrado na pesquisa de Rubiés (2013) sobre “Uma Nova Divisão da Terra” está na conveniência de não pautar a lente animalizadora que Bernier (1684; 2001) utiliza para descrever os povos, o que, por sua vez, traz um sutil toque exotificador, o qual será de extrema relevância para a construção cristalizada das representações raciais posteriormente. Por mais que se saiba que Bernier está propondo uma passagem dos conceitos da biologia, em termos de espécies animais, para a compreensão da diversidade humana no mundo, em termos raciais, é necessário também lembrar que tal exercício está amparado sob sua concepção monogenética da origem da humanidade. Porém, essa humanidade, ao ser racializada, é medida, em alguns momentos, através de uma estrutura comparativa com animais. O interessante é notar que a primeira raça, a branca, aquela que o viajante integra, é a única que não adquire esses contornos métricos mediante animalização. A segunda raça, compreendendo grande parte dos africanos negros, é comparada a cães: “(...) os cabelos, que não são propriamente cabelo, mas, sim, uma espécie de lã, que se aproxima dos cabelos de alguns de nossos cães (...)” (Bernier, 2001, p. 248). A terceira raça, cuja maioria das regiões selecionadas correspondem ao continente Asiático, é comparada a porcos: “(...) têm ombros largos, rosto achatado, nariz pequeno e atarracado, olhinhos de porco compridos e profundos, e três fios de barba” (Bernier, 1684, p. 136). A quarta raça, os Lapões, além de serem literalmente chamados de “animais feios” (Bernier, 1684, p. 136), também são comparados a ursos: “São homenzinhos baixos, com pernas gordas, ombros grandes, pescoços curtos e rostos um tanto alongados, de aparência assustadora, lembrando a de um urso (...) são animais feios (...)” (Bernier, 1684, p. 136). Sabe-se que o processo de animalização junto ao de exotificação são tecnologias raciais empregadas com o intuito de forjar imagens e estereótipos de pessoas não brancas, a fim de controlar seu status de humanidade.

2.5 De Bernier a Fanon: a humanidade sempre foi um projeto dos brancos

Como a construção do racismo especialmente contra pessoas negras é o principal mote deste trabalho, e como, no decorrer da história, serão as populações negras as relegadas a ocuparem um contraponto direto ao grupo branco, cabe pontuar que as cruéis representações de sujeitos negros visam, em geral, aprisioná-los em narrativas e mitos, os quais permitem aos brancos, que estão do lado oposto da relação, emergirem enquanto porta-vozes da humanidade,

da civilização e do futuro. Bernier, entranhado por seu empirismo, por seus estudos de medicina e por seus conceitos biologizantes, dá indícios de um sintoma típico do racismo moderno que é a redução das pessoas negras ao reino do biológico; as representações contidas nesse invólucro simbólico estrangulam suas possibilidades de ascensão rumo à razão, portanto, rumo ao branco e ao humano (Duarte, 2011). A animalização de povos subalternizados é mais uma técnica proveniente do constructo “raça”, a qual nega suas atividades políticas e discricionárias ao relegar à biologia e à natureza a promessa de sua verdade. As representações animais, principalmente, de pessoas negras comprovam como a raça captura o reino da biologia para promover suas políticas de diferença e desigualdade. Assim, a transformação, mesmo que furtiva, dos personagens da obra de Bernier (1684; 2001) em animais fabrica um novo elemento para uma história maior ainda que virá a ser contada: o lugar do negro na grande história moderna da humanidade. Nesse caso, a função dessa população dentro dessa narrativa ganhará contornos menos expressivos e servirá apenas como um suporte aos “verdadeiros mocinhos e protagonistas”:

Se não é humano, não será o personagem, o fio da trama, mas integrará o cenário. Formará, portanto, a composição junto com as forças da natureza e das coisas inanimadas. Excepcionalmente, emergirá do fundo da cena, trazendo consigo a proximidade com o reino animal, dominado pela luxúria, pela sensualidade, produzindo sobre os demais personagens o mesmo efeito que um evento “natural” (Duarte, 2011, p. 538).

O psicanalista e filósofo negro, nascido na Martinica, no século XX, Frantz Fanon (2020), em seu livro “Pele Negra, Máscaras Brancas”, apresenta algumas das consequências da produção de imagens de subalternidade e de animalização no imaginário social das pessoas, principalmente para a subjetividade e psiquê das pessoas negras. Ao mesclar suas experiências com a de distintas pessoas negras, a partir de seus estudos, ele mostra como a oposição negro/branco condena as pessoas negras a buscarem vestir máscaras brancas, ou seja, a serem assimiladas pelo mundo branco, pela rede de valores da branquidão. Entretanto, alcançar essa posição, quando se está situado do lado totalmente contrário ao do branco torna-se uma tarefa muito difícil e violenta consigo mesmo. O destino das pessoas negras, nesse mundo colonial, segundo Fanon, é alcançar o branco.

Quando o sistema de referência das pessoas negras é alvo de destruição rumo à abolição e elas se deparam com a imposição de uma outra forma de praticar a vida (ou a sobrevivência) no mundo, a contradição sobressalente impede o negro de constituir-se como sujeito, um ser

íntegro. Paira uma névoa de incerteza sobre um “eu” acostumado a ser visto apenas como “Outro”. “O negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco” (Fanon, 2020, p. 91).

Assim, Fanon mostra que o antilhano é negrófobo, pois tem como base de sua existência todos os arquétipos do europeu. A *anima* do negro antilhano é uma mulher branca e o *animus* dos antilhanos é também um branco (Fanon, 2020). Essa constatação de Fanon nos transporta novamente à filosofia de Bernier. Como demonstrado anteriormente, o francês também utiliza as terminologias “*anima*” e “*animus*” para descrever a natureza dupla na constituição da humanidade, sensível e racional, respectivamente, sendo que há possibilidades de graus variados a depender da infusão do *animus*. Fanon reaplica tais categorias do mundo branco e europeu — as quais são elementares para a constituição ontológica da humanidade, conforme as representações modernas racializadas — para compreender o mundo subjetivo de pessoas negras. Em relação ao homem negro, foco de todo seu trabalho, pois também autobiográfico, em certa medida, o lado da alma ligado às sensações, ao instinto, ao animal e à *anima*, seria voltado ao desejo de conquistar e obter a mulher branca enquanto objeto de amor e símbolo de sua escalada à brancura. Já o lado racional, também se voltaria a encontrar no homem branco seu maior objetivo. Portanto, Fanon realiza uma dura e até mesmo cruel análise da ontologia do racismo. Ele não teme em dizer que “(...) o negro não é um homem”, não porque ele acredita na natureza servil do negro, mas porque a constelação de imagens, estereótipos e estigmas criados na justificação de uma economia de exploração e tráfico de pessoas negras proporcionam a desmantelamento do eixo de referência dessas pessoas. Ele não apenas traça estratégias para encontrar a libertação do negro, ele compreende a violência psíquica a qual essas pessoas estão submetidas a partir do próprio jogo colonial, isto é, a partir da própria terminologia e linguagem da colônia. O negro vive em desespero ontológico, pois está condenado à sua raça, e toda estrutura cultural, moral e corporal que ela sugere, mas também está condenado a querer ser branco:

Nada que possa ser feito: sou um branco. Inconscientemente, porém, suspeito do que é negro em mim, ou seja, da totalidade do meu ser. Sou um negro – mas obviamente não sei isso, pois sou isso. Em casa, minha mãe canta para mim, em francês, trovas francesas em que nunca há sequer menção a negros. Quando desobedeço, quando faço muito barulho, dizem para que eu pare de “agir feito negro”. Pouco tempo depois, estamos lendo livros brancos e assimilando gradualmente os preconceitos, os mitos e o folclore que nos chegam da Europa (Fanon, 2020, p. 148).

De Bernier a Fanon, percebe-se que a história da raça, desde seus primórdios até o momento de sua expressividade política enquanto revolta e luta por direitos e emancipação, tem como elemento intrínseco à sua produtividade: um projeto de humanidade a ser alcançado, sempre rumo à brancura. Sua imposição fenotípica biologizante condena os corpos racializados desde seu nascimento, mas sua composição cultural, moral e ética requer a perda de si para o alcance do *status* branco. Mesmo com a pele negra, ainda se imputam máscaras brancas. O corpo negro, polo oposto no espectro da humanidade racializada, é rodeado de incertezas, ocupa um não-lugar; a relação do negro com seu corpo é, a princípio, de negação mediante a sociedade racista. Há uma transitividade inerente à raça, um trânsito, uma transição que desmonta o ser de seu íntimo, que lhe imputa outro corpo, ou, ao menos, que lhe faz perder de vista seu próprio corpo dentro do panorama simbólico e representacional criado pela colonização (Bernier, 1684; 2001; Fanon, 2020; Stuurman, 2000).

A pesquisa do poeta, escritor e historiador afro-americano W.E.B. Du Bois (2021) pode contribuir bastante com esse debate a partir da aplicação de seu famoso conceito: “dupla consciência”, quando se trata de significar o “ser negro” no mundo. Sempre há uma cisão no corpo negro, um corte ou um despedaçar da alma, uma duplicidade mental causada pelo racismo em se compreender, se perceber, se experienciar e se medir pela visão, pelos conceitos e pela linguagem do branco. Essa dualidade impede que o corpo negro encontre integralidade, pois mantém em constante conflito duas consciências: o brasileiro e o negro, por exemplo, ou, em relação à análise do autor, o estadunidense e o negro. O racismo causa danos à subjetividade, empurra obstáculos existenciais à constituição segura, autêntica, intuitiva e contente de si. Torna-se negro em meio à fragilidade ontológica; é-se fruto de um território que lhes produz ódio e desprezo; nasce-se disfórico com a própria origem, com a própria carne; tem-se que existir com vistas a alcançar um topo metafórico, cínico e ficcional.

Ao colocar Bernier e Du Bois para discutir, vê-se surgir também uma simetria de oposição teórica. A discussão apresentada por Bernier em relação aos dois caminhos alimáticos para a constituição do espírito humano, os quais, inclusive, produzem políticas da desigualdade social a partir do nível de saturação de *animus* e *anima* pode ser espelhada na condição de vulnerabilidade ocasionada pela dupla consciência das pessoas negras, conforme aponta Du Bois (2021). Mais uma vez cabe dizer que as políticas raciais, portanto, não dominam apenas a dimensão fenotípica das pessoas, também dominam suas próprias almas, as consciências que possuem de si. As seguintes passagens ilustram bem o espelhamento da produção teórica do autor negro em relação à produção do autor branco: 1) “(...) **duas almas, dois pensamentos**, duas lutas inconciliáveis” (Du Bois, 2021, p. 22, grifo meu); 2) “(...) os homens devem conhecer

os conflitos das almas do povo negro (...)” (Du Bois, 2021, p. 29, grifo meu); 3) “(...) deve surgir uma **consciência dolorosa de si mesmo**, uma percepção quase mórbida de sua personalidade e uma hesitação moral que é fatal para a autoconfiança” (Du Bois, 2021, p. 243, grifo meu); e 4) “Então o homem buscou a luz; tudo aquilo não era a Vida — era a **errância de uma alma tentando encontrar a si mesma** (...) sempre atormentado pela sombra de uma morte que é mais do que a morte — o apagar-se de uma alma que perdeu de vista seu dever” (Du Bois, 2021, p. 269, grifo meu).

A construção epistemológica da cisão humana em Bernier, que protagoniza os duetos opressores “natureza VS civilidade”, “animal VS racional” e, como consequência, abre jurisprudência cultural para “explorado VS explorador”, é formulado através de um momento histórico “branco VS negro”, ainda mais quando se compõe um caleidoscópio das circunstâncias narrativas em que o autor se encontra, seja com seus relatos de viagem, seja com sua base científica estoico-empírica. Tal conhecimento ganha amparo na realidade colonial e, ao mesmo tempo, lhe traz substância, a produz, pois gera materialidade cultural e crença psíquica a seus pressupostos, traz, portanto, fundamentos para que se erga uma grande estrutura de dominação chamada de colonialidade do conhecimento (Quijano, 2005). É justamente esse conhecimento, essa episteme de vestes coloniais, que retrata as almas humanas, e que, por conseguinte, traduz métricas de saber-poder entre os povos, que, então, vai reaparecer enquanto problemática estrutural da realidade subjetiva dos sujeitos postos como negros. Quando Du Bois (2021, p. 35, grifo meu) fala: “O problema do século XX é o **problema da linha de cor** — a relação entre as raças de **homens mais claros e mais escuros** na Ásia e na África, nas Américas e nas ilhas do mar”, ele denuncia o calabouço teórico de uma sistemática política: a branquitude, a qual, no século XVII de Bernier, estava em desenvolvimento de forma concomitante ao surgimento das divisões raciais;

(...) foi no bojo do processo de colonização que se constituiu a branquitude. Os europeus, brancos, foram criando uma identidade comum que usou os africanos, negros, como **principal contraste. A natureza desigual dessa relação permitiu que os brancos estipulassem e disseminassem o significado de si próprios e do outro através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão** (Bento, 2022, p. 14, grifo meu).

Se é a cisão, a falta, a incompletude e a perda de si, as tecnologias raciais que mediam o regime ontológico da negritude, a branquitude, por outro lado — com suas técnicas homogeneizantes, o esquecimento conveniente, a transmissão hereditária extra-familiar de

privilégios, a cumplicidade, a racionalidade, o reconhecimento entre iguais, o narcisismo e a perpetuação de sua realidade —, organiza o regime ontológico das pessoas brancas. O aspecto arbitrário da raça, enquanto verdade biológica, necessita que sua naturalidade ficcional seja atualizada e replicada para além de eventos reprodutivos, requer a criação de símbolos e do próprio sistema de valores éticos/sociais/políticos para restauração, manutenção e preservação do regime ontológico da branquitude (Bento, 2022). Não há raça, taxonomia racial e racismo sem branquitude. Na antropologia de Bernier, já há breve indicação de uma brincadeira *a la brancura* de como ver o mundo, situando o branco, entre remetente e destinatário, como centro do diálogo. A antropologia *feat* biologia de Bernier, longe de ser neutra, amparou um cientificismo que projetou o branco enquanto sinônimo de humano, ou seja, universal, complexo, generalizado, arquetípico, paradigmático e exemplificativo, sem consciência de sua racialidade, já que esta é sinônimo de “simplesmente ser e existir”, de “gente”, de “pessoa”, de “sujeito”, de “história”. A branquitude anda na surdina, é furtiva, pois não precisa se nomear para produzir sentidos e violações, se assim fosse, seria uma vergonha, já que se racializar, submeter-se ao engendramento arbitrário e histórico da raça, seria um tiro no próprio pé; seria difícil afirmar que toda noção de sucesso, que toda narrativa de superação e que toda jornada meritocrática no capitalismo-colonial é devido aos privilégios deixados por uma linhagem de violência (Bento, 2022). Por isso, a branquitude exerce sua força a partir de uma timidez cínica em mostrar-se publicamente enquanto um produto racial e histórico; o resultado é se camuflar de humano, de comum, de normal, de natural, de natureza, de realidade e de obviedade. É uma herança quieta que se inscreve

(...) na **subjetividade** do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente. O herdeiro branco se identifica com outros herdeiros brancos e se beneficia dessa **herança**, seja concreta, seja simbolicamente; em contrapartida, tem que servir ao seu grupo, protegê-lo e fortalecê-lo. Este é o pacto, o acordo tácito, o contrato subjetivo não verbalizado: as novas gerações podem ser beneficiárias de tudo que foi acumulado, mas têm que se comprometer “tacitamente” a aumentar o legado e transmitir para as gerações seguintes, fortalecendo seu grupo no lugar de privilégio, que é **transmitido** como se fosse exclusivamente mérito. E no mesmo processo excluir os outros grupos “não iguais” ou não suficientemente meritosos (Bento, 2022, p. 11, grifo meu).

A erva daninha da branquitude para que possa “pegar” em todo lugar, reproduzir-se corpo-simbolicamente, precisa animalizar, outrificar, transformar em abjeção, enfim, expulsar

do “paraíso da humanidade” as demais pessoas “racializadas”, aquelas marcadas na expectativa ontológica de “chegar lá”, de ascender, de simplesmente tornar-se. A universalidade dessa posição existencial da brancura no mundo esconde, muito mal, o contraste, a desigualdade, embora seja eficiente em abster-se de sua responsabilidade. Ela se faz constante pois legitima as verdades, as crenças e valores que devem ser consideradas válidas (Kilomba, 2019).

Toda a epistemologia racial — ao modular suas técnicas e fatores inerentes a sua inscrição na sociedade — produz corpos negros desajustados, “fora do lugar”, não pertencentes, forçosamente alienados, e corpos brancos autônomos, confortáveis “em casa”, pertencentes a todos os lugares. A escritora e psicóloga negra e portuguesa Grada Kilomba (2019), em discussão com Bernier, mostra que a branquitude adentra os aspectos mais fantabulosos do campo social, ela utiliza e reutiliza a discricionariedade da raça para ir além do corpo. Por mais que se fale em biologia, a fim de dar um “ar” neutro e cientificista a sua expressividade política e social, sua presença se mostra para além do material, passa-se ao campo do invisível, do fantasmático, dos sentidos e dos significados, principalmente do imaginativo, como se pode verificar no trecho a seguir de seu livro “Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano”:

(...) não é com o sujeito negro que estamos lidando, mas com as **fantasias brancas sobre o que a negritude deveria ser**. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário branco. Tais fantasias são os aspectos negados do eu branco reprojatados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os (Kilomba, 2019, p. 38, grifo meu).

Em acordo com o que Stuurman (2000) apresentou anteriormente, Bernier (1684; 2001) aguça o aspecto imaginativo e surreal, ao narrar “Outros” como estranhos, fascinantes e interessantes, em sua “literatura racial” de “Uma Nova Divisão da Terra”, em comparativo ao seu grupo racial. Isso mostra, mais uma vez, que — quando Rubiés (2013) diz que a classificação biológica/racial de Bernier (1684; 2001) nunca buscou hierarquizar povos, mas apenas conjecturar, quase “brincar”, de dividir o mundo a partir de outros fatores — ele perde de vista a interpretação sobre o conjunto normativo que está sendo utilizado para descrever essas racialidades e suas diversas possibilidades de combinação e justificação dessas normas para o racismo, ainda mais tendo à mão outros documentos escritos pelo viajante. Inclusive, ele mesmo se contradiz no que concerne a essa defesa; quando ele aborda, por exemplo, a norma climática de Bernier para traçar sua percepção sobre o mundo, e especificamente sobre a Índia.

Segundo Rubiés (2013), Bernier costumava pensar, em suma, que as pessoas que habitavam territórios de clima frio precisariam compensar a falta de calor, então se tornavam mais vigorosas e industriosas, embora tivessem raciocínio lento, e as pessoas que viviam em territórios quentes e tropicais seriam mais preguiçosas e sensuais. Assim, quando analisa o paraíso que é a Caxemira (atualmente localizada entre a Índia, a China e o Paquistão), ele traça, aliviado, uma comparação com a Europa, a qual se estende para além da questão climática, derrama-se também sobre sua percepção em relação às pessoas, aos seus corpos e, então, aos seus temperamentos. Os caxemires, assim, foram vistos como mais industriosos, refinados e espirituais que os indianos, além de serem mais brancos. Ele também aponta que, na interpretação de Bernier, a queda de prestígio social dos descendentes de imigrantes iranianos, árabes, uzbeques e turcos pertencentes à elite do Grande Mogul se devia ao seu humor lento, conectando tal informação à pele escura dessas populações (Rubiés, 2013). O crítico, então, conclui sua análise dizendo: “Na verdade, nos escritos de Bernier, tanto o clima como a genética parecem ser relevantes para a cor da pele e para o temperamento” (Rubiés, 2013, p. 7). E ainda completa lembrando a opinião do viajante, quando do comparativo entre Europa e o Império Mongol-Persa, sobre o clima temperado e fértil da Caxemira ter produzido, diferentemente dos indianos, corpos mais bem elaborados, com pele mais clara, humor mais afiado e temperamento mais refinado, assim como o dos europeus (Rubiés, 2013).

Sendo assim, como se pode ver, o próprio Rubiés percebe a associação que Bernier (1684; 2001) faz sobre raça e temperamento, mesmo que por intermédio do clima, o que proporciona um rascunho sobre as representações estereotipadas e os estigmas em relação aos corpos racializados de pele mais escura. Mesmo entendendo que a prática racista não é algo que brota na Modernidade e que Bernier poderia estar apenas descrevendo pequenas relações raciais desiguais já existentes em outros territórios fora da Europa, não se pode deixar de lado que o desempenho de Bernier (1684; 2001) em organizar a raça através de determinados fatores, como política, moral e clima, ainda mais dentro de um contexto cientificista, mesmo que literário, descompromissado e integrado à expansão colonial europeia, foi relevante a nível preparatório para o racismo moderno, nos distintos moldes que conhecemos.

Não à toa, Frantz Fanon (2020), lá no século XX, identifica como a modulação moderna da raça, através dos diversos fatores que compõem esse regime, ganhou tamanha desenvoltura e complexidade a ponto de gerar não só uma política da morte e da violência, como também transtornos e perdas psíquicas à população negra (a maior representante da escuridão no espectro de disciplina e dominação da raça) (Fanon, 2020). Quando o martinicano escreve as seguintes passagens: 1) “Lenta construção do meu eu enquanto corpo no interior de um **mundo**

espacial e temporal, parece ser esse o esquema” (Fanon, 2020, p. 92, grifo meu); 2) “(...) fui para longe da minha própria presença, muito longe, e me fiz objeto. O que mais seria isso para mim, senão um descolamento, uma extração, uma hemorragia que fazia **sangue negro coagular** por todo o meu corpo?” (Fanon, 2020, p. 93, grifo meu); 3) “Queria ser humano, nada além de humano. Alguns me vinculavam aos meus **ancestrais**, escravizados, linchados: decidi aceitar” (Fanon, 2020, p. 94, grifo meu); e 4) “O negro visa o universal, mas nas telas é mantida intacta sua essência negra, sua ‘**natureza**’ negra: sempre servente sempre obsequioso e sorridente (...)” (Fanon, 2020, p. 143-144, grifo meu), ele demonstra como a transitividade racial subjetiva — composta pela condenação à negrura biológica estigmatizada juntamente à busca pela civilidade/humanidade branca — forja-se através dos elementos da **territorialidade** (o desafio de constituir-se em um mundo que lhe apartaram da memória e lhe roubaram a dignidade), da **temporalidade** (exige-se um tempo para entender sua posição racial em determinada sociedade. Além de que o tempo explora também os laços familiares, a história que será repassada, recontada, seja de violência, seja de resistência), do **sangue** (apesar de vermelho como de todos os outros humanos, é negro na política da hereditariedade, produz historicidade ao gerar descendentes. Mas também reconhecimento de um passado, de uma ancestralidade, de uma família), da **ancestralidade** (diz respeito à linhagem racial, à historicidade e política das origens humanas. Remete ao vínculo afetivo intergeracional e às respostas, sabedorias, estratégias e aprendizagens de antepassados frente ao mundo branco), e da **natureza** (lugar preferido da política, pois toda arbitrariedade ganha *status* de verdade. É a dimensão que possibilita a estabilidade, a cristalização e a essencialização de toda ética da violência). Esses elementos, como já visto em todo o decorrer desta pesquisa, são tecnologias de constituição da raça, alguns dos fatores desenvolvidos, estimulados e mobilizados para fundamentar o regime arbitrário da raça. A passagem seguinte de Fanon (2020) sintetiza bem todo esse conjunto de fatores, cuja aparência fantasmagórica já lançava seus primeiros rastros na escrita de Bernier, e que, logicamente, são responsáveis por sustentar o poderio da raça na Modernidade, principalmente seu caráter de “projeto de humanidade”, o qual rumo em direção à brancura:

Eu era a um só **tempo** responsável pelo **meu corpo**, pela **minha raça** e pelos **meus ancestrais**. Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus **traços étnicos** — e então me arrebataram o tímpano com a antropofagia, o **atraso**

mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros e, acima de tudo, acima de tudo o mais: “Y’a bon banania”⁵ (Fanon, 2020, p. 93, grifo meu).

Para Rubiés, toda essa associação com os relatos de Bernier (1684; 2001), especialmente no “Uma Nova Divisão da Terra” seria forçar um tipo de análise “anacrônica”, pois somente a partir do uso frágil do tempo histórico seria possível acusar uma mera peça de salão sobre diversidade genética de subsidiar o nascer de uma teoria racial robusta e racista (Rubiés, 2013). Entretanto, como já foi bem pontuado na introdução desta pesquisa, especialmente no que cabe às considerações do filósofo Dussel (2005), a tentativa de dialogar os primórdios da discussão racial iniciada por Bernier (1684; 2001) com a institucionalização multidimensional da epistemologia racista do século XIX não é atividade que rouba da História sua lógica narrativa, nem que subjuga o passado aos desmandos políticos e ideológicos do presente. Pelo contrário, a partir das necessidades do presente, volta-se ao passado para encontrar rastros de “acontecências” os quais dão pistas sobre como se estabeleceram os problemas do hoje. Faz-se tal investida através da compreensão do universo próprio em que as categorias são alocadas no passado, a fim de compreender suas alterações, disputas e modulações no decorrer do tempo (Vellozo, 2014).

Mas o mais importante argumento a desbancar as crenças de Rubiés é aquele que simplesmente percorre toda estrutura temporal desta pesquisa: os escritos de Bernier e a instauração do racismo científico, ainda que separados por séculos, pertencem a um mesmo período da História, a Modernidade, estando entrelaçados por meio de uma mesma conduta econômica e social de integração e domínio do mundo: o colonialismo.

2.6 Bernier: um pensador moderno?

Ao recapitular Dussel (2005), a Modernidade insurge na História após a derrocada da Europa Medieval e possui como seus fundamentos estruturais o uso da violência, em todas suas formas e o apagamento de culturas com menor desenvolvimento tecnológico e com maior equilíbrio existencial com a natureza; e, para que tudo isso aconteça, é necessário, inclusive, a aniquilação dos princípios mais sacros da religião seguida pelos próprios conquistadores: o cristianismo (Infranca, 2023). Com a Modernidade sendo colocada em xeque na representação

⁵ O termo se refere a rótulos e cartazes publicitários relativos a uma farinha de banana açucarada instantânea cuja ilustração do produto apresentava um homem negro senegalês com um sorriso e lábios extremamente exagerados e estigmatizantes. A imagem, juntamente ao termo, posteriormente criticados por pensadores negros, passou a ser um símbolo dos estereótipos e do racismo recreativo promovidos pelas pessoas brancas (Mattos, 2012)

de si mesma, revira-se a relação de poder estabelecida durante a longa jornada desse período, a qual é formada por uma diversidade de paradigmas. Assim, retira-se a pompa de uma História contada através do olhar do “vencedor” e se passa a enxergá-la através do olhar do “subalterno”, o qual esteve presente também tecendo os fios dessa narrativa. Esse modo de virar o mundo de cabeça-para-baixo e sacudir as linhas tortas da História para que aqueles que foram silenciados possam emergir também pode ser compreendido como uma metodologia para ampliar o espectro de análise dos problemas sociais produzidos e encontrados nessa época. Nega-se, com essa expansão científica (a captura de outros elementos obscurecidos pela história oficial), qualquer pretensão de descrever a Modernidade enquanto inocente, apenas voltada aos valores truncados dos europeus em suas expedições piratas: civilidade e desenvolvimento, por exemplo (Dussel, 1993). Caminhando ao lado dessa ideia, os teóricos citados anteriormente, Fanon (2020) e Du Bois (2021), formam um intenso duo ao fomentar a construção do aporte analítico chamado “Hipótese Colonial”. Este conceito diz respeito a colocar no centro do debate sobre o racismo os acontecimentos e fatores elementares que constituem o colonialismo, inclusive as condições materiais, ou seja, as relacionadas à economia da violência, e as condições fantasmáticas, aquelas relacionadas aos abusos subjetivos, mentais, espirituais, emocionais e afetivos. Dessa forma, é inerente à Modernidade o jogo de poder estabelecido nas conquistas territoriais, o qual, aliás, precede e antecipa a própria noção tipicamente moderna de raça, a qual, por sua vez, vem a surgir no campo científico para justificá-lo (Quijano, 2005). Sendo assim, o anacrônico seria não visualizar os efeitos possíveis dos relatos de Bernier (1684; 2001) sobre os tipos raciais para a fortificação do racismo científico, sendo que ambos acontecimentos se situam dentro da Modernidade. E quando se ressitua a Modernidade dentro de suas políticas coloniais da destruição e da morte (necropolítica)⁶, aí, então, é que se deve considerar os percalços narrativos para a concretude do racismo (Mbembe, 2018).

Os avanços da paisagem de desigualdade alcançaram também Bernier, sem dúvida, como já foi bem demonstrado. Stuurman (2000) expõe que, em “Tratado sobre a Filosofia de Gassendi” (Bernier, 1992), quando da análise da origem da humanidade, Bernier (1992) faz afirmações envolvendo diferenças na “natureza” das pessoas. Sua tentativa em ser óbvio ao dizer que um homem branco não é um “etíope”, por exemplo, que certas comunidades indígenas consideradas canibais são corrompidas e, por isso, possuiriam menos humanidade, e que os “selvagens” são pessoas que vivem atrasadas, como os ancestrais europeus, lança mão de uma

⁶ Proveniente da terminologia foucaultiana “Biopolítica”, a Necropolítica se refere à soberania dos Estados em deter o direito de matar, de determinar quais pessoas podem morrer e quais podem viver. O racismo, por exemplo, seria uma tecnologia necropolítica que regula a distribuição da morte (Mbembe, 2018).

lógica na qual determinados povos estão posicionados aquém de outros, sendo a cor de pele e a territorialidade aspectos a influenciar tal hierarquização. O crítico também sugere que, diante disso, a crença do francês na “escravidão natural” se torna uma hipótese mais difícil de se desacreditar. Por mais que nesse texto ele não trate sobre distintas “raças”, também não se encontra posicionamentos fortes, de cunho mais igualitário, em relação aos diferentes povos; o que, entretanto, já acontecia nos ensaios filosóficos e políticos de vários cartesianos, como Louis de la Forge e François Poulain de la Barre.

Rubiés falha em reduzir o impacto das intenções político-raciais de “Uma Nova Divisão da Terra” (Bernier, 1684; 2001), mesmo aquelas acidentais e circunstanciais. Quando, por exemplo, ele fala: “A oposição nocional entre o selvagem e o civilizado foi generalizada no século XVII, mas os viajantes filosóficos do século XVII estavam ansiosos para ir além dessa mera oposição” (Rubiés, 2013, p. 14, tradução minha), vê-se que reconhece a presença de ideias pró-desigualdade rodeando a vida de Bernier. Então por que preferir adormecer quaisquer apontamentos sobre as prováveis dimensões de desigualdade na discriminação racial feita pelo médico francês? Retirar a Modernidade de Bernier apenas para inocentá-lo de imprimir desvios igualitários de sua análise racial, mesmo os mais toscos e ingênuos, é negar toda uma história das desigualdades e subalternidades anterior e posterior a sua obra. Com base nesse pressuposto, no que diz respeito à Modernidade, sempre se aplica a máxima: “(...) toda representação que se pretenda não dominante deve ser sempre colocada “sob suspeita” da mesma forma que as representações dominantes” (Duarte et al, 2016, p. 8).

Parece que Rubiés não está familiarizado com a noção de uma Modernidade revisada: recontada a partir de outro lugar, de outras perceptibilidades. Isso faz com que os escritos de Bernier perpassem apenas a lógica institucionalizada, formalista e soberana da economia política, ou seja, a história dos grandes feitos, associada às transformações das opiniões políticas das elites. Foi apenas no século XIX que essa história mais ampla passou a ser organizada e estruturada, ganhando status de disciplina, campo de estudo e cientificidade, tornando-se, então, a “História da humanidade”, com “h” maiúsculo (Sharpe, 1992).

Ironicamente, essa história geral ganha contornos mais elaborados no mesmo século do racismo científico. Será que essa forma de descrever os feitos da humanidade, com foco nos “vencedores”, naqueles que dominam os ambientes institucionais, disciplinares e normativos, também não tem nada a ver com raça e racismo? A quem interessa que a plurivalente história da humanidade se restrinja apenas à grande, alta e clássica História?

Com vistas a ampliar os paradigmas de observação e relevância para essa ciência humana, historiadores cunharam o conceito de história vista de baixo, reorientando o

protagonismo de diversos personagens (Sharpe, 1992). O intuito é “(...) explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão freqüentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história” (Sharpe, 1992, p. 41). Quando se coloca no centro da narrativa a massa do povo sempre vista como amorfa, quando se chama à escuta e à produtividade aqueles que foram oprimidos e excluídos, surgem novos problemas históricos (Sharpe, 1992). A simples alteração discursiva, requerida por uma contemporânea gramática social negra, de “escravo” para “escravizado”, por exemplo, escancara, por meio do léxico, as intenções políticas ao narrar a história do colonialismo. Busca-se ressignificar a posicionalidade ontológica desses personagens da história, passando-os de meros figurantes ou objetos cenográficos para sujeitos que, por necessidades político-econômicas violentas, foram subjugados por outros. O trecho adiante, retirado do livro “Discurso sobre o Colonialismo”, escrito pelo poeta, ensaísta, e ativista do movimento negro Aimé Césaire (1978), explicita bem como uma mesma experiência totalizante, um mesmo fato histórico, um mesmo desencadear de ações pode ganhar significados distintos e divergentes a depender da estrutura das relações de poder que os compõe. Césaire descreve o processo colonial a partir da percepção daqueles que foram sufocados por seus princípios Históricos:

(...) o que é, no seu princípio, a colonização? (...) o gesto decisivo, aqui, é o do aventureiro e do pirata, do comerciante e do armados, do pesquisador de ouro e do mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projectada, maléfica, de uma forma de civilização que a dado momento da sua história se vê obrigada, internamente, a alargar à escala mundial a concorrência das suas economias antagónicas (Césaire, 1978, p. 14-15).

Com essa empreitada por uma renovada política das percepções na contação de histórias, o ganho científico torna-se enorme. Extrapolam-se os limites da verificação; amplia-se o âmbito da confiabilidade porque, a depender do novo olhar que está sendo lançado, coloca-se à prova e à disponibilidade de crítica de toda comunidade acadêmica; além de que, ao construir pontes e diálogos, e, portanto, outras possibilidades de pergunta e novas respostas, desenvolve-se tanto o âmbito democrático quanto a aplicabilidade dos direitos humanos na própria estrutura da ciência como um todo (Sharpe, 1992; Diniz, 2021).

Sendo assim, se Rubiés tivesse aplicado uma lógica mais ampla, que considerasse os arranjos culturais, as circunstâncias econômicas e as interpelações políticas direcionadas aos subalternizados, dentro de sua análise textual de Bernier, talvez (mas apenas talvez) ele poderia

não ter passado por essa vergonha de advogar em prol de uma imagem mais higienizada, de moral inocente e caráter despretensioso de Bernier. Mais uma vez é mister ressaltar: o que está sendo posto aqui não é que Bernier (1684; 2001) apresenta um almanaque escravagista, perverso, em relação a sua taxonomia racial, mas, sim, que esta — por estar entrecortada com outras dimensões hierarquizantes e suplementares — articula condicionantes fundamentais para o protagonismo do racismo científico, ligado às características físicas, na Modernidade.

Para especificar ainda mais esse contraponto a Rubiés, volta-se a atenção para outro ponto importante que permeia a coleção de textos de Bernier: a teoria do “despotismo oriental”. O médico nunca chegou a cunhar tal termo, foi-lhe imputado, também — olha só o enredo se repetindo — o posto de precursor na produção de uma crítica à monarquia oriental, em termos gerais. A contribuição de Bernier estaria em incitar a construção de um tipo ou arquétipo capaz de resumir as experiências de abuso de poder do soberano quando da análise político-religiosa do Império Mongol. Essa imagem rascunhada por Bernier ganha um melhor acabamento, mais tarde, sob as mãos de Montesquieu (Rubiés, 2013; Stuurman, 2000).

Agora, a questão que fica é: por que Rubiés aceitou Bernier enquanto precursor moderno de uma futura “teoria do despotismo oriental”, mas não aceitou que ele fosse o precursor moderno de uma futura “teoria científica da raça”? Rubiés é pego no flagra da hipocrisia quando se mune das circunstâncias históricas para explicar e descrever o quanto de participação Bernier teve na propositura despretensiosa dessa teoria das instituições políticas.

Rubiés (2013) aponta que, nas cartas sobre as viagens pela Índia, Bernier, imbuído de seu contexto iluminista e empirista, critica o sistema de crenças religiosas e supersticiosas com os quais se deparou nesse território. Porém, sua implicância não se restringia à Índia, possuía uma concepção universalista em relação aos limites do poder religioso na política, inclusive na própria Europa. Bernier comparou, por exemplo, o medo irracional que diversos camponeses franceses tiveram de um eclipse, em 1654, a uma reação parecida entre os indianos, em 1666. Stuurman (2000), por sua vez, também mostra que, apesar do aventureiro reconhecer a intelectualidade e o interesse em raciocínio científico dos indianos, seja entre os muçulmanos, seja entre os hindus, ele realmente não suportava a idolatria religiosa que existia naquele conjunto cultural. Porém, Stuurman concorda com Rubiés quando da não imputação a Bernier de uma declaração de superioridade europeia por conta desse posicionamento, visto que o viajante relaciona tal repulsa às religiosidades orientais aos vários julgamentos que fizera também contra o cristianismo.

Bernier, ao atacar tanto o despotismo quanto a superstição no Oriente e no Ocidente, visava, a partir do rigor filosófico e científico, desbancar o despotismo da monarquia francesa

sob a égide de Luís XIV e a supersticiosidade promovida pela Igreja Católica. Dois problemas sociais entendidos, portanto, como universais (Rubiés, 2013). Entretanto, Bernier deu o seu jeito de apontar a desigualdade em meio a uma pretensa igualdade. Embora reconheça que ambas Ásia e Europa necessitem enfrentar as sombras deixadas pela crença religiosa e pelo absolutismo, Bernier também acreditava que, nessa corrida, a Europa saía na frente e com vantagem. Era na Europa que se dava o berço de uma nova filosofia iluminista, havia uma elite intelectual que poderia “esclarecer” os caminhos rumo a uma política mais humanista, que, no caso, faltava ao povo indiano. Também era na Europa que a propriedade e a segurança pessoal passavam a ganhar cada vez mais valor jurídico. Mais uma vez Bernier demonstra seu caráter poroso e fronteiro em relação a suas ideias; estas, inclusive, que se interpelam mutuamente, que se transpassam (Rubiés, 2013; Stuurman, 2000). Mesmo diante de uma situação não exatamente explícita de desigualdade, há indicativos, recursos relacionados, diretrizes de um mesmo relato, que mostram os possíveis encaixes rumo a uma hierarquia das civilizações.

O que é muito estranho em Rubiés (2013) é que, em relação a esse último destaque sobre Bernier, por mais que haja um diálogo conjunto, em parceria, com a visão de Stuurman, quando chega no quesito racialidade, passa-se a ter um cuidado muito maior, inclusive revestido de desconfiança, para encontrar as pedras de sustentação desse regime de destruição. Logo o crítico que busca em tantos outros textos um mapa epistemológico para compreender Bernier, quando se depara com os tropeços, truques, trivialidades, sugestividades e enigmas dos prenúncios do filósofo sobre a discriminação racial moderna, ele simplesmente decide deixar de concatenar certos influxos transversais. Assim como Bernier não desvincula suas análises sobre as estruturas políticas, econômicas, bélicas e religiosas vistas na Ásia de sua Europa, não se pode desvincular, ao ler Bernier, da irmandade contraditória existente entre colonialismo e iluminismo, nem do tráfico e venda de pessoas escravizadas, nem da exotificação e animalização de corpos não-europeus, nem de que a própria raça só pode ser pensada por ele diante do cenário e dos condicionantes materiais e culturais que o permeiam.

Talvez o maior erro de Rubiés (2013) nesse debate seja não ter considerado certos indícios coloniais, nos relatos e pensamentos de Bernier, para além da discussão de raça. Há outros constructos sociais os quais também fundamentam e caracterizam o colonialismo e a História da Modernidade, como, inclusive, a própria teoria do “despotismo oriental” que, segundo o próprio Rubiés (2013), em bom tempo, teve seus primórdios com a influência de ideias nitidamente hierarquizantes de Bernier. Compreender, portanto, as genealogias e dimensões internas que compõem a história desses outros constructos amplifica o campo de percepção sobre a própria “história da raça moderna”. O que quero dizer é que quando Bernier

é visto como um catalisador para essa teoria do despotismo, cujo viés é territorialista e culturalista, ele, mais que isso, está não só antecipando as linhas inconscientes de certas estruturas de poder modernas, mas, sim, tecendo-as, naquele mesmo instante histórico. A concordância de Rubiés e Stuurman em relação à desigualdade emplacada pelo viajante nesse assunto pode ser vista, em um campo de observação mais amplo, como apenas Bernier dando a prova de que é fruto do eurocentrismo de seu tempo.

Oras, com a concentração da narrativa sobre o mundo na/pela Europa, e todas as suas cartografias políticas e sistemas de valores, surge uma hegemonia no controle das subjetividades, da cultura e do conhecimento, não é mesmo? Assim, com a articulação de uma ordem cultural e econômica mundial extensiva, todos os âmbitos da existência social passam a ser agrupados em arranjos os quais formam estruturas, em que se podem sistematizar, institucionalizar, disciplinar e conduzir as atitudes de seus componentes dentro de suas relações. Então, no que diz respeito ao controle do trabalho, por exemplo, tem-se a empresa capitalista, no que diz respeito ao sexo, está a família burguesa (Quijano, 2005), e, no que diz respeito ao Oriente, está o despotismo. Então, em esforço conotativo, pode-se perguntar a Rubiés: por que não seria esse mesmo eurocentrismo o guia instrumental para as composições racistas? Por que não seria esse mesmo eurocentrismo, que foi articulado, por exemplo, nos primórdios da teoria do “despotismo oriental” de Bernier, o instrutor psicológico e textual do mesmo Bernier quando de sua classificação racial? Oras!

Mas o argumento final para a derrocada de Rubiés (2013) em sua análise racial dos escritos deixados por Bernier é aquele que o crítico mais secundarizou e negligenciou: as observações feitas pelo viajante sobre as mulheres pertencentes a distintas racialidades.

2.7 O tesão também é político: não há história da raça sem história do gênero

Mais uma vez, tem-se a prova de como Rubiés (2013) perde a chance de obter uma pesquisa mais aprofundada sobre o racismo na modernidade simplesmente porque deixou de considerar e cruzar outras estruturas e regimes de poder nessa sua historiografia racial. Stuurman (2000), por outro lado, mostra-se atento quando da fundamental escolha de Bernier (1684; 2001) para descrever as raças humanas a partir dos fenótipos femininos. Pois, toda a segunda parte de “Uma Nova Divisão da Terra” (Bernier, 1684; 2001) é dedicada à beleza física das mulheres, e tal consideração não pode ser tratada como mera frivolidade, pelo contrário, “(...) na verdade **ecoa a preocupação e atenção com o gênero**, encontradas em praticamente todas as suas relações durante as viagens” (Stuurman, 2000, p. 5, tradução minha, grifo meu).

Para Rubiés (2013), as insinuações sexuais de Bernier (1684; 2001) não passavam de mero divertimento para seu ciclo de amigos aristocratas, aos quais seu relato das divisões raciais seria endereçado. A frase “Eu não vou dizer qualquer coisa sobre **as belezas da Europa**, já que vocês, sem dúvidas, conhecem tanto sobre elas quanto eu, ou até mais” (Bernier, 2001, p. 250, grifo meu) além de demonstrar, como já foi discutido, o ponto de vista branco de Bernier (1684; 2001) devido à interação formada com seus leitores a partir de um “vocês” bastante íntimo, também mostra uma perspectiva de gênero em relação às pessoas que o lerão. Aponta-se uma cumplicidade masculina, embora tenha na figura de uma mulher, a conhecida Madame de La Sablière, a grande anfitriã de seus relatos. Isso, por si só, seria uma amostra dos traços de libertinismo moral de Bernier, os quais formam um contraste com as gerações anteriores, incluindo seu mestre Gassendi, apegadas a uma ideia de virtuosismo estóico-cristã. Portanto, no que diz respeito ao universo do “gênero” para auxílio das descrições raciais, o crítico se mantém na superfície, relegando tal escolha específica para retratar as divisões raciais ao campo dos desejos sexuais de Bernier, sem os politizar em nenhum momento; apenas sugere que “(...) a genuína curiosidade científica de Bernier sempre esteve aliada à busca de prazer” (Rubiés, 2013, p. 3).

Quando Rubiés apresenta o que Bernier (1684; 2001) fala sobre cada tipo de mulher, ele deixa passar vários momentos decisivos para uma inicial imagem de seu racismo moderno. Enquanto o crítico diz apenas que o médico aventureiro: 1) elogiou especialmente as mulheres negras africanas, encontradas no mercado de escravos, e as indianas, dando atenção especial atenção àquelas encontradas em Laore (atual cidade no Paquistão) e na Caxemira; e 2) depositou novamente na conta da genética (repassada pelo sêmem) e dos fatores ambientais — como o clima, a qualidade da água e da alimentação — as motivações para a distribuição desigual da beleza; Bernier, na verdade, também estava dizendo:

Entre os negros da África, também vi algumas mulheres muito bonitas que não tinham lábios grossos e narizes atarracados. Eu encontrei sete ou oito, em vários lugares, que eram de uma beleza surpreendente a ponto de deixarem nas sombras a Vênus do Palazzo Farnese em Roma - **com nariz aquilino, boca pequena, lábios de coral, dentes de marfim, grandes olhos brilhantes, feições gentis, seios e tudo mais de total perfeição (...)** Também vi algumas mulheres muito bonitas nas Índias: elas poderiam ser chamadas de **adoráveis marrons**. Entre elas estão algumas cuja coloração se inclina apenas ao **amarelo bem claro: essas mulheres são muito valorizadas e eu as encontrei muito do meu agrado também**. Pois este leve amarelamento é brilhante e cintilante, bem diferente da palidez lívida desagradável de

alguém com icterícia. **Imagine uma linda jovem filha da França** que acaba de contrair icterícia - mas, em vez de seu rosto pálido e doente e de seus olhos amarelados, desbotados e apáticos, pense nela com um rosto saudável, macio e sorridente, com beleza, olhos brilhantes cheios de amor (...) As mulheres do Reino da Caxemira são ainda mais, pois **não são apenas brancas como as mulheres na Europa**, mas possuem também uma doçura de rosto e uma altura admirável. Da Caxemira, vêm as mulheres da Corte dos Mongóis e aquelas que todos os Grandes Khans têm sobre seu poderio. Lembro-me que, quando voltávamos desse país, **vimos garotinhas sendo carregadas pelas montanhas em mochilas masculinas**, recipientes semelhantes a cestos. **Embora essas meninas de Laore sejam pardas, como as outras indianas, elas ainda me pareciam mais encantadoras do que todas as outras**; suas figuras, bonitas, pequenas e atraentes, e a doçura de seus rostos são muito mais adoráveis que as das mulheres da Caxemira (Bernier, 2001, p. 249-250, tradução minha, grifo meu).

Como se pode ver, Bernier (1684; 2001) não apenas expressa seus desejos, em uma proposta de conversa casual com seus leitores, ele coloca em prática suas divisões raciais. Mais que isso: ele traz justificativas morais, éticas e instrumentais para suas taxonomias. Se sua proposta racial é pioneira em retratar as diversidades humanas no mundo a partir de características físicas, a beleza, a estética, e, portanto, o possível uso desses corpos, funcionam como tecnologias de abrigamento da raça, são técnicas que oferecem valor e preenchem de significado as racialidades discriminadas. Quando Bernier (1684; 2001), ao mesmo tempo, 1) usa as mulheres brancas como parâmetro de beleza para enxergar todas as outras; quando, 2) diante da raça mais distante da europeia, ou seja, as africanas, ele elogia especialmente aquelas que possuem traços mais semelhantes a das mulheres brancas; quando 3) realiza uma associação entre apelo sexual e mulheres traficadas e escravizadas; e quando 4) no único momento em que ele encontra uma beleza que “apesar de parda” seja mais atraente que uma mais branca e clara é porque ele considera crianças como objeto de seu desejo; não se pode mais dizer que Bernier (1684; 2001) não faz avanços políticos em sua criação racial (Stuurman, 2000).

É justamente através da beleza, tecnologia de controle das imagens racializadas, que Bernier (1684; 2001) escancara sua face mais moderna no que diz respeito à raça e ao racismo. É por meio da beleza das mulheres — as quais, na Europa, na primeira raça, também são vistas como propriedade, objetos para o uso —, que Bernier (1684; 2001) apresenta sua hierarquia racial. Bernier (1684; 2001) não só antecipa o racismo moderno em seus escritos, ele também antecipa a comunhão existente entre os regimes de dominação para suas constantes manutenções. Ele antecipa a intrínseca articulação entre raça e gênero no funcionamento do

colonialismo e para a perpetuação das condições coloniais de desigualdade na Modernidade (Stuurman, 2000). “Dizendo de outro modo: escrevendo sobre qualquer sociedade por meio de uma abordagem de gênero, quem investiga necessariamente escreve o gênero nessa sociedade. O gênero, como a beleza, está frequentemente nos olhos de quem vê” (Oyěwùmí, 2021, p. 23). Assim, descobre-se mais um erro de Rubiés ao pesquisar as variantes de um “racismo fraco”, ainda nos primórdios da modernidade: a negligência em compreender como a cultura patriarcal e heterossexista de gênero, revestidas de naturalidade, já que “simples expressão da sexualidade de um homem”, podem oferecer forma, descrição, posicionalidade social e econômica, utilidade e, então, gerência e disciplina às classificações raciais. A teórica feminista negra estadunidense e ex-membra do Partido dos Panteras Negras, Angela Davis (2016), já alertava sobre a necessidade de interpretar o exercício da sexualidade no colonialismo enquanto prática política, pois revestida de relações de poder. Os diversos estupros cometidos contra mulheres negras escravizadas, por exemplo, não deveriam ser transcritos à história como expressão dos impulsos sexuais dos homens brancos, mas como uma técnica, uma arma de dominação racial, que possui o objetivo de refrear, subjugar, reprimir, constranger e desarticular os desejos de fuga dessas mulheres.

Veja bem, embora Bernier (1684; 2001) não faça menção explícita ao estupro — até porque seria bem difícil um homem expor suas atitudes abusivas dentro dessa terminologia —, também não cabe deslocar suas especulações sexuais em relação às mulheres e meninas escravizadas ao simples âmbito da expressão desejosa da “natureza humana”. Sua capacidade de classificar as mulheres racializadas a partir do prazer dos homens europeus deve ser considerada como uma simples amostragem das políticas raciais em voga, sendo, portanto, o uso do corpo submisso para a exploração sexual um fator intrínseco à constituição da raça moderna. O que Bernier (1684; 2001) realmente faz é descortinar as relações “feio *versus* belo”, “homem *versus* mulher” e “masculino *versus* feminino”, as quais também fomentam e atravessam as dimensões raciais (Davis, 2016). O próximo capítulo, a propósito, será totalmente voltado para traçar as articulações e interfaces entre os regimes de poder da raça e do gênero.

Stuurman (2000), com vistas a contribuir com mais propriedade a esse debate, cita a professora de história da ciência e teórica de gênero estadunidense Londa Schiebinger, a qual aponta que a construção de um “Outro” exótico, à *la Bernier*, perpassa o fascínio dos homens brancos europeus em relação aos animais estrangeiros, às pessoas de “raças distintas”, assim como às mulheres. Essa malha global eurocentrista de inscrição de “Outros corpos” dentro de uma economia exploratória e de uma universalização cultural fagocitante, ou seja, dentro de registros típicos de dominação, comprova, na verdade, aquela “outra leitura” sobre o papel

histórico da Europa enquanto branquitude e não como caminho iluminista racional, civilizacional e desenvolvimentista (Dussel, 1993; Kilomba, 2019; Quijano, 2005). O conceito de colonialidade, anteriormente visto, ajuda a verificar como as problemáticas contemporâneas da exploração do trabalho, da intolerância religiosa, da discriminação racial, da divisão sexual rígida das pessoas e de suas tarefas, do estupro e do menosprezo ao feminino, e da destruição das riquezas naturais, por exemplo, foram desenvolvidas devido à malha intrincada do poderio moderno (Connell; Pearse, 2015; Foucault, 1999; Quijano, 2005).

O processo colonial foi perverso justamente por aplicar uma lógica desenvolvimentista branca/europeia com o propósito de ocultar dos registros da grande História seus desejos mais profundos com as descobertas do mundo; esses desejos de descrever, projetar, conjecturar, estranhar, aproximar, imaginar, violar e gozar sobre o Novo Mundo são exatamente os desejos expressos pelo narrador Bernier (1684; 2001) em sua literatura. Ao invés de globalizar as luzes da razão igualitária, da emancipação da individualidade e da autonomia financeira, tais valores liberais revolucionários da metrópole só faziam sentido a um grupo seleto de pessoas. Porém, destaca-se que, desde o surgimento desses princípios, lá na França de Bernier, também existiram intensos tropeços hipócritas — faces coloniais em máscaras civilizadas — em relação aos povos da periferia do mundo (Vartija, 2021). A colonização, ao apontar um “Outro” distante e diferente, esquecia-se que apontava, ao mesmo tempo, na outra direção da margem, um “Eu”, o qual, por mais que tentasse de tudo para se esconder sob o manto do universal e do humano, sempre esteve a ponto de ter seus fetiches revelados, o véu descortinado, justamente por produzir tamanhas distâncias em formato de hierarquias, justamente por esquecer que a mesma Modernidade infligida também foi resistida e contada a seu modo pelos subalternizados (Bourcier, 2022; Césaire, 1978; Duarte et al, 2016; Du Bois, 2021; Dussel, 1993; Quijano, 2005). A colonização, vista de ponta cabeça, ou a partir da margem do “Outro”, na verdade, atua de modo a

(...) *descivilizar* o colonizador, em *embrutecê-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que, sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietname e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgaxe supliciado e que em França se aceita, há uma aquisição da civilização que pesa com o seu peso morto uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que alastra e que no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propaladas (...) no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva,

há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do *asselvajamento* do continente (Césaire, 1978, p. 17).

Não à toa, quando Fanon (2020) registra o trecho seguinte, ao descrever-se enquanto corpo negro, ele descreve, na verdade, a face branca de uma Modernidade hipócrita que restituiu seus princípios libertários à mera formalidade para dar lugar à necessidade terrena de dominação geográfica inerente aos desejos dos brancos, formulada por homens e suas avançadas tecnologias de morte:

Magia Negra, mentalidade primitiva, animismo, erotismo animal, tudo isso refluí para mim. Tudo isso caracteriza povos que não acompanharam a evolução da humanidade. Trata-se aí, conforme se queira, de uma humanidade rebaixada. (...) Sim, nós (os negros) somos primitivos, diretos, livres nas nossas manifestações. **É que o corpo, para nós, não se contrapõe ao que vocês chamam de mente.** Estamos no seio do mundo. E viva o casal Homem-Terra! (Fanon, 2020, p. 104, grifo meu).

A arbitrariedade da raça moderna só poderia ter surgido da falcatura da Europa enquanto dona e detentora da humanidade. Foi preciso articular um imenso e intenso sistema de dominação, como a raça, para poder trapacear com seus próprios institutos morais. Uma Europa que forja suas origens ao criar uma confusão proposital com a origem do mundo e da humanidade não consegue sequer se justificar, se salvar, se absolver das próprias categorias de julgamento que criara. No “tribunal da razão”, desmonta-se sua pompa iluminista e vanguardista e se depara com uma mitologia petulante e moribunda; não há dúvidas de que trai a si mesma e é condenada ao crime de falsidade ético-histórica para com toda a humanidade (Césaire, 1978). A pena? “(...) a Europa tem contas a prestar perante a comunidade humana pela maior pilha de cadáveres da história” (Césaire, 1978, p. 28).

Cabe, então, perguntar: se a Europa moderna foi condenada, será que Bernier, francês do século XVII, seria absolvido no mesmo “tribunal da razão”? Provavelmente, não. Por mais que ele não possa responder por toda Europa, por mais que seu papel na história das desigualdades seja muito mais accidental que propositivo, ele, ainda assim, exercita a “escrita sobre o mundo” típica do eurocentrismo, ele exercita o saber-poder de ficcionalizar e disciplinar as variedades humanas, uma necessidade que só surge devido ao lugar social de viajante, e não de transportado; seus pontos de vista e suas intenções, em “Uma Nova Divisão da Terra” (Bernier, 1684; 2001), transcrevem o microcosmo das elites europeias. É por isso que a tentativa de compreender — a partir da literatura — o significado de Bernier e de seus relatos raciais

para a composição de uma história crítica da Modernidade se deve à necessidade de desessencializar e desnaturalizar as concepções eurocêtricas cristalizadas, quase que mitológicas, de tão recorrentemente (re)forçadas goela à baixo. Ao invés de enxergar na específica escrita racial de Bernier (1684; 2001) um simples testemunho despretensioso de suas viagens, como faz Rubiés, ou, até mesmo, uma propositura com vontade teórica e científica, como faz Stuurman, passa-se a considerar seu valor histórico enquanto literatura de seu tempo. Vê-la como um romance epistolar permite destrinchar as pistas, formais e epistemológicas, do momento em que vivia, ao mesmo tempo em que se abre espaço para as conjecturas despretensiosas de Bernier; e, por fim, elabora-se o quanto das ficções apresentadas pelo viajante são constituídas e constitutivas da maior ficção mortal do século XIX: o racismo científico. Bernier (1684; 2001) — com seus personagens animalizados e sexualizados; imerso em circunstâncias coloniais de viagens, aventuras, tráficos e trânsitos; com um enredo cuja fábula é a aproximação dos iguais a partir de um “Outro” estranho, a curiosidade e o tesão nos diferentes roubados e aprisionados; e com um ponto de vista empirista, biologizante e naturalizador — instiga um desejo quase que arqueológico de compreender quais são e como funcionam as válvulas móveis (conceitos, dispositivos, estruturas e armações históricas) que compõem a raça enquanto regime político.

Através da historiografia filosófica de Bernier — diante de vários de seus registros de viagens, de suas referências e de suas projeções —, que se mescla à historiografia cultural e intelectual da Europa, percebe-se que há não apenas apontamentos e antecipações, o que por si só já seria relevante, mas também reais e cruciais descrições da violência colonial moderna. Bernier é, portanto, um ponto fronteiro na institucionalização de paradigmas, justamente por estudar e ter curiosidade com as truncadas fronteiras geo-raciais no mundo; as quais, por sua vez, é sempre bom lembrar, são assunto exemplar para o movimento global eurocentrista. Bernier está no olho do furacão genealógico, está rodeado de conteúdos, paisagens e fantasmas da instauração moderna no mundo. Ao criar uma rinha proposital entre Rubiés e Stuurman sobre se há originalidade racista em “Uma Nova Divisão da Terra”, possibilita-se mostrar o seguinte: mais que discutir se Bernier (1684; 2001) é o grande antecipador do racismo científico do século XIX, é necessário situar seu trabalho enquanto caminho genealógico. Ele narra, sem pretensão, dinâmicas das relações de poder que possibilitam a história da raça; ele permite, a quem o lê, capturar as provocações institucionais e discursivas que movimentam seus punhos junto a uma escrita colonial e europeia do mundo. Sua filosofia e seus relatos exemplificam as possíveis interações entre os principais fatores de estruturação do racismo científico/moderno: 1) com sua empiria gassendiana: o biologicismo antropológico; 2) com sua dualidade alímica

na formação humana: a divisão entre racional e sensível, bom e mau temperamento, dominante e primitivo, animalizado e humano; 3) com sua medicina: o sêmem e o sangue da política de linhagem, familiaridade e hereditariedade racial; 4) com sua análise climática e ambiental: a natureza dos temperamentos, a representação moral dos povos além-Europa; 5) com sua taxonomia colorimétrica (do branco ao negro): a transitividade racial, o auto-ódio negro somado à necessidade de alcançar o “projeto de humanidade” branco; e 6) com sua masculinidade branca e europeia: o domínio sexual sobre todas as mulheres; entre outras associações.

Não se pode isentar Bernier de todas as suas circunstâncias. Assim como a Europa produziu suas contradições internas — o próprio iluminismo, como visto, potencializou a ascensão das classificações raciais e do racismo moderno, mas também uma linguagem moderna de direitos e de perspectivas anticoloniais e antiescravagista (Vartija, 2021) —, Bernier também pode ser vetor de tensões. Embora não haja indícios fortes de uma concepção igualitária de sua parte, não se pode dizer que ele não foi contemporâneo de posicionamentos políticos e filosóficos pró-igualdade provenientes da Europa (Stuurman, 2000). Mesmo que Rubiés (2013) advogue em favor de Bernier, dando a este um voto de confiança em relação a uma provável não pretensão em criar uma teoria racista sobre o mundo, não se pode negar que a escrita racial de Bernier (1684; 2001) está repleta de léxicos e enredos envoltos de relações de poder desiguais, seja entre “humanos e animais”, seja entre “homens e mulheres”, seja entre “viajantes”, como ele, e “transportados”, como os africanos. Inclusive, é sempre bom perguntar: a quem interessa um trabalho genealógico sobre a Modernidade, enquanto período histórico, que busque distinguir a atividade europeia de classificar a humanidade em raças da prática do racismo europeu-universalizado? Melhor, com qual programa político visa-se cooperar com esse racha entre “raça” e “racismo”, na história da “raça moderna”? A quem interessa trazer camadas de neutralidade ao regime racial moderno? A quem interessa saber exatamente a origem, o ponto de partida exato, da violência epistemológica racial da Europa? A genealogia da raça, ao instrumentalizar Bernier e o seu “Uma Nova Divisão da Terra” (Bernier, 1684; 2001), com o aporte de uma crítica à História e à Modernidade dos “vencedores”, demonstra que “raça” e “racismo” sempre estiveram em constante comunicação, especialmente devido aos avanços coloniais. A raça sempre foi manipulada por arbitrariedades e desejos de controle dentro de relações de saber-poder, e, na Modernidade, tais características são gerenciadas a ponto de formar hierarquias. Não há que se buscar onde está o quadro puro, o cenário a-político, de determinado regime de conhecimento e violência; não há uma concepção racial inventada pela Europa a que se retornar, nem a que se buscar. O caminho rumo a qualquer tipo de resgate da ancestralidade racial não envolve os primórdios epistemológicos da Europa; para encontrá-

lo, pode-se começar indo em direção àqueles territórios situados nas outras margens das políticas ontológicas: África, América e Ásia.

Os caminhos de libertação são provenientes da tomada de consciência dos processos históricos que envolvem a criação das racialidades para justificar as dominações. No que diz respeito às pessoas negras, foco deste estudo, entende-se que a cisão em seu espírito, a transitividade forçada ao mundo material e simbólico branco e a destituição de sua coletividade da política ontológica só podem ser enfrentadas a partir do desejo pela aprendizagem, pela necessidade de estudar as ficções violentas do mundo e produzir campos e expressões de fuga, de escape e de luta (Davis, 2016; Du Bois, 2021). Se na história da Modernidade contada pelos subalternos não se esquecem das pulsões e tecnologias de morte, nem das mentiras e hipocrisias do humanismo racional branco, resta à população negra, da outra margem da ética moderna, impulsionar, às pressas, o oposto político europeu: 1) a pulsão de vida feliz, a vida possível de ser vivida; e 2) a verdade nua e crua sobre o mundo, mas não para sofrer de um realismo pessimista, mas apenas para poder imaginar, com todo aprendizado adquirido, outros mundos possíveis de serem vividos. Como já dizia Jota Mombaça, escritora e artista visual negra e não binária,

À revelia do mundo, **eu as convoco a viver apesar de tudo**. Na radicalidade do impossível. Aqui, onde todas as portas estão fechadas, e por isso mesmo somos levadas a **conhecer o mapa das brechas**. Aqui, onde a noite infinita já não nos assusta, porque **nossos olhares comungam com o escuro e com a indefinição das formas**. Aqui, onde apenas morremos quando precisamos recriar nossos corpos e vidas. Aqui, onde os cálculos da política falham em atualizar suas totalizações. Aqui, onde não somos a promessa, mas o milagre. **Aqui, onde não nos cabe salvar o mundo, o Brasil ou o que quer que seja**. Onde nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras e manifestam, com sua dissonância, **dimensões e modalidades de mundo que nos recusamos a entregar ao poder**. Aqui. Aqui ainda (Mombaça, 2021, p. 14, grifo meu).

3 A NEGRITUDE É TRANS

Neste capítulo, desenvolve-se, com maior precisão, a importância do gênero enquanto fator elementar da constituição do regime racial. A decisão por estipular um foco na conexão entre raça e gênero é devido ao extenso arcabouço pavimentado pelo feminismo negro em analisar as diversas retro-estruturações e interpelações de um regime de poder a outro. Entretanto, de modo a trazer outros encaixes e percepções sobre essa relação, busca-se articular gênero, aqui nesta pesquisa, a partir de sua política da transitividade e transitoriedade, bastante propalada pelos estudos transgêneros. Há muito se apresentou a desigualdade de gênero em termos da relação homem-mulher, inclusive para retratar as desigualdades raciais. Entretanto, as desigualdades produzidas sobre aqueles corpos que escapam a esse binarismo sexista também integram o regime de violência do gênero, e, portanto, também são fundamentais para uma análise mais profunda e complexa sobre a historiografia da raça. É a partir da característica da maleabilidade presente no gênero que colonizados — embora sejam constituídos, no imaginário universalista europeu, como inferiores e animalizados — também serão capazes de driblar as regras do jogo e inventar rotas de fuga e experiências de liberdade e criatividade. Enquanto a Europa cria o binarismo de gênero para designar a humanidade, aqueles que são desumanizados pelo racismo vivenciam outras experiências de gênero, por vezes, contraditórias.

Ao parar para avaliar, diante de todos os fatores que integram a política racial, a hereditariedade, a familiaridade, o sangue, o sêmem e a genética, por exemplo, também propagam conteúdos e universos que correspondem ao reino do gênero (Oyěwùmí, 2021). É o biologicismo europeu, mais especificamente o “determinismo biológico” branco, o elemento que liga tais pontos; “(...) é um filtro através do qual todo o conhecimento sobre a sociedade funciona” (Oyěwùmí, 2021, p. 32). Com esse foco moderno sobre a natureza do corpo — seus traços, suas formas e, principalmente, seus desejos — que a ideia de sexo emerge no campo científico e filosófico do colonialismo. A divisão biológica dual e, conseqüentemente, binarista e complementarista do sexo serve às regras da política colonial universalista, isto é, para a mente e a racionalidade: os homens; para o corpo e a carne: as mulheres. Entretanto, com a expansão das teorias feministas sobre gênero e sexo, o corpo ganha protagonismo e se começam a postular críticas que visam descortinar as mentiras, revestidas de “natureza das coisas”, que

também instituem o sistema sexo-gênero⁷. Sabe aquela lorota racial de que indivíduos com uma biologia superior devem ser exatamente aqueles que organizam e comandam a ordem social? Pois então, o mesmo vai acontecer na gestão do gênero: os homens brancos acima de todo o resto (Davis, 2021; Oyěwùmí, 2021; Quijano, 2005; Vergueiro, 2016).

Por mais que os elementos estruturais do gênero também conformem uma arbitrariedade com justificativas falhas — o que, em certa medida, favorece às categorias “homem” e “mulher” adquirirem, no decorrer da história ocidental, diferentes contornos —, o enquadramento biológico, corporal e hierárquico continuará sendo impositivo, isto é, fará sempre parte do jogo de gênero; será sempre um fator essencializador das “políticas da natureza” criadas pela Europa (Connell; Pearse, 2015; Oyěwùmí, 2021). Assim, embora gênero também mereça ser objeto de uma análise crítica genealógica, ele será estudado a partir de suas dependências com o regime racial, que é o foco desta pesquisa; aqui, ele será apreendido enquanto tecnologia racial, enquanto elemento manipulável dentro do instituto da raça.

3.1 O que é uma mulher?: diálogos entre transfeminismo e feminismo negro

Quando os feminismos, também imbuídos de escrever uma outra história da Modernidade, denunciaram que as diferenças e desigualdades de gênero não se baseavam em uma natureza que limitaria os papéis na sociedade, mas, sim, em construções culturais e políticas de dominação e hierarquização, já que as relações entre os gêneros são mutáveis e contextuais, o determinismo biológico foi interrogado. Entretanto, as explicações biologicistas são o espelho máximo das categorias modernas e do borrão europeu sobre a tela do mundo; ter a biologia como fonte epistemológica para esse novo período da história faz com que sua presença nas estruturas do gênero, assim como nas da raça, possa ser questionada com vistas a encontrar novas aberturas para a liberdade e emancipação, mas nunca desaparecer completamente (Oyěwùmí, 2021). Assim,

(...) antigas biologias serão encontradas ou novas biologias serão construídas para explicar a desvantagem das mulheres. A preocupação ocidental com a biologia continua a gerar construções de “novas biologias”, mesmo quando alguns dos antigos pressupostos biológicos são desalojados. De fato, na experiência ocidental, a construção social e o determinismo biológico têm sido dois lados da mesma moeda,

⁷ Termo cunhado pela feminista lésbica Gayle Rubin (2011) que se refere às politizações que uma sociedade faz ao transformar aquilo que hegemonicamente está atrelado à biologia sexual ou à sexualidade humana em produto cultural.

uma vez que ambas as ideias continuam se reforçando mutuamente (Oyèwùmí, 2021, p. 36-37).

É exatamente sobre a arbitrariedade da natureza, ou sobre a politização do natural, dentro do regime de gênero, que se debruçam os feminismos *queer* e os transfeminismos, por exemplo. A relação natureza *versus* cultura, a qual tem seus expoentes no sexo e no gênero, respectivamente, será revisitada por gerações; visa-se descobrir, cada vez mais, as condições tecnológicas dos fatores primordiais que compõem a genealogia do gênero, para que, assim, se consiga estipular rotas de fuga, de dignidade, esperança e autonomia. Portanto, desencantar o sexo de sua natureza pré-discursiva e pré-cultural, de seu lugar de neutralidade e de ponto de partida a todo o sistema de diferenciação e, lógico, de discriminação, é fundamental para desvelar, nem que seja um pouco mais, a qualidade das artimanhas políticas do eurocentrismo (Butler, 2008). O próprio “(...) sexo dito “biológico”, cromossômico ou gonadal também poderia ser submetido a uma crítica capaz de evidenciar suas convenções culturais, sua genealogia histórica, sua natureza discursiva” (Bourcier, 2022, p. 203).

Para o sexo ocupar esse lugar ficcional de natureza e biologia neutras sobre a qual a cultura generificada vai atuar, é preciso que o alinhamento estilístico entre esses dois campos aconteça sem erros. “O sexo dito “biológico” causaria o gênero: uma menina “biologicamente definida se tornará uma menina. O gênero exprimiria o sexo: a masculinidade é a expressão “natural”, lógica, do sexo masculino. Assim são as heteronormas do gênero” (Bourcier, 2022, p. 204). Entretanto, essa linearidade cujo objetivo é atender o projeto eurocêntrico de controle dos corpos nem sempre vinga. O gênero sempre será um projeto de humanidade que toda criança, jovem e adulto precisa aprender para alcançar, é um caminho profético necessário, um objetivo fixo a ser alcançado. Diferentemente da raça, a qual também possui como elemento intrínseco um projeto de humanidade rumo à branquitude, rumo a seu oposto impossível de se alcançar, o regime de gênero requer a conexão forçada entre determinada natureza e a extensão cultural exata criada para significá-la, para que, assim, o efeito do sexo seja o de fixidez, neutralidade e estabilidade. O gênero, enquanto um bom herdeiro da hipocrisia Europeia, possui em sua própria lógica os caminhos para suas falhas, pois nem todo indivíduo se assujeita à conquista desse projeto cultural. As inúmeras possibilidades discordantes entre sexo e gênero revelam a pseudonatureza e o falso caráter de obviedade do gênero; revelam, portanto, seu sistema normativo e arbitrário (Bourcier, 2022; Butler, 2008; Vergueiro, 2016).

Enquanto a perversidade da raça é justamente condenar os indivíduos às suas diversas características físicas, monitoradas pela ciência racista, mas, ao mesmo tempo, exigir uma

transitividade forçada em direção à branquitude, seu polo oposto (pele negra, máscaras brancas), a perversidade do gênero está em criar expectativas que devem ser atendidas em cima de uma natureza sexuada, também monitorada, algo que deve ser conquistado dentro de determinada linearidade, assim, qualquer escape, qualquer trânsito ou transitividade torna-se motivo para constrangimento e violência.

À propósito, as políticas transfeministas — responsáveis por alocar, no campo da possibilidade, as pessoas que fracassam na linearidade do gênero, dentre elas as pessoas transgênero — compreendem que essa linha obrigatória a ser atravessada, repetida, mimetizada e decorada inúmeras vezes se chama “cisnormatividade”. O compromisso desta tecnologia do regime de gênero é duplo. Primeiro, privilegia as pessoas que mais se conformam a seus termos, as pessoas cisgêneras. Segundo, desconsidera, nega e inflige dor a todas aquelas que, com suas identidades, expõem a tensão antagonística ontológica da cisgeneridade: tornar-se sujeito em cima de uma arriscada e perigosa corda bamba (Jesus, 2012, 2014; Metcalfe, 2021).

Os transfeminismos, assim como os outros feminismos, buscam descortinar as arbitrariedades do gênero, mas o seu diferencial está em focar em outros condicionantes desse regime; não apenas as relações desiguais entre os homens e as mulheres, mas, também, as relações hierárquicas entre pessoas cis e trans. Portanto, compreendem o “(...) gênero para além das limitações interpretativas colocadas pelo pensamento atrelado à genitalização” (Jesus, 2014, p. 244). Os transfeminismos, ao contribuir com outras análises para a desmistificação da Modernidade, realizam perguntas incômodas que deslocam as lógicas generificadas, pois também as colocam de ponta-cabeça, sem pena. Por exemplo, a audácia em realizar as seguintes perguntas: “por que *eles* são desse jeito? Por que *eles* são cisgêneros?” ao invés de “por que *nós* somos desse jeito? Por que *nós* somos transgêneros?”, alterna as relações coloniais pautadas em “sujeito/objeto” e “civilizado/aberração”, pois retira a transitividade de gênero do lugar de exótico, estranho, ilógico, de algo que merece explicação. Em oposição, coloca a cisgeneridade no “tribunal da razão”, diante do ostracismo; exige dessa técnica disciplinar explicações sobre o que é necessário negar e abandonar para adentrar suas regras limitantes (Metcalfe, 2021).

Aplicar essas perguntas ontológicas sobre a cisgeneridade possibilita retirá-la de seu pedestal de “natureza humana” e impõe que ela mostre suas falcatruas políticas. A cisnormatividade, quando em relação direta à transgeneridade, dentro do regime de gênero, é um processo de identificação forçada com os papéis, sentidos, sentimentos, estereótipos, atividades e experiências de toda cultura associada a determinado sexo, mas o que não está sendo dito dentro dessa terminologia e que permanece ocultado é que toda essa arbitrariedade violenta existe simplesmente porque a iminência de cair na transgeneridade, na ambiguidade,

na não binariedade é recorrente. Diante desse quadro aplicado pelos transfeminismos, a cisgeneridade começa a parecer menos natural e começa a assumir sua forma meramente cultural e política das colônias; a cisgeneridade, irmã gêmea da branquitude, perde seu status originário e primordial em relação à humanidade. E, então, passa a ser a transitividade, a transição e a impermanência o esconderijo, o segredo oculto do gênero, de onde toda cisgeneridade brota. O “trans” é o espaço da incompetência frente à organização militar, progressiva e desenvolvimentista do regime de gênero, é o que poderia ter sido se não reprimido. E, por isso, passa a ganhar status de primordialidade diante do projeto de aprendizado sobre o qual todos os corpos devem se submeter a fim de alcançar a rígida divisão sexista (Metcalf, 2021). Onde há expectativas, sempre haverá frustrações. O gênero requer corpos frustrados e fracassados dentro de sua sistemática, para que, ao destruí-los e matá-los, possa-se ratificar suas mentiras “naturais”.

Portanto, no sistema sexo-gênero, os feminismos *queer* e trans, atentos aos múltiplos desdobramentos que o regime arbitrário e disciplinador do gênero pode produzir em suas falhas, não visa simplesmente sociologizar o sexo a ponto de transformá-lo também em gênero. Como já foi dito, sabe-se que um “ponto de fixidez naturalista” — mesmo que, na realidade, extremamente culturalizado e político — será sempre fundamental para o funcionamento desse regime (Bourcier, 2022). O que se pretende desnudar é simplesmente que

(...) a “natureza” pré-discursiva ou pretensamente não discursiva do sexo é uma produção indispensável do gênero: “fica claro daqui em diante que esse domínio pré-discursivo em que se estabelece a dualidade do sexo é uma das garantias dessa mesma dualidade e da estabilidade interna do sexo. Dizer que o sexo é produzido enquanto dado pré-discursivo significa dizer que essa produção é um efeito desse aparelho de construção que é o gênero” (Bourcier, 2022, p. 205).

Quando Oyèrónkè Oyěwùmí (2021), em sua obra “A Invenção das Mulheres”, já citado na introdução desta pesquisa, diz que o gênero é imutável, sua intenção é mostrar que esse regime, junto à raça e tantos outros, é uma criação ocidental e, por isso, assenta-se sob uma fé regada à determinismo biológico. A bio-lógica europeia em fixar e cristalizar as identidades se sobrepôs a todas as outras cosmopercepções em que um corpo pode dançar, falar e viver. Entretanto, por mais que sua crítica a esse biologicismo branco vá ao encontro dos argumentos levantados nesta pesquisa, é importante situar que Oyěwùmí acaba por trabalhar com a “verdade de gênero” imposta pela Europa, ou seja, com a versão orgulhosa, com o cartão de visitas desse regime. Ela acaba, portanto, por deixar de lado a opacidade e a hipocrisia inerentes

a esse regime, a camada que possui fragilidades e erros de cálculo, o lado trans. Isso faz com que ela acabe por descrever esse regime, nessa obra, enquanto um monolito, cujas expectativas dificilmente são rompidas. Ao menos, mesmo não usando esses termos, ela acaba por criticar o desejo colonial contido na cisgeneridade quando da dominação do mundo pelo binarismo biológicoCISta.

Um contraponto a Oyěwùmí, nesse caso sobre a transitividade/mutabilidade do gênero, virá justamente de uma intersecção específica com o regime racial moderno. Quando se propõe a pensar um pouco, diante de tudo o que foi falado e construído até aqui, desvelam-se novos segredos. Se à população negra é imposto o projeto de humanidade branca, o qual — ao prometer humanidade, civilidade, reconhecimento, direitos e ascensão ao reino da razão — lhe determina que usem “máscaras brancas”, isto é, que abandone toda sua herança, seu sangue, seu território, sua linguagem e seu amor próprio, então o projeto de cisgeneridade, que rumo em direção a uma humanidade íntegra, sem borrões, será um fator indispensável na miríade das violências raciais. A população negra terá de se encaixar nos invólucros cisnormativos do gênero, em sua linearidade bio-lógica; e as ocasionais falhas desse predatismo colonial representará justamente a encruzilhada para, ao mesmo tempo, uma experiência positiva na negritude, já que criativa e autônoma diante dos desejos repressivos da branquitude, e uma experiência reveladora da transitividade de gênero, já que, por serem os primeiros a não caberem no seguimento sexo-gênero, também serão os primeiros, dentro da história da Modernidade, a manipular seus elementos binaristas fundamentais (Akotirene, 2019; Davis, 2021; Du Bois, 2021; Oyěwùmí, 2021; Snorton, 2017; Vergueiro, 2016).

É através de um envolvimento libidinoso, sensorial e afetivo (não afetivo) entre raça e gênero que a janela das ambiguidades e a desintegração da exatidão identitária acontece. A negritude, por não conseguir alcançar o status de humanidade branca, também vive e se elabora às margens das categorias de gênero duais: homem e mulher. Quando o feminismo negro, por exemplo, interpela o mundo ocidental sobre o lugar da mulher negra nas sociedades é porque necessita compreender as paisagens gênero-raciais que subalternizam essa identidade a ponto de trancafiá-la em um sistema de invisibilidade e não-lugar. As mulheres negras sempre foram “pouco mulheres”, “mulheres deformadas”, “mulheres incompletas”, pois nunca seriam brancas (humanas). Assim, quando as mulheres negras aplacam as institucionalidades e discursos hegemônicos em busca de melhores condições de vida e reivindicam suas contraditórias identidades como “mulheres”, enquanto estratégia política de sobrevivência, elas acabam por desvendar as artimanhas de marginalização e apagamento criadas pela intersecção de gênero e raça. Pois, a partir de uma tecnologia patriarcal de hierarquização, entende-se que,

no que diz respeito ao gênero, o corpo identitário fundamental desse regime, o rosto que vai estampar as “publicidades dessa empresa”, será a mulher branca e sua feminilidade frágil, doce, contida, pequena, delicada e perfeita, já que ao homem branco cabe a simples pecha de humano. E, no que diz respeito à raça, ainda dentro de um eurocentrismo patriarcal, não poderia ser outro o modelo ideal de ameaça e perigo iminente que não o homem negro. Quando Bernier (1684; 2001) (lembra dele?) compara as mulheres negras com as mulheres brancas, em “Uma Nova Divisão da Terra”, ele estabelece a métrica da feminilidade perfeita, sinônimo de possibilidade humana, ao qual apenas algumas mulheres negras conseguiam se aproximar. O que se quer dizer com tudo isso é que o funcionamento desses dois regimes em conjunto produz uma posição social esquecível e desimportante às mulheres negras, um âmbito não binário (entre o homem negro e a mulher branca, ou seja, nem homem e nem mulher), pois, embora compelidas a participarem da parte mais obscura do clube da luluzinha, ocupam uma cadeira em estado de eterno *glitch*, isto é, pouco delimitada e sempre expectante de estabilização (Akotirene, 2019; Crenshaw, 2002; Davis, 2021; Snorton, 2017).

Angela Davis (2021), ao descrever as mulheridades negras dentro da colonialidade moderna, dá um passo a mais, levemente mais profundo, para a genealogia da raça:

O sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos **elas poderiam ser desprovidas de gênero (...)** **A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente anomalias** (Davis, 2021, p. 17-18, grifo meu).

Pois bem, ao focar sua análise sobre as desigualdades que perpassam a mulher negra — protótipo maior da expulsão ontológica generificada — a teórica, na verdade, acaba por trabalhar o conceito de “propriedade”, enquanto sinônimo de negritude. Se para as pessoas negras, como um todo, não pode existir a conquista completa da humanidade, já que os séculos de escravidão as materializaram como mercadorias, coisas e objetos, então, para as pessoas negras também não pode existir qualquer abrigo humanitário de gênero. A negritude coisificada, mera propriedade de compra e venda, não aprendeu a brincar de “família tradicional” nem a reproduzir na posição “mamãe-papai”. A negritude não só fracassa, como é impedida de generificar-se e, no final das contas, ainda se torna a maior culpada por essa suposta incapacidade, perversamente racionalizada. A divisão sexual binária, projeto de adequação à

humanidade ocidental, não funciona para a negritude. A negritude é errônea para o sexismo, um borrão. A negritude não é menino nem menina, talvez, quem sabe, seja menino. O chá revelação da negritude não é rosa nem azul, é vermelho sangue: revela as contradições e arbitrariedades do gênero, porque “ser negro ou negra” é pecado que queima sobre o solo da sagrada capela cisgênera (Davis, 2021; Ewara, 2022; Snorton, 2017; Vergueiro, 2016).

3.2 Travestilizar a vida: um processo criativo de resistência negra

A negritude sem gênero é o intrigante objeto de pesquisa do teórico culturalista estadunidense, transmasculino e negro C.Riley Snorton (2017). Em seu livro “Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity”, ele examina como pessoas negras, por serem fugitivas de gênero⁸, foram usadas, dentro da economia escravocrata europeia, como cobaias para a construção científica e sociopolítica do sexo e, portanto, do gênero; e como essa vivência monstruosa e abjeta (pouco homem, pouco mulher, pois pouco humano) foi manipulada pelos próprios corpos negros, a fim de produzir estratégias de fuga do cativeiro e experiências de libertação (Leite Júnior, 2011; Snorton, 2017).

Snorton (2017) narra histórias de pessoas negras que, ao serem construídas enquanto *commodities*, propriedades de venda, troca e substituição, coisas quantificáveis, mas sem muita qualificação, utilizaram da trágica potência de serem bens fungíveis para modificarem suas formas corporais, trejeitos e indumentárias, e conseguiram escapar da violência branca. Essas pessoas usavam da performatividade e da transitividade do gênero como estratégias de subversão das óticas e apreensões coloniais. Nas sociedades em que sujeitos negros eram desgenerificados, eles poderiam usar as arbitrariedades do gênero para transicionar de um polo a outro — de masculino a feminino, e vice-versa, conforme os atributos e simbolismos da cultura europeia — e descobrirem caminhos para a fugitividade. Há, por assim dizer, uma história racial, pouco contada pela História Moderna, sobre a transitividade e maleabilidade de gênero.

Diante dos desejos truncados de generificação forçada da Modernidade, seriam, então, os colonizados os primeiros sujeitos a improvisarem uma transexualidade? Quando gênero se cruza à raça, ele perde suas forças naturalizantes e estáveis, e é nesse transpassar que se desvela a noção de fungibilidade. O processo de pensamento é o seguinte: a desumanização racial

⁸ Termo cunhado pela pesquisadora brasileira intersexo Vidda Guzzo dentro de conversas informais que tivemos. Acredito que sua ideia veio bem a calhar com os contextos de fuga e libertação apresentados nesta seção em relação à transitividade de gênero experienciada por pessoas negras cativas.

produz a indefinição de gênero sobre a população negra; essa indefinição passa a ser compreendida com criticidade pelas próprias pessoas negras; manipulam-se os símbolos e representações brancas de gênero (as máscaras brancas), não simplesmente para alcançar a humanidade branca, mas para alcançar experiências, mesmo que fugazes, de liberdade negra, de invencionice negra, de reinterpretação da própria negritude; esta sempre presa à raça, sempre presa à desumanização (Snorton, 2017).

A transitividade de gênero das pessoas negras cativas foi uma possibilidade de fissura à transitividade forçada para o mundo branco. As pessoas negras descobriram o lado oculto do gênero, o segredo horrendo que nem mesmo os brancos suportam: a possibilidade de não seguir a linearidade cisgênera, a possibilidade de existir em trans*⁹. A negritude retirou a natureza, a fixidez e, portanto, a seriedade do gênero; transformou a Europa em uma metrópole *drag queen*; reescreveu a Modernidade do gênero como também em prenúncio às travestis e aos homens trans. Oras, se Bernier (1684; 2001) pode ser conjecturado como um precursor das ideias racistas tipicamente modernas, por que a coletividade negra também não poderia ser cotada como a precursora de experiências dissidentes em gênero, as quais, assim como a raça, serão cientificamente controlada no século XIX? Em meio a tantas tempestades sangrentas disfarçadas de “era das luzes”, no colonialismo quem acaba por trazer algum pinga de lucidez é a negritude. É esta que, em constante luta sociocultural, cria rupturas ontológicas em sua condenação racial, ficcionalizando as epistemologias europeias (Crenshaw, 2002; Duarte et al, 2016; Dussel, 1993; Snorton, 2017; Vergueiro, 2016).

O conceito de fungibilidade negra, trabalhado por Snorton, para se pensar a fungibilidade de gênero, é proveniente da acadêmica estadunidense Saidiya Hartman (1997). Segundo a autora (1997), a fungibilidade deve comportar a genealogia da raça na Modernidade, pois é um termo-chave que expressa como uma conjuntura simbólica, cultural e discursiva de propagação do saber-poder é capaz de transformar um corpo humanóide em um bem disponível ao prazer alheio; a materialidade da humanidade não é óbvia nem nítida. A depender da horda discursiva que um tempo produz, um corpo pode ser entendido, com bastante facilidade, enquanto um alienígena ou meramente como carne barata para o corte e abate (Butler, 2008; Hall, 2016; Hartman, 1997).

⁹ O termo “trans” acompanhado do asterisco representa a abertura do “termo a um desdobramento de categorias que foram organizadas ao redor de formas de variação de gênero, porém não confinadas nelas (...) o asterisco modifica o significado da transitividade, recusando situar a transição em relação a um destino, a uma forma final, a um estado específico ou uma configuração estável do desejo e da identidade” (Halberstam 2023, p. 31).

A fungibilidade apregoada à negritude é a expressão máxima da perversidade branca e da ferida negra colonial. Ela caracteriza a transformação do corpo africano capturado para a escravidão em algo abstrato, um recipiente vazio para caber todos os desejos e ideias da população branca; esses indivíduos passam a ser apenas “um negro”, anonimizados e pouco específicos, ou seja, uma propriedade dispossuída de alma (ou melhor dizendo, de *animus*, como predispôs o “inocente” Bernier), cuja fisicalidade, emoção e aptidão serviriam apenas para o agrado, entretenimento e domínio de seus senhores escravocratas (Hartman, 1997). A única particularidade da negritude, no mundo colonial, era ser mais uma tecnologia de desenvolvimento econômico, uma abstração, uma forma sem pulsão que se move; “os negros sem nome” são os fantasmas da história de terror da colonização, são os robôs simplificados e descartáveis da ficção científica europeia. A fungibilidade é a responsável pela cisão da consciência negra; pelo derramamento de sangue; pelos testes de reprodução forçada em vista da miscigenação; pela destruição cultural e linguística dos territórios pretos; pela construção de um tempo que só caminha para frente, em linha reta; pela escrita de uma História universalista, portanto, parasitária dos “vencedores”. A fungibilidade negra é extremamente necessária para a invenção da Europa e da branquitude, pois é ela que, dentro das relações de poder, estrutura toda a humanidade dos corpos brancos (Davis, 2021; Du Bois, 2021; Dussel, 1993; Hartman, 1997; Oyěwùmí, 2021; Quijano, 2005; Snorton, 2017; Vergueiro, 2016).

Mais uma das irônicas perversidades da formatação do Novo Mundo é que a transitividade obrigatória e dificultosa de “tornar-se branco/humano”, imposta através da fungibilidade sobre as pessoas negras, foi necessária para a produção de discursividades e de institucionalizações culturais para a manutenção da humanidade branca. Sendo o sexo, assim, uma dessas institucionalidades. O paralelismo genealógico da negritude e da transitividade de gênero demonstra como o corpo em cativeiro escravagista funcionou como uma carne maleável para o fazimento biologicista do sexo e para a consagração das categorias bem definidas de gênero. Os consultórios médicos, por exemplo, passaram a funcionar como “puxadinhos” das plantações, espaço exemplar e simbólico do trabalho escravo, pois o conhecimento produzido ali dentro era mediado pelas políticas de morte, vida e sofrimento em relação às cobaias negras. A carne negra, “boa de manusear”, dentro de um sistema de visualização ocidental, possuía maior disponibilidade econômico-cultural para ser explorada externa e internamente. O avanço da ginecologia enquanto ciência, por exemplo, só foi possível devido a diversos testes realizados em mulheres negras escravizadas, facilmente manipuladas e descartadas, com o intuito de produzir saberes específicos sobre a vagina e outros recortes corporais importantes para o regime de gênero (Snorton, 2017). O sexo feminino (branco/humano) só surgiu, dentro

de um regime binarista de gênero, porque as proto-mulheridades negras puderam ser vasculhadas à exaustão. Snorton (2017) recapitula a “dupla consciência” da negritude, elaborada por Du Bois, e a cosmologia da visão ocidental, que, nesta pesquisa, foi demonstrada por Oyěwùmí, para arquitetar as dinâmicas de poder dentro da produção sexual:

(...) a retórica visualizadora da raça (o véu) atravessa a constituição do gênero (aquilo que está abaixo do véu/lençol clínico) (...) a feminilidade branca é conferida em relação a uma relutância em ver a genitália feminina branca, isto é, em considerar as mulheres brancas como carne. Por outro lado, a disponibilidade escópica implacável que definiu a negritude dentro da economia visual da escravidão racial torna-se o contexto necessário para a produção de um campo de conhecimento sobre sexo/gênero (Snorton, 2017, p. 33, tradução minha).

Assim sendo, desse cruzamento da raça com o gênero, mais especificamente do produto racial “negritude” com o gênero, vê-se diferentes equações interseccionais se formarem. A raça, enquanto expressão desgenerificada, é tida como condição fundante para a genealogia do gênero na Modernidade; o sexo feminino é produzido através da carne fungível preta enquanto uma demanda do próprio regime de gênero, ou seja, é o gênero, mais uma vez, construindo socialmente o sexo; e a carne negra, abstratalizada, não passa de um terreno metafórico para construir mentirosamente a divisão entre sexo e gênero (natureza/cultura) (Snorton, 2017). Como se pode ver, a pesquisa de Snorton, como um homem trans negro, consegue concatenar, com brilhantismo, as necessidades políticas do feminismo negro com o transfeminismo, a partir de análises interseccionais.

Em face disso, entende-se que não é à toa o transfeminismo beber tanto do feminismo negro para construir suas epistemologias dissidentes. Os ativismos trans miram nas múltiplas experiências das mulheres negras, enquanto corporalidades expulsas do paraíso dualista do gênero, para tecer suas considerações sobre as fragilidades (ou transitividades) insurgentes diante do forçoso desejo por coerência desse regime (Jesus, 2014; Nascimento, 2021). As consequências nefastas dos abusos sofridos pelas mulheres negras — dentro de um arcabouço de baixa inteligibilidade de gênero e alta fungibilidade racial — para a criação fictícia e arbitrária tanto da natureza sexual quanto da estabilidade do gênero são inúmeras. Podem ser encontradas até mesmo, por exemplo, no advento de tecnologias e justificativas médicas para a

reparação e mutilação de recém-nascidos e de crianças intersexo¹⁰. Essa parcela da população mundial, com suas características sexuais ambíguas, juntamente à historiografia das mulheres negras, compõe o arquivo vivo da artificialidade do sexo e, portanto, do gênero (Faustino, 2023).

A colonialidade do poder, ao traduzir e atualizar constantemente as políticas da branquitude, inclusive as sexuais, “(...) descreve o racismo cotidiano não apenas como a reencenação de um passado colonial, mas também como uma realidade traumática, que tem sido negligenciada” (Kilomba, 2019, p. 29). O caráter de fungibilidade é um trauma, uma ferida colonial que também não foi cicatrizada, permanece na contemporaneidade ao produzir violações simbólicas as quais engessam as corporeidades negras em uma sofisticada rede de estereotipia — a qual já foi bastante discutida nos capítulos anteriores. A fungibilidade pós-escravidão é a responsável por fixar o lugar de “Outro” às pessoas negras, pois lhes retira a complexidade humana, exilando-as das políticas de autonomia e autodeterminação, rodeando suas representações de afetos e emoções negativas, tornando-as tabu: vagabundas, criminosas, loucas e depravadas, por exemplo. E, ao mesmo tempo, tais representações e imagens reducionistas e simplificadoras auxiliam na perpetuação da normalidade daqueles que fizeram do mundo o próprio espelho — na perpetuação de um pacto narcísico, cujo objetivo é a manutenção de uma representação íntegra sobre a branquitude e a cisnormatividade (Bento, 2022; Hall, 2016; Hartman, 1997; Queiroz, 2019; Snorton, 2017; Vergueiro, 2016).

3.3 Imagens de controle: uma análise interseccional entre racismo, machismo e transfobia

Dito isso, passa-se, agora, a analisar, com mais atenção, os enquadramentos sociais imputados às mulheres negras, com foco específico naquelas mulheres que rompem drasticamente com o continuísmo do sistema sexo/gênero: as mulheres negras que vivem em transitividade de gênero, as mulheres negras trans. O conceito de “imagens de controle”, desenvolvido pelas feministas negras Winnie Bueno (2020) e Patricia Hill Collins (2019), associado, em um primeiro momento, às mulheres negras cisgêneras, é um instrumento de análise que pode ser ampliando e tensionado, a fim de capturar, em seu seio organizacional, as experiências de mulheres negras trans e travestis pretas. Assim, com base na abordagem teórica

¹⁰ “Pessoas intersexo são também chamadas (i) pessoas com traços intersexo; (ii) pessoas com diferenças das características do sexo; (iii) pessoas com desordens do desenvolvimento do sexo (DDS); (iv) pessoas hermafroditas e (v) pessoas com variações congênicas das características sexuais, entre outras. Cada uma dessas terminologias está associada a fontes específicas de caracterizar as variações das características do “sexo” de maneira conforme” (Faustino, 2023, p. 30).

dessas duas autoras, busca-se rearticular suas “imagens de controle” a partir dos saberes e vivências de duas mulheres negras trans: Lavern Cox (2011), atriz estadunidense, com o texto “Vamos falar de outras feminilidades: se não sou uma mulher?”, e Ariane Senna (2021), acadêmica e mestra pela Universidade Federal da Bahia, com sua dissertação “A Solidão da Mulher Trans, Negra e Periférica: uma (auto) etnografia sobre relações socioafetivas em uma sociedade cisheteropatriarcal”.

Imagens de controle, portanto, é uma conjuntura simbólica, ideológica e discursiva a qual, ao criar limitações e precariedades na vida de mulheres negras, produz nestas um processo de frustração de suas subjetividades. Esse grupo social específico passa a adentrar um abismo de linguagem, pois precisa, cotidianamente, ressignificar suas feminilidades ao resistir às narrativas estereotipadas, criadas historicamente para manter essas mulheres em posição de subalternidade (Bueno, 2020).

Bueno (2020), quando explica o funcionamento das imagens de controle, recorre, certamente, ao conceito de interseccionalidade (Crenshaw, 2002). A pensadora entende que as imagens de controle são uma forma de organização semântica do imbricamento entre as opressões referentes a esses eixos, ou seja, as mulheres negras enfrentam um sexismo racializado (ou racismo gendrificado), específico de suas condições corporais, o qual é naturalizado pela manipulação dessas imagens por grupos dominantes, para que possam, ao mesmo tempo, perpetuar padrões de violência e se manterem no poder.

O relato de Cox (2011) traz uma apuração de como a interseccionalidade possui melindres tão sensíveis quando se trata do imbricamento entre gênero e raça, dentro da lógica da transexualidade negra, que as imagens de controle produzidas sobre essas sujeitas vão possuir outros contornos:

Eu recordo de estar numa festa voltada a mulheres trans e os homens que nos desejam. Tinha um cara considerado atraente por mim a quem vi conversando com um monte de garotas asiáticas a noite toda. Eu sorri pra ele algumas vezes e nada. Mais tarde da noite uma daquelas garotas que eu conhecia nos apresentou. Eu brincando disse "Oi, você é uma graça mas você obviamente não me acha atraente." Ele disse "Não, eu acho você muito atraente mas você é intimidante". Eu fiquei fascinada. Ninguém tinha me dito que eu era intimidadora antes. Então eu quis saber o que em mim ele achava intimidante. Ele disse "Bem, você tem um corpo perfeito, é estonteante e provavelmente é maior que eu". Eu fiquei chocada (...) por ele fazer essas assunções sobre meu corpo. Ele era branco. Eu ainda acho isso impressionante. Eu menciono essa história para explicitar as realidades complexas do corpo negro transexual e sua identidade historicamente e como essa história informa como somos vistos e

experienciadxs hoje. (...) Me achar bonita numa cultura em que padrões de beleza feminina brancos ainda são a norma, eu continuo achando desafiador. Me dizem que sou bonita há anos e eu ainda não acreditei realmente em meu coração que eu sou. Eu tenho questões de meus traços serem "femininos o bastante" para alcançar os padrões do meu próprio olhar crítico duro bem como das percepções de outrxs. (...) Conforme eu fui evoluindo e crescendo eu percebi que passar e beleza não têm nada a ver uma com o outro. Mas nas muitas vezes que tenho contemplado a cirurgia de feminização facial (CFF) [FFS, facial feminization surgery], eu estou entristecida em confessar mas parte de meus desejos de parecer mais "bonita", mais feminina eram para parecer mais branca. Eu estou começando a chorar enquanto escrevo isso. É duro admitir mesmo para mim mesma esse grau intenso de auto-ódio centrado em minha raça. (...) Mas o tipo de desvalorização da mulheridade negra que me faria não abraçar minha própria beleza é o legado que fez com que o corpo negro feminino fosse o lugar de tanta exploração. Essa história misturada à história do explorador mito do pênis do homem negro são as histórias marcadas e transgredidas pela realidade do meu corpo. (...) Vocês me amam e me concebem como a mulher negra que sou? Minha identidade trans não me torna nem um pouco menos negra. (Cox, 2011, p. 2-3).

Como se pode ver, sua mulheridade ocupa um lugar de instabilidade não só porque rompe com os padrões eurocêtricos do binarismo de gênero fundados no determinismo biológico; o racismo que recai sobre seu corpo é um regime cujo íntimo de suas capacidades destrutivas é organizar ideias estigmatizantes em torno da sexualidade e da identidade de gênero de homens e mulheres negros, com suas devidas especificidades (Cox, 2011). O texto de Cox somado ao trabalho de Snorton promovem, juntos, um projeto político de complexificação do conceito de interseccionalidade, no intuito de dá-lo mais profundidade e camadas de compreensão a partir do ponto de vista negro transgênero.

Então, apenas para sustentar com mais vigor a refinada bricolagem das relações de poder traduzida pela atriz, apresentam-se, a seguir, alguns dados retirados do “Dossiê - Assassinatos e Violências contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2023”, da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), os quais corroboram a realidade de extrema precariedade de mulheres negras trans neste país: em 2023, ao menos 72% das vítimas trans assassinadas eram negras; sendo que, entre 2017 e 2023, o número médio de assassinatos de pessoas trans negras é de 78,7%, enquanto que esse mesmo índice cai para 21,1% quando em relação às pessoas trans brancas. O dossiê complementa os dados quantitativos com a importante observação de que são as mulheres negras trans as com menor escolaridade, menor acesso ao mercado formal de trabalho e às políticas públicas, além de serem também elas a maioria na

prostituição de rua, sendo justamente estas trabalhadoras as que possuem os maiores índices de violência e assassinatos (Benevides, 2024).

Senna (2021), por sua vez, ao fazer uso da metodologia de autoetnografia em seu texto final de mestrado, absorve todo esse contexto em que se encontram as mulheridades negras transgêneras e o analisa sob o manto da “solidude”. Segundo a autora, a solidão não está só associada apenas à conjugalidade ou ao trato sexual e romântico, mas a toda uma dimensão social ampla que exclui e marginaliza essas sujeitas e as impede de tecer relações interpessoais saudáveis. Assim como Cox (2011) apontou, o gênero-dissidente racializado dessas mulheres provoca imagens e sentidos sociais os quais confrontam desde a menor troca afetiva casual, passando pela destruição da autoestima, até o impedimento de acesso a serviços do Estado. As mulheres negras trans têm de lutar contra imagens de controle no nível estrutural/histórico, cotidiano e afetivo.

Diante do diálogo entre Cox (2011) e Senna (2021), não se pode deixar de apontar, então, como primeira imagem de controle sobre as mulheres negras trans: **“o traveco¹¹ que se odeia”**. Já existe sobre as mulheres negras cisgêneras a força da imagem da “mammy”, aquela trabalhadora doméstica submissa à família branca, que despe todo seu amor, cuidado e atenção para os outros e nunca para si mesma, além disso ela é retratada como uma mulher desprovida de beleza, fora dos padrões sociais, e que nunca possui família, amigos ou marido por perto; ela é a maior representante da transitividade racial em direção à brancura, pois é sempre simbolizada como subserviente às necessidades das pessoas brancas (Bueno, 2020).

Então, quando a mulheridade negra se corporifica em transgeneridade, interpõem-se outras facetas sobre essa expectativa social de auto-ódio por parte desse grupo social. As mulheres trans e travestis lidam corriqueiramente com o discurso das “pessoas que vivem no corpo errado”, propagado pelas mídias e pelas ciências médicas como um protocolo discursivo para a assimilação desses corpos desviantes na sociedade, entretanto esse discurso relega às mulheres trans uma busca incessante por uma feminilidade hegemônica (Queiroz, 2019) e, como visto por Cox (2011), no caso das mulheres negras trans, essa pressão é mais intensa quando se entende o teor racial dessa feminilidade. Espera-se da “travesti que se odeia” uma busca constante ao papel estereotipado da submissão, doçura e pureza da mulher branca cisgênera

A segunda imagem que Senna (2021) escancara é: **“o travesti vagabundo que se prostitui”**. Bueno (2020), ao articular o pensamento de Hill Collins, aponta como imagem de

¹¹ Termo pejorativo para se referir às travestis. Utilizado, no trecho acima, de forma irônica para tecer crítica e denúncia às imagens de controle impostas às transfeminilidades.

controle a figura da “jezebel”, cujo objetivo foi justificar a exploração sexual contra as mulheres negras na escravidão. É a representação da mulher negra insaciável, lasciva, pervertida, com sexualidade agressiva, que precisa ser domada, um contraponto à doçura, elegância e sensibilidade das mulheres brancas.

As mulheres negras que são trans, por sua vez, vão ser apartadas da narrativa sobre “amor” por serem vistas como promíscuas, principalmente devido a sua extensa posicionalidade social dentro da economia da prostituição. É muito comum essas mulheres trans serem interpeladas no espaço público enquanto prostitutas, mesmo que não sejam; a imagem da travesti puta é muito forte no imaginário social e, quando associada ao fator racismo, acaba por produzir sentidos e sentimentos sociais de periculosidade.

A mídia punitivista é uma das principais tecnologias de criminalização da identidade travesti. Até mesmo quando são as vítimas dos crimes, as narrativas criadas pelos veículos de comunicação invocam imagens as quais conduzem o imaginário social sobre a existência das perversas criaturas noturnas que adoram busca problemas para si mesmas, seja por causa do vício em drogas ou pelos conflitos internos à prostituição (Queiroz, 2019).

É por conta dessas prisões imagéticas que Senna (2021) demorou a conseguir alugar um imóvel; existia uma política informal do locatário, do síndico e dos vizinhos de suspeição e temor em relação ao seu corpo travesti preto. Ela narra que a cisgeneridade do local tinha um medo constante de que ela pudesse causar algum mal físico ou moral àquele espaço simplesmente por ser quem é.

Diante de tudo isso, reforça-se a tentativa em ampliar e tensionar as correlações entre negritude e transitividade de gênero a partir das contribuições e conceitos do feminismo negro e do transfeminismo. Visa-se pensar a vulnerabilidade de mulheridades-outras que, muitas vezes, são esquecidas, silenciadas e deixadas à solitude dentro das próprias estratégias políticas dos movimentos sociais e das formulações intelectuais de combate às opressões.

Essas produções coletivas racializadas e com recortes generificados articulam não apenas críticas, mas com a tomada de consciência — mediante relacionamento intrincado com as contradições do mundo (Du Bois, 2021; Fanon, 2020) —, também formulam, com seus aprendizados, táticas de transformação social. O desejo por conhecer os fatores e elementos constitutivos do racismo sexista (ou do sexismo racista) sempre foi uma constante das mulheridades negras, especialmente por parte das dissidentes no sistema sexo-gênero. Como afirma a escritora lésbica negra caribenha-estadunidense Audre Lorde (s.d.): “Fomos educadas para respeitar mais ao medo do que a nossa necessidade de linguagem e definição, mas se esperamos em silêncio que chegue a coragem, o peso do silêncio vai nos afogar”.

Em contraposição aos desejos nocivos do “projeto de humanidade” da branquitude — que exige uma negritude amansada, alienada e fragilizada, sempre disposta a agradar e a servir a brancura — a população negra permaneceu inventiva, a fim de construir aquilombamentos epistemológicos que colocam o racismo contra a parede e negam viver sob suas políticas de morte (Davis, 2016).

Com frequência, os poderes mistificadores do racismo emanam de sua lógica irracional e confusa. De acordo com a ideologia dominante, a população negra era supostamente incapaz de progressos intelectuais. Afinal, essas pessoas haviam sido propriedade, naturalmente inferiores quando comparadas ao epítome branco da humanidade. Mas, se fossem realmente inferiores em termos biológicos, as pessoas negras nunca teriam manifestado desejo nem capacidade de adquirir conhecimento. Portanto, não teria sido necessário proibi-las de aprender. Na realidade, é claro, **a população negra sempre demonstrou uma impaciência feroz no que se refere à aquisição de educação** (Davis, 2016, p. 109, grifo meu).

Essa busca por conhecimento, por parte da população negra, não está apenas em desvendar a colonialidade do poder e em denunciar as mentiras do universalismo da branquitude; em colocar a História de ponta-cabeça, mas, também, em preencher certas lacunas históricas e em promover outras historiografias da negritude que não sejam apenas sobre o terror branco. Como já foi visto, uma análise crítica da história colonial e moderna desmistifica o trunfo da civilidade e coloca, no lugar, as tecnologias de morte, o massacre e os instrumentos violentos que o pensamento europeu branco deixou embaixo do tapete iluminista e racionalista. Embora, como já bem explorado anteriormente, essa seja uma tática de reescrita importante e necessária, que modifica a situacionalidade das pessoas negras nas intrincadas relações de poder raciais, ela se mostra ainda insuficiente. Apontar os crimes inumanos da Europa e de suas instituições brancas, por mais que posicione as pessoas negras enquanto sujeitas na Modernidade, ainda, assim, as aprisiona aos desígnios brancos, ainda as compreende e as significa dentro de um rastro sangrento colonial, pois, mais uma vez, relega os fios da história à Europa e a sua herança. Apegar-se apenas à negatividade da colonização, à violência perpetrada contra os colonos, impede que se perceba os movimentos de resistência também constituintes da Modernidade. Será, então, que realmente a figura negra está encerrada, aprisionada e condenada à história colonial? Será que não há, no conceito “negro” moderno, nada que extrapole seus sentidos para além da economia escravocrata e da imagem primordial de propriedade, coisificação e animalização?

3.4 O trans-atlântico negro

O cientista social brasileiro Osmundo Pinho (2021), em seu livro “Cativeiro: antinegitude e ancestralidade”, traz uma outra perspectiva para o “negro das/nas colônias”. Ele demonstra que o conhecimento centrado na escravidão “(...) põe relevo sobre a despossessão, a violência, o apagamento, o terror e o genocídio como categorias que nos permitiriam lidar com o mundo antinegro de forma crítica” (Pinho, 2021, p. 67). Entretanto, quando se busca a africanidade — as marcas de África nas Américas — seja na língua, seja na comida, na religião, na dança, ou na música, pode-se ampliar os horizontes materiais e subjetivos da negritude. Esta não é só constituída por uma interpretação denunciativa do genocídio e da desumanização, mas também de sua geografia e de suas culturas originárias (Pinho, 2021).

Assim, o conhecimento desenvolvido pelo pensador rejeita qualquer atribuição de vazio ao negro, mesmo que sua abstração e fungibilidade, no colonialismo, tenham sido os desejos regentes das políticas implementadas pela brancura. Ele se nega a enquadrar a negritude ao que fizeram dela; há respiros e há revoltas frente ao poder. Há África no negro e há o que o negro fez de suas africanidades. Frente à fungibilidade de seus corpos e à cisão de suas almas, o autor ensina que sempre existiu a construção diária de subjetividade na negritude através de seus vínculos com a África (Pinho, 2021).

Com vistas a complementar seu pensamento, ele tece sua teoria em um diálogo com a professora e ativista brasileira Lélia Gonzales (1988), mais especificamente com seu conceito de “América”, o qual reflete uma oposição à História, contada pelo ponto de vista europeu. Gonzales, a partir dessa nomeação, visa trazer ao centro do continente “América” sua carga africana, escura, diversa e rebelde. Ela faz tal jogo linguístico para demonstrar que, sob o manto das lógicas dominadoras, sempre subsistiram vontades por libertação e por autonomia na experiência política desse continente, vontades essas que se revoltam contra toda uma visão de pensar e viver o mundo (Pinho, 2021; Pires, 2020).

Os quilombos, por exemplo, especialmente o mais famoso Quilombo de Palmares, dentro dessa ressignificação da história moderna, passam a simbolizar uma utopia afrodescendente, já que uma organização social que expressa a competência da fuga, a reabilitação de expressões de liberdade em meio à plantação colonial, uma alternativa viva e pulsante de África na América, em que se priorizam o trabalho livre e o uso coletivo da terra em contraposição à geografia, arquitetura e epistemologia da colonização (Pinho, 2021). “Com

a "reabilitação do quilombo", a utopia afrodescendente passa a incorporar um modelo histórico como referência no passado para a possibilidade de futuro” (Pinho, 2021, p. 58).

A retomada de uma percepção de experiências de liberdade, mesmo em meio às guerras e à exploração colonial, não apenas soma novos elementos a uma composição ontológica da negritude, como também permite à população negra descendente dos horrores modernos vislumbrar horizontes e caminhos para um futuro mais digno, um futuro que se depare com a vivacidade e não com a mortalidade. Há futuros possíveis às famílias, às agrupações e aos afetos negros porque houve ancestralidades que desafiaram suas circunstâncias; ancestralidades imaginativas e criativas as quais compõem

(...) uma estratégia mais ampla de refundação das bases interpretativas do presente que dê lugar a uma perspectiva sobre o passado nacional e sobre **o lugar do negro nesse passado**, que fundamentalmente é uma capacidade insurgente de crítica e de superação da opressão e da desigualdade. O que aponto é **a constante referência à África como elemento central dessa disposição, como uma estratégia efetiva de negação da escravidão**, que negava à pessoa do negro o seu reconhecimento, ou seja, **trata-se da negação da negação** (Pinho, 2021, p. 59, grifo meu).

Categorias como “Atlântico Negro” e “Diáspora Africana” auxiliam no fomento a uma análise mais mobilizadora desse outro lado da história colonial, pois apresentam o caráter local e universal da revolta dos escravizados; a formação de “cidades negras” e suas disputas internas com o governo estatal branco; e o fluxo de ideias, linguagens, símbolos e religiosidades junto ao fluxo de pessoas no tráfico continental. Enfim, os dois conceitos pensados lado a lado perturbam a noção racial eurocêntrica de pertencimento cultural e territorial, porque apontam um intercâmbio cultural intercontinental, em que o novo, as inventividades e as possibilidades de existência e de manutenção da vida, diante das movimentações escravocratas e de opressão, dão-se, em novas territorialidades, sem perder os passos e pegadas africanas. A movimentação negra de luta pela perpetuação corporal, simbólica e memorial faz repensar a cultura não mais como uma arqueologia, algo estático, pronto, pré-determinado, a qual o povo negro deve retornar para usufruí-la. Pelo contrário, o trânsito atlântico, embora forçado, foi percurso de mescla e sincretismo; portanto a cultura é uma constante reinvenção, uma produção. Há um oceano de diálogo cultural entre América e África que a Modernidade europeia, limitada por seus conceitos localizados (de falsa pretensão universalista), não consegue apreender (Duarte *et al*, 2016).

Passa a existir lado a lado à força destrutiva do colonizador um movimento paralelo e complexo de contínuo intercâmbio cultural e organizacional constituído pelo povo negro, assim a conexão entre dois continentes explorados faz dessa rota oceânica tortuosa e múltipla uma força histórica desterritorializante, contra-fronteiriça; praticamente uma resposta transatlântica e afrofuturista¹² à literatura colonial da divisão do mundo racializada de Bernier (1684; 2001). Pensar o “Atlântico Negro” junto à “Diáspora Africana” é compreender que ambos expropriad as identidades de qualquer essencialismo moderno e as colocam no lugar de criatividade contínua, retiram a força dos nacionalismos homogeneizantes, dos territórios fechados e da construção de um “Outro” totalmente separado e, então, frutifica, por meio da dispersão, a diversidade cultural em permanente estado de redescoberta. O colonialismo, mesmo com todas suas engrenagens modernas de totalização, é incapaz de relegar ao esquecimento todo aprendizado produzido pela rebeldia negra (Duarte *et al*, 2016).

Esse repensar da Modernidade — não a partir de suas caravelas racionalizantes terra à dentro — mas a partir de suas tensões internas, especialmente com um ponto de vista positivo e construtivo em relação à negritude, é uma forma de liberar o poder de suas ficções de dominação; é uma forma de fissurar a economia de violência imposta pela colonização. Essa violência, com seu gerenciamento interno de cunho ético e também estético, ao gestar o atual design global de desigualdades e assimetrias (colonialidade), concentra em muitos o sofrimento e gera sobre os poucos, que se regozijam com sua proeminência, um “lucro humanístico”. Assim, as capacidades e feitos (re)inventivos da população negra, em meio à diáspora, podem ser encarados enquanto fortes componentes históricos de rearranjo e de redistribuição dessa mesma violência. Tal redistribuição não precisaria ser feita apenas de revoluções paradigmáticas, nas quais, muitas vezes, são utilizados os mesmos instrumentos de extermínio disponibilizados pela metrópole. A cultura dançante da negritude — pois sempre em movimentação e em constante gambiarra e improviso — também é capaz de produzir quebras às estruturas político-culturais rígidas da Modernidade. Rompe-se com a hipótese de uma plenitude ontológica europeia, calcada nos horizontes raciais biologizantes, ao mesmo tempo em que se nutre do transitar, do trupicar, do transformar e da inconformidade, ou seja, das cisões e estilhaços formadores do “eu”, para que, desde o cativeiro, possa-se vislumbrar novos mundos e novas relações (Quijano, 2005; Mombaça, 2021, s.d.).

¹² “O termo busca descrever as criações artísticas que, por meio da ficção científica, inventam outros futuros para as populações negras (...) Em tempos mais recentes o movimento afrofuturista continua se manifestando em diferentes áreas, assumindo a importância da criação de um novo imaginário — e de uma nova estética —, que ofereça à comunidade africana e diaspórica a plena possibilidade de existir para além da ontológica violência branca” (Burocco, 2019, p. 50).

Como se pode ver, o fluxo e o trânsito, em suas formas intercontinentais e intergênero, são componentes modernos da negritude e da própria reescritura da raça. A fixidez identitária juntamente à fixidez geográfica, requeridas desde os primórdios do sistema racial para a produção ontológica da negritude enquanto mercadoria fungível, passam a ser contestadas pelas populações negras em suas estratégias de sobrevivência. Quando a negritude retira o véu colonial, ela pode arejar novos entendimentos sobre as dinâmicas de dor e sofrimento intrínsecas às relações de poder raciais. Então, após as devidas redistribuições de violência, o vazio ontológico despejado sobre a história negra que requer a transição forçada rumo à branquitude passa a ser reconsiderado quando essa transitividade é rearranjada rumo à África, rumo à ancestralidade que pressente outros futuros de vida.

Um exemplo de produção de fuga, liberdade, a partir da reconfiguração do poder, dentro do reino da linguagem, é a criação do “pajubá”: “amapô”, “ocó”, “picumã”, “alibã”, “erê”, “guanto” e “mona” — palavras da língua daquelas que desvelam e vivem o trânsito de gênero: bichas e travestis, principalmente prostitutas e negras. O pajubá é oriundo de uma mistura entre a língua portuguesa e as distintas línguas de África, como o *iorubá* e o *kimbundô*, as quais também foram traficadas para o Brasil. Alguns desses vocábulos se perpetuaram em terras amefricanas devido aos diversos usos dentro de religiosidades de matriz africana, como Umbanda e Candomblé. Estas, diferentemente das religiões cristãs, cuja origem branca requer essencialismo identitário, são reconhecidas por incluir em suas dogmáticas e por proporcionar afeto em suas práticas a pessoas dissidentes do regime de gênero. Com o tempo, o aprendizado desse linguajar afrobrasileiro por parte, especialmente, das transfeminilidades negras passou a compor redes de estratégia de sobrevivência nas cidades (Pinho, 2021; Pires, 2020; Rodrigues; Andrade, 2023). O pajubá, então,

(...) foi criado, utilizado e aperfeiçoado nas ruas, local de sobrevivência e ganha-pão durante longos tempos para a população transexual e travesti. A comunidade T é a grande curadora desta linguagem, utilizada como um código de segurança, mesclando referências das religiões, da cultura pop, da seara musical e cinema, para possibilitar a vida em um ambiente tão hostil que se fez essencial que os comuns não entendessem o que a comunidade falava (Rodrigues; Andrade, 2023, p. 6).

A necessidade das mulheridades trans em falar uma língua desconhecida pelo mundo patriarcal branco brasileiro, principalmente dentro da economia da prostituição, onde são relegadas, é uma necessidade de proteção (Rodrigues; Andrade, 2023). É uma forma de aquilombamento transviado, de fortalecimento interno frente às intempéries da urbe:

exotificação, fetichismo, expulsão do mercado de trabalho formal, expulsão dos dispositivos de defesa estatais, violência masculina e policial, e assassinatos com requintes de crueldade (Benevides, 2024; Cox, 2011; Nascimento, 2021; Senna, 2021). O pajubá concentra, em sua gramática informal e fugidia, o trânsito atlântico, o fluxo cultural, a diáspora negra, a imposição da fungibilidade racial + a experiência de fugitividade de gênero, a transitividade moderna em plena Modernidade taxonômica, é um “beijo de língua” entre raça e gênero,

(...) é alegria camuflada de uma população que corre incansavelmente atrás do seu sustento, é dialética eufórica, é ciência transviada, é grito de guerra para guerreiros de uma luta quase inglória (...) O Pajubá é norte de conhecimento, de amor, de descontração, de intuição e, principalmente, de luta (Rodrigues; Andrade, 2023, p. 6).

As criações de fuga/liberdade das transfeminilidades negras, muitas vezes, acabam sendo esquecidas ou apartadas das narrativas mais hegemônicas pronunciadas pela maioria do povo negro rumo à autonomia e à consciência de si. O pajubá negro, brasileiro, esquivo e debochado dessas sujeitas é um desejo sonoro — físico embora furtivo — de romper com a linguagem importada e dominadora da metrópole, a língua da conquista. O pajubá, por sempre estar em transição mesmo sem perder suas marcas ancestrais, é uma revanche à institucionalização obrigatória do português colonial; ele se orgulha de ser um fora da lei, de ser a fraude do continuísmo discursivo pau-homem-misógino requerido pela cisgeneridade. A angústia do mundo branco em se perder, em não entender, em não apreender, em ser apenas mais uma *Neide*¹³ frente às comunicações em pajubá é uma vingança (Araújo, 2018; Bourcier, 2022; Butler, 2008; Hooks, 2008; Rodrigues; Andrade, 2023)! É a vez da negritude ironizar a tão dita irônica e hipócrita história do racismo, conforme bem demonstrado no trecho abaixo — retirado do artigo “Linguagem: Ensinar novas paisagens/novas linguagens”, de autoria da professora e ativista feminista negra estadunidense bell hooks —, o qual resume, com maestria, a força da branquitude em querer não só dominar a mente e o espírito, mas também a boca, a saliva, o som, o sibilar e a escuta das pessoas negras:

Quando imagino o terror de africanos a bordo de navios negreiros, em conjunto para leilões, habitando a desconhecida arquitetura das plantações, eu considero que esse terror se estende além do medo da punição, que isso consiste também na angústia de ouvir uma língua que eles não poderiam compreender (Hooks, 2008, p. 858-859).

¹³ Termo em pajubá que significa “bicha burra”.

Talvez o pajubá seja uma possibilidade de “Pretuguês”, como cunhou a já citada professora Lélia Gonzales (1984). Esta diz que o discurso do poder branco cria a ideia de que nas terras brasileiras se fala português, a língua de ascendência europeia, proveniente dos “vanguardistas da civilização”, porém isso tudo também não passa de mera comprovação do mito eurocêntrico. Gonzales (1984) demonstra que, mais uma vez, a negritude deu o *truque*¹⁴ nas regras autoritárias da branquitude; o povo negro, sutilmente, sobrevive nos sons, no eco, na criatividade do barulho. A fala típica brasileira “que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora” (Gonzales, 1984, p. 238) é fonética inventiva; sonoridades que vivem em comunhão às origens africanas — o tal do pretuguês (Gonzales, 1984).

Diante dessas criações de linguagem e, por conseguinte, de fuga, desenvolvidas pelas negritudes trans, mostra-se, mais uma vez, que suas contribuições à história de libertação, movimentação e criatividade da população negra são inúmeras. Por mais que se vejam nas periferias das narrativas produzidas pelo movimento negro, pelo feminismo e, até mesmo, pelo próprio transfeminismo — devido ao casamento entre cisgeneridade e branquitude recair sobre todas as pessoas —, na verdade, suas mutabilidades corporais, que envolvem símbolos, trejeitos, medicamentos, esconderijos e falas, estão no centro da luta antirracista e antimisoginia (Araújo, 2018; Bourcier, 2022; Butler, 2008; Hall, 2016; Vergueiro, 2016). É uma parte da história das mulheridades negras pouco comentada e discutida; é tempo de *desaquendar*¹⁵ os segredos mais sórdidos, pecaminosos e criminosos das transexuais e travestis negras: a habilidade de criar e de se inventar — o “Atlântico Negro” das esquinas, a “Diáspora Africana” de silicone.

A pedagoga brasileira e afrotransfeminista Maria Clara Araújo (2018), em uma entrevista, intitulada “Afrotransfeminismo: travestilizando o movimento negro e racializando o transfeminismo”, que fez com outra mulher trans negra brasileira, a Deputada Federal Erika Hilton (Partido Socialismo e Liberdade/SP), apresenta a urgência tanto das mulheridades trans brancas em se aprofundar nas questões raciais quanto da negritude cisgênera em conhecer o componente transgênero da história racial. Os trechos abaixo, transcritos por Araújo, demonstram, de forma breve, alguns pensamentos da Deputada Hilton sobre o assunto:

¹⁴ Termo em pajubá que se refere a técnicas e estratégias para enganar e ludibriar alguém.

¹⁵ Termo em pajubá que significa “soltar”, “largar”, “abandonar”, “liberar”.

Hilton considera extremamente complicado e transfóbico apagar a questão estética, afetuosa, do trabalho, e da escola para as pessoas transvestigeneres¹⁶. Para ela, é nos assassinar, apagar nossas identidades, é nos renegar dos quilombos. **“Quando uma mulher negra não aceita uma fala de uma travesti negra, quando um homem negro desconsidera uma travesti negra, é bater a porta do quilombo”** (sic), afirmou Hilton (...) É por isso que, para ela, então, **é necessário existir um processo pedagógico onde os indivíduos reconheçam que sofrer com uma opressão não isenta de corroborar para outras** (Araújo, 2018, grifo meu).

O processo pedagógico de compreender as complexas encruzilhadas entre os diferentes regimes de opressão, pautado por Hilton, dialoga com o que Davis (2016) e Lorde (s.d.) já haviam dito sobre a coragem da população negra, apesar de todas as mazelas estruturais, em buscar conhecimento para dissolver o véu do racismo (Du Bois, 2021). Esse entendimento da colonialidade que assola o mundo possibilita revelar as falcatruas, mentiras e horrores constitutivos da Modernidade branca, mas também as histórias soterradas pelo universalismo europeu sobre a criação de espaços e momentos, ainda que, algumas vezes, perecíveis, de liberdade negra, as quais relatam a versão retinta da mesma Modernidade (Duarte *et al*, 2016; Dussel, 1993; Quijano, 2005; Brasileiro, 2021).

Entretanto, como se sabe, aquelas que transicionam no gênero, em especial as feminilidades negras, mediadas pela busca incessante por essas libertações, ainda que efêmeras, continuam a dobrar as “verdades” impostas e qualquer intenção por certezas. Entendidas de suas transitividades, seja de resgate ancestral, seja de desvelamento dos funcionamentos do gênero, as transfeminilidades negras, com suas línguas estranhas, cantam contradições e bagunças, encantam outras lógicas sobre a vida e a morte, nada é estático, tudo flui no atlântico de seus corpos; tem-se um jorro de possibilidades para uma vida mais vivível (Butler, 2008; Snorton, 2017).

3.5 Pobre Bernier... não previu o tsunami negro trans e feminino!

A pesquisadora e ativista brasileira não binária negra, Jefie Oliveira (2023), em sua dissertação de mestrado, chamada “Como matar aquilo que não morre?": A multidimensionalidade da morte como uma proposta de reinterpretação do morrer de pessoas

¹⁶ Termo popular entre a população trans para se referir ao conjunto plural e multidimensional dessa comunidade; agrupam-se as terminologias “trans”, “travesti” e “transgênero” em uma única palavra. Foi cunhado pela Deputada Federal Erika Hilton e pela ativista Indianarae Siqueira.

trans no Brasil”, demonstra preocupação em investigar as explosões de sentidos, sensações e significados — na interface fisiológico-cultural — envolvidos nas mortes trans. Diante dos corpos que transicionam e renegam a natureza corrupta e poluída da cisgeneridade (que é primordialmente branca), os conhecimentos e as produções epistemológicas negras ganham novos contornos, novos intercruzamentos e, portanto, novas dimensões. Oliveira (2023), em sua pesquisa com arquivos, retrata que muitos assassinatos de mulheres trans acontecem de forma brutal, com a morte do corpo em termos de mutilação e destruição máxima do físico, principalmente das partes relacionadas à “farsa de gênero”, como seios, genitália e rosto; o desejo por trás da morte não está só em findar um corpo, mas em exterminá-lo, em desprezar todo conjunto material de desnaturalização do gênero. Além disso, quando muitas morrem pelo corpo, toda uma institucionalidade colonial as mata novamente no campo simbólico, discursivo e memorial; o jornalismo denuncia suas mortes tratando-as no masculino, desrespeitando suas identidades de gênero femininas, e o judiciário lhes nega o direito póstumo ao nome social¹⁷ reconhecido por familiares e amigos (Oliveira, 2023). A branquitude e a cisgeneridade não apenas roubam o espírito e a consciência de pessoas racializadas e desviantes do gênero, esses regimes visam, de maneira capilarizada, apagar os passos e pegadas deixadas por essas vidas, por essa coletividade propensa a sonhos e projetos, por essas memórias transitórias. O que elas mais querem é a população negra se odiando, mas apaixonada pelos brancos, e a população trans escondida, mas com as tripas expostas.

A descrição das aventuras de Bernier (1684; 2001), principalmente a partir de uma hierarquia racial das feminilidades através da tecnologia “beleza”, revela indícios não apenas do que se conhece como “racismo científico do século XIX”, mas também de uma imanente globalização do que se pode entender como “racismo sexista e cisnormativo”. Mais do que Rubiés e Stuurman apontaram, Bernier (1684; 2001) já revela, em seus escritos, indícios de uma guerra mundial permanente, seja contra as pessoas negras, cuja luta é uma recusa a transicionar em direção às arbitrariedades da mentalidade branca masculina — **“Entre os negros da África, também vi algumas mulheres muito bonitas que não tinham lábios grossos e narizes atarracados”** (Bernier, 2001, p. 249) —, seja contra as pessoas dissidentes no gênero, que usaram das hierarquias raciais de feminilidade e masculinidade para descortinar as arbitrariedades do corpo cisgênero — **“Entre os negros da África, também vi algumas mulheres muito bonitas (...) que eram de uma beleza surpreendente a ponto de deixarem nas sombras a Vênus do Palazzo Farnese em Roma — com nariz aquilino, boca pequena**

¹⁷ Segundo o Decreto 8.727/2016, é o direito que toda pessoa trans com prenome ainda não retificado em cartório possui de ter seu nome reconhecido e respeitado em instituições da Administração Pública.

(...)” (Bernier, 2001, p. 249). Jefie Oliveira, por meio de um repensar da morte, tece bem como as insinuações exotificadoras, já que coloniais, entre raça e gênero, realizadas por Bernier (1684; 2001), lá no século XVII, desembocam aqui, na transfobia racista e no racismo transfóbico do século XXI:

Há muito tempo, ouvi das que me antecederam, as antigas assim diziam que muitos de nós já nascemos diante uma guerra declarada contra nós antes mesmo de termos nascido. Não entendemos o porquê dessa guerra sendo o motivo da própria guerra. Essa guerra é injusta, as ancestrais diziam, mas que não poderíamos nos dar por vencidos. Precisariamos passar adiante as informações de que um dia tivemos vida. De que um dia sonhamos. De que um dia estivemos andando por esse mundo, ainda que por suas estruturas desmoronadas sobre nós. No intuito de levar essas palavras para frente, nessa guerra, muitas veze, perecemos no caminho. É a forma que os declarantes têm de nos cercear as palavras. Extermínio. Morte. Querem nos obliterar. Mas espere, eu vi uma coisa. Algo um pouco estranho. Eu vi uma amiga morrer mais de uma vez. Eu vi outra amiga dessa amiga morrer uma, duas, três, quatro vezes de forma diferente. Eita! Outra ali, morreu de tantas formas distintas que não consegui mais contar. Como poderia morrer tanto? Quantas vezes podemos morrer? Quantas vezes conseguem nos matar? Por que querem nos fazer morrer tantas vezes assim? **Eu deduzo que querem morrer nossos corpos porque nossos corpos falam. Nossos corpos gritam. Por meio de nossa carne, nós escancaramos a destruição desse mundo e por isso eles não param de nos matar incontáveis vezes, porque não querem que vocês vejam!** (Oliveira, 2023, p. 97, grifo meu).

A vulnerabilidade dos corpos negros e dos corpos trans, especialmente dos corpos trans negros, gritam as inconstâncias de um mito que, para se firmar como natural, originário e óbvio, precisa, constantemente, usar da força político-cultural. Mais que encontrar as falhas e os fracassos ficcionais, essas subjetividades subalternizadas também propõem novos passeios, novas regras, significados e encontros, a fim de outras mitologias/realidades (Brasileiro, 2021). Conforme a artista, escritora, travesti brasileira, macumbeira e psicóloga retinta Castiel Brasileiro (2021), esses outros mundos, para existirem, requerem processos coletivos de cura, de descolonização dos inconscientes. E uma forma amefricana, diaspórica e criativa de curar-se é: 1) ao conhecer a farsa, 2) munir-se do não lugar, da cosmopercepção periférica específica de ser racializado e, então, 3) mergulhar nas profundezas do “Desentendimento”, abandonando-se do

desejo moderno de querer compreender e classificar tudo aquilo que se difere da forma e do modo racial de viver (...) abandono do tempo e espaço linear que funda nosso inconsciente colonial (...) rompimento com a razão, raciocínio, associação racial (...) Então, acredito numa descolonização vital radical, que acontece por meio do Desentendimento, no não saber, na desmaterialização das ferramentas cognitivas que tentam explicar a vida de modo linear, ou seja, racial (...) Porque a faculdade do Entendimento nos serve apenas para entender justamente o porquê de termos sido alfabetizadas/os numa linguagem colonial, porque somos violentadas/os por mitologias religiosas através do fundamentalismo cristão, porque se produz em nós o desejo de esquecimento de nossa ancestralidade, porque nossa ancestralidade continua sendo contada de modo a não nos fazer lembrar de insurgências e fugas, porque é necessário escrever e estetizar sobre a violência racial e a cura do trauma do esquecimento (...) A construção de templos umbandistas, candomblecistas, juremeiros e demais religiões brasileiras de fundamentos indígenas e africanos, tem me ajudado a criar respostas, porque esses são **locais construídos para nos possibilitar – de modo efêmero – experimentarmos-nos insondáveis à raça e aos gêneros**. Porque as giras (celebrações/reuniões religiosas) são momentos onde acessamos uma outra qualidade vital, onde o que experienciamos é justamente a **diluição da linearidade enquanto acessamos/cultuamos outras histórias/memórias de transfiguração da violência racial**. Isso não significa que os centros de macumba são espaços estéreis às interferências da colonialidade, pelo contrário, **esses templos religiosos são respostas a essas violências cotidianas e negociações com quem/aquilo que nos violenta; uma pessoa, uma instituição ou a própria cronologia** (Brasileiro, 2021, p. 65-66, grifo meu).

Brasileiro (2021) propõe uma encruzilhada entre o entendimento e o Desentendimento a ponto de intuir uma outra ética para pensar e viver o mundo colonial: a ética da imprevisibilidade. Esta que, em movimento torpe, descontínuo e transversal, rasga a linearidade, a racionalidade lógica, causalista e continuísta instituída pela Modernidade europeia. Aquela alma negra cindida, sua dupla consciência em constante frustração, a sensação de incompletude, falta e perda, as máscaras brancas apertadas, tudo isso, que é regulamentado pelo pacto do pertencimento branco, volta, nas pesquisas de Castiel Brasileiro (2021), como mistério, questionamento, fuga e contingência, ou seja, volta como libertação, ainda que efêmera. A concepção moderna de raça, presa à temporalidade da linhagem, da herança, da reprodução, da familiaridade, do tráfico, do comércio e da construção nacional (a temporalidade das políticas de morte) é perfurada com outras dimensões temporais, com outras movimentações e elementos sobre os sentidos da vida e da própria morte. Morrer não precisa ser acontecimento de ordem colonial: o fim total, a aniquilação, o horror, o sofrimento, a guerra,

o genocídio, a escravidão, o desaparecimento, o esquecimento, a relevância material e empírica, a separação entre o vivo e o morto. Morrer pode ganhar outra redoma de valores, pode ser o próprio trânsito, a própria passagem, a própria transformação cultural, o próprio encontro, a própria transitividade, o próprio fazer e desfazer, a transformação em outra coisa, para outra natureza, a continuidade eterna da vida, a infinitude de ser parte de um todo. Da fungibilidade, do descarte e da morte em vida, passa-se às inúmeras possibilidades de ser no mundo, em toda sua diversidade, em toda sua transfiguração; morrer é reencontro com a própria transubstancialização da vida. E esta, então, deixa de ser desigualdade na diferença, a natureza hipócrita que reprime e individualiza, para ser multidão em imanente transitividade (Brasileiro, 2021).

O feminismo negro e o transfeminismo, mas principalmente, como percebido, as transfeminilidades negras, alimentam a história da racialidade (racismo) moderna, complexificando-a, a partir de análises sobre a “natureza” do regime de gênero. As interações entre esses dois sistemas, produzidas em teoria, mas especialmente em prática, são capazes de, a um só tempo, destrinchar as artimanhas e armadilhas raciais, assim como constituir novas éticas de existência em meio à fuga e às experiências sutis de coletividade, aprendizagem e liberdade. Nas palavras de Castiel Brasileiro:

(...) cultuamos os caminhos imprevisíveis aos gêneros e às racializações. Caminhos nomeados de **travestilidade, transsexualidade ou negritude**. Cultuamos também o limite dessas nomeações, e cultuamos a malandragem em nos nomear. Conversamos sobre nossas qualidades de misturas e sobre aquilo com que desejamos nos misturar, mesmo com medo. E **cultuamos essas memórias e imagens de transfigurações**, para alimentarmos de coragem (Brasileiro, 2021, p. 90, grifo meu).

A transgeneridade negra feminina é um intercruzamento capaz de desnortear a raça negra de seu horizonte punitivo, rente ao cativo, de sua triste historiografia racial, cujos motores de ignição antecedem o “pobre e inocente” Bernier. Quem diria que as fronteiras mal definidas da escrita de Bernier (1684; 2001) — isto é, nem lá nem cá no que diz respeito ao racismo científico — além de expressarem a arbitrariedade das diferenças raciais fenotípicas, seriam também a antecipação da própria ética criativa, da própria invencionice ainda sem representação, ainda sem forma fixa, ainda em constância. Algo que já vem sendo posto desde o início desta pesquisa e que vale a pena, agora, retomar é que: a ironia, junto ao sangue, ao tempo e à geografia, é um dos maiores elementos coloniais constituintes do dispositivo racial. E adivinha quem, assim como Bernier, sabe muito bem sobre ironia, aventura, linguagem e

invencionice? As transfeminilidades negras. Quem diria que um breve repensar sobre a história racial moderna encontraria como maior contraponto ao ímpeto francês racista o pajubá das *monas*¹⁸.

¹⁸ Termo em pajubá que faz referência às travestis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa surge a partir de um desejo de curiosidade em desvendar o que está por trás das verdades que formam nossos pensamentos, nossos sentimentos e nossas histórias, pessoais e coletivas. Revirar as relações de poder dos regimes racial e de gênero requer coragem e uma certa dose de teimosia; coragem tanto para encarar o espelho narcísico de nossos privilégios quanto para encarar as prisões culturais impostas diante das mais simplórias e banais características físicas de nossos corpos, e teimosia para nunca desistir de expor as arbitrariedades de um mundo inventado à nossa revelia. Existe uma dor inescapável, própria do existir, uma disforia constante em ter de conviver com marcas corporais que já foram previamente calculadas, posicionadas e significadas em nossa sociedade. Autodeterminar-se frente a todo espectro da violência colonial, que, a propósito, está em constante atualização, não é tarefa fácil; entre tentativas e erros, o mundo nos realoca para os mesmos confins da solidão e do auto-ódio. Enquanto escrevia esta dissertação, pensava comigo mesma: há saída? Há esperança? Há um mundo melhor? No final de toda essa trajetória de estudo e escrita, uma pequena ideia se instalou: não importa como será o mundo dos sonhos e das soluções, eu provavelmente não estarei aqui para testemunhá-lo mesmo que ele venha a acontecer, não importa se alguns acreditam ou não em uma extensa revolução paradigmática capaz de envolver história, corpo, memória, sociedade e afetos, a única coisa que importa é permanecermos em constante estado de criatividade e potência, em um fluxo pulsional e desejoso de decifrar, descobrir e prospectar. Se não for por uma ética do desejo em cultivar uma vida em transitividade, em impermanência, por que tudo isso importaria? Para que lutar por títulos, por dinheiro, por reconhecimento, por um status profissional se não podemos sonhar, ou, ao menos, tentar? Aprendo com o movimento negro e com o movimento transfeminista que, apesar das aparentes rígidas relações de poder em que nos imbricados, apesar da aparente fixidez e dureza de nossas identidades, há, ainda, uma ânsia pela mudança, pela transformação. Mesmo nos recônditos do sofrimento estrutural, negritudes implodiram plantações e queimaram senzalas; mesmo nas esquecidas esquinas da ridicularização, travestilidades rasgaram gargantas com suas navalhas e gargalharam diante da fogueira da inquisição. Se a vida branca e cisgênera é inflexível, severa, inescrupulosa, ressentida e frígida, há povo bravo o suficiente para reinventá-la, mesmo que seja em temporalidades e espacialidades paralelas, mesmo que seja em outras dimensões de existência, como os terreiros, os quilombos, os linguajares, as religiosidades e as artes em geral. Assim, não sei nada sobre esperança ou pessimismo, sei apenas sobre tentativas criativas de fazer da vida e da morte inventividades em propulsão.

Tal conclusão só pode ser obtida depois de percorrer uma tortuosa jornada sobre a organização e distribuição da violência no mundo moderno. Ao historicizar, de forma crítica, os antigos caminhos da violência racial, revela-se o mosaico disforme dos imbricados elementos que modelam o racismo moderno: sangue e hereditariedade, território, tempo, natureza e o próprio gênero, por exemplo. A constante (des)organização entre esses e tantos componentes, ao longo da história da Modernidade, mediante disputas em teias de poder, permite que as condições raciais se materializem, performando essências imutáveis, difíceis de escapar. Essa complexa arquitetura do poder racial quando incorporada e (de)(re)formada pela economia capitalista, pela religiosidade cristã e pelos binarismos filosóficos ganha contornos mais concretos, palpáveis, reproduzíveis e, especialmente, inconscientes; mistura-se à propriedade do que é comum, do que é normal, do que é a própria vida.

Assim, quando se reduz esse imenso campo estrutural às práticas e narrativas de um singular personagem, como é o caso de François Bernier, tem-se, então, um campo micropolítico sensorial e perceptivo de estudo que permite desvelar como que vetores multifatoriais trabalham, dentro de uma horda de detalhes, para formar, a um só tempo, uma psiquê, um comportamento e uma interpretação do mundo racistas. Debruçar-se sobre os escritos de Bernier permitiu compreender que, apesar de sua inaugural e precoce empreitada em catalogar o planeta através de categorias raciais, a discriminação racial já era uma lei moderna vigente e eficaz. Tanto o conceito de raça iniciado por Bernier quanto o posterior e robusto conceito científico de raça, implementado no século XIX, são apenas tecnologias gramaticais cuja função primordial é garantir a permanência de relações de superioridade e subalternidade (econômicas, culturais e morais), baseadas em características físicas. Os escritos fronteiros de Bernier traduzem um mundo branco prepotente em enunciar e limitar o “Outro” a qualquer custo, inclusive a custo da própria lógica e dos próprios princípios. Para ser racista, não é necessário seguir uma prescrição ou um manual de receitas, os componentes da raça estão disponíveis para o manejo independente de qualquer critério ou racionalidade. É óbvio que as desigualdades irão se estabelecer dentro de um processo intrincado, complexo e negociável, entretanto o aprisionamento corporal de determinados sujeitos e a liberdade corporativa e subjetiva de outros tantos não é da ordem da razão ou da “natureza das coisas”. A política da economia da violência racial sempre vai buscar salvaguardar os interesses daqueles que possuem as maiores manobras jurídicas, religiosas, filosóficas e bélicas.

A arbitrariedade do regime racial moderno está justamente na possibilidade de negociação dos elementos constitutivos do dispositivo racial para a sobrevivência material, espiritual e memorial das pessoas brancas e para o manuseio e posse da carne e dos desejos das

pessoas negras. O poder da genealogia enquanto metodologia é justamente expurgar a roupagem pobre e unitária de determinado objeto de pesquisa, isto é, quando se analisa a (re)organização dos recursos e as dinâmicas sociais intrínsecas a determinado dispositivo de poder, depara-se não apenas com o revelar das ficções políticas que regulam as capacidades de apreensão e significação das coisas, mas também com o revelar das fissuras e dos canais de resistência criados justamente devido ao ajustamento interno desses dispositivos de poder. A genealogia é metodologia que escancara a contradição inerente a qualquer objeto de estudo das ciências humanas: quando se diz que algo é construído socialmente, quer dizer que ele possui fluência e estabilidade devido ao mosaico de elementos discursivos e materiais que o constituem e o perpetuam, mas também quer dizer que há agência, mesmo que mediada por inúmeras negociações, e, portanto, há possibilidades de ruptura e mudança.

Quando do dispositivo racial, a população negra encontrou no elemento “gênero” — o qual também é regulado por distintas e incoerentes relações de poder — uma tecnologia simbólica, linguística e material de disfarce, de substancialização, de metamorfose e de autodeterminação. “Gênero” serviu como uma ferramenta para uma súbita libertação racial, uma lacuna no ordenamento jurídico da raça, um inconveniente interno à conjuntura do racismo moderno, um explosivo sabiamente utilizado pelas pessoas negras cativas para implodir a tal arquitetura racista que os escravizava. A negritude expulsa do paraíso da humanidade branca — já que ora animalizada e ora tratada como mera mercadoria de importação/exportação, ao não conseguir se materializar nem como homem nem como mulher, de forma plena — encontrou na experiência trans-gênero uma saída, uma tentativa outra de saborear a vida sob outros contornos, outras nuances, outras estratégias.

É o povo negro, aquele feito para a morte, para a substituição, para a falta de personalidade e de subjetividade, para a falta de desejo, para a representação fechada e estereotipada de uma identidade fixa e descartável... é esse povo que vai revirar a história de cabeça para baixo e vai dar outro sentido à vida... é esse povo que vai lançar uma nova tendência ética diante da vida. É o povo negro que, diante de tanta destruição, solidão, quebra de vínculos forçados e de destituição do senso de si... é esse povo o responsável por desvendar o que há por trás do rígido véu da branquitude sobre o mundo: inconstância, impermanência, transitoriedade, fluxo, transitividade, movimento e, principalmente, a capacidade de agenciar imaginações.

Diante disso, tenho pena daqueles que se apegam aos limites de sua identidade e só se permitem pesquisar e vasculhar a historiografia dos dispositivos de poder que apenas lhes atravessam diretamente. Sendo assim, pergunto-lhes: Para que serve uma pesquisa senão para

tirar-lhe de seu lugar de conforto? Para que serve uma pesquisa senão para fazer-lhe investigar o íntimo de seus privilégios e de suas opressões? Para que serve uma pesquisa senão para retomar-lhe o desejo por conhecer a si mesmo através e em comunhão com o outro? Para que serve uma pesquisa senão para retirar-lhe da maçante inércia e lhe colocar em estado de aprendizagem constante, em contínua e errante movimentação epistemológica?

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES, Gerson dos Santos. **Nina Rodrigues, Mendes Correia e as teorias raciais do início do século XX**. 2014. 51fs. Monografia (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Instituto de Humanidade e Letras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira (UNILAB), Ceará.

ANZALDÚA, G. **Borderlands/La Frontera: the new mestiza**. 4ªed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

ARAÚJO, Maria Clara. Afrotransfeminismo: travestilizando o movimento negro e racializando o transfeminismo. Usina de Valores, 25de junho de 2018. Disponível em:<<https://usinadevalores.org.br/afrotransfeminismo-travestilizando-o-movimento-negro-e-o-transfeminismo/>>. Acesso em: 04 abr. 2025.

BENEVIDES, Bruna G. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023** / Bruna G. Benevides. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) – Brasília, DF: Distrito Drag. ANTRA, 2024.

BENTO, Cida. **Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNIER, François. A New Division of the Earth by François Bernier. **History Workshop Journal**, 51, p. 247-250, 2001.

BERNIER, François. **Abrégé de la Philosophie de Gassendi**, Paris, Fayard, 1992.

BERNIER, François. Nouvelle division de la Terre par les differentes Especes ou Races d’hommes qui l’habitent. **Journal des Sçavans**, p. 133-144, 1684.

BOURCIER, Sam. **Queer zones**. São Paulo: Crocodilo, 2022.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Tornar-se Imensurável: o mito Negro Brasileiro e as estéticas macumbeiras na Clínica da Efemeridade**. 2021. 132fs. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo.

BUENO, Winnie. **Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins**. Porto Alegre: Zouk, 2020.

BUROCCO, Laura. Afrofuturismo e o Devir Negro do Mundo. **Revista Arte & Ensaios**. n. 38, p. 49-59, 2019.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires: Paidós Entornos, 2008.

CABECINHAS, R. **Preto e Branco: A naturalização da discriminação racial**. Porto: Campo das Letras, 2007.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero**: uma perspectiva global. São Paulo: nVersos, 2015.

COULORIS, G. Daniela. Ideologia, dominação e discurso de gênero: reflexões possíveis sobre a discriminação da vítima em processos de judiciais de estupro. **Mneme – Revista de Humanidades**, nº 11, vol. V, jul-set. 2004.

COX, Laverne. Vamos falar de outras feminilidades: se não sou uma mulher?. São Paulo: **Geledés – Instituto da Mulher Negra**. 2011. Disponível em:<<https://www.geledes.org.br/vamos-falar-de-outras-feminilidades-se-nao-sou-uma-mulher/>>.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p.171-1888, 2002.

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

DINIZ, Debora. **Pesquisa ativista, engajada ou militante? [...]**. 5 de set. 2021. Instagram: @debora_d_diniz. Disponível em:<http://www.instagram.com/tv/CTdI9Z_Bi5g/?igsh=dGpwc213MnNzemdm>. Acesso em 10 abr. 2025.

DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. Tradução de Alexandre Boide. Ilustrações de Luciano Feijão. Prefácio de Silvio Luiz de Almeida. São Paulo: Veneta, 2021.

DUARTE, Evandro C. Piza; QUEIROZ, Marcos V.L.; COSTA, Paulo H.A. A hipótese colonial, um diálogo com Michel Foucault: a Modernidade e o Atlântico Negro no centro do debate sobre racismo e sistema penal. **Universitas jus**, v. 27, p. 1, 2016.

DUARTE, Evandro Charles Piza. **Do medo da diferença à liberdade com igualdade**: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus benefícios. 2011. 2 v. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB), Brasília.

DUFRENOY, M. A Precursor of a Modern Anthropology: François Bernier. **Isis** 41 (1):27-29. 1950.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e Eurocentrismo**. In: LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 25-34.

EWARA, Eyo. Attempting Redress: Fungibility, Ethics, and Redressive Practice in the Work of Saidiya Hartman. **Theory & Event**. vol. 25, n. 2, p. 364-391, 2022.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FAUSTINO, Vidda Guzzo. "**Eu sou seu glitch**": ativismo intersexo no Brasil [2006-2021]. 2023. 222 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão, tradução: Raquel Ramallete. 20a edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GONZALES, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92, v. 93, p. 69-82, 1988.

GOSSETT, Thomas. **Race**: The History of an Idea in America. Dallas, TX: Southern Methodist University Press, 1963.

HALBERSTAM, Jack. **Trans***: Uma abordagem curta e curiosa sobre a variabilidade de gênero. Salvador: Editora Devires, 2023.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HAMELIN, David; JAHAN, Sébastien. A formação europeia da raça (séculos XVII-XX): Introdução. **Cahiers d'histoire: revue d'histoire critique**, 146 | 2020, 13-26.

HARTMAN, Saidiya. **Scenes of Subjection**: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America. New York: Oxford University Press, 1997.

HOOKS, bell. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. **Revista Estudos Feministas**. vol. 16, n. 3, p. 857-864.

INFRANCA, Antonino. O Mito da Modernidade. **A Terra é Redonda**, 24 de abril de 2023. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/o-mito-da-modernidade/>>. Acesso em 20 mar. 2025.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Gênero sem essencialismo: feminismo transgênero como crítica do sexo. **Universitas Humanística**, núm. 78, pp. 241-258, 2014.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero**: conceitos e termos. 2. ed. Brasília, DF: [s. n.], 2012.

JESUS, Jaqueline Gomes de; AVELLAR, Nilton Luis Portilho de. Pureza de Sangue e a América Espanhola. In: JESUS, Jaqueline Gomes de. (et al). (Org.). **Ciência e Arte do encontro**: o Rio de braços abertos. Campina Grande: Realize Eventos, 2024, p. 762-775.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação** – Episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.

LAURETIS, T. de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-241.

LAVILLE, C.; DIONNE, J. **A construção do saber**: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas. Porto Alegre: Artmed, 1999.

LEITE JÚNIOR, Jorge. **Nossos corpos também mudam**: a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico. São Paulo: Annablume, 2011.

LOCKE, J. **Dois Tratados Sobre o Governo**. Trad. Julio Fischer. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LORDE, Audre. Textos escolhidos de Audre Lorde. **Difusão Herética Lesbofeminista**, fanzine. s.d.

MATTOS, Alê. Y’a bon banania’ e a influência contínua no estereótipo do negro. **Portal Geledés**, 16 de outubro de 2012. Disponível em:<Y’a bon banania’ e a influência contínua no estereótipo do negro>. Acesso em: 10 abr. 2025.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 80 p, 2018.

MERTON, Robert. Contribuições à teoria do comportamento do grupo de referência. In: **Sociologia - Teoria e Estrutura**. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1949/1968.

METCALFE, Xandra. ‘Why Are We Like This?:’ The Primacy of Transsexuality. In:

GLEESON; O’ROURKE. (Eds.). **Transgender Marxism**. London: Pluto Press, 2021.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOMBAÇA, Jota. **Rumo a uma distribuição de gênero e anticolonial da violência**. Disponível em:
https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuicao_da_vi/19.

MORAES, Marcos Vinicius Malheiros. “Genealogia - Michel Foucault”. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2018.

NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

OLIVEIRA, Jeferson Cardoso (Jefie Oliveira). “**Como matar aquilo que não morre?**”: A multidimensionalidade da morte como uma proposta de reinterpretação do morrer de pessoas trans no Brasil. 2023. 114fs. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB), Brasília.

OTTONICAR, Flávio Gabriel Capinzaiki. A Natureza da Lei da Natureza em Locke. **Problemata - Revista Internacional de Filosofia**. vol. 13, n. 2, p. 26-44, 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

PINHO, Osmundo. **Cativeiro**: Antinegitude e Ancestralidade. Salvador: Segundo Selo. 2021.

PIRES, Thula. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In: BERNARDINO-COSTA, J. (et al). (Org.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica. 2020, p. 285-303.

PRECIADO, P. B. **TESTO JUNKIE**: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

QUEIROZ, Taya Carneiro Silva de. **Trans tá na Moda?**: representação de identidades e pessoas trans no jornalismo de moda. 2019. 179fs. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília (UnB), Brasília.

QUIGGIN, John. John Locke contra a liberdade. **Jacobina**, 12 de setembro de 2020a. Disponível em: < <https://jacobin.com.br/2020/09/john-locke-contra-a-liberdade/>>. Acesso em 12 jan. 2025.

QUIGGIN, John. O caminho da servidão de John Locke. **Jacobina**, 22 de setembro de 2020b. Disponível em: <<https://jacobin.com.br/2020/09/o-caminho-da-servidao-de-john-locke/#:~:text=A%20ideia%20central%20de%20Locke,n%C3%A3o%20%C3%A9%20um%20grande%20problema>>. Acesso em: 12 jan. 2025.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocetrismo e América Latina**. LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

RODRIGUES, Paulo Ricardo Aires; ANDRADE, Karylleila dos Santos. **Pequeno Vocabulário Pajubá Palmense**. São Carlos: Editora Scienza, 2023.

ROVARIS, Tatiana Romero. **O projeto epicurista antiaristotélico de Pierre Gassendi**. 2007. 132fs. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador.

RUBIÉS, Joan-Pau. Race, Climate and Civilization in the Works of François Bernier, **L’Inde Des Lumières**, édité par Marie Fourcade et Ines G. Županov, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 2013.

RUBIN, Gayle. The trouble with trafficking: afterthoughts on ‘The traffic in women. In: **Deviations**: A Gayle Rubin reader, London, Duke University Press, Durham & London, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**/Lilia Moritz Schwarcz. – São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SENNA, Ariane Moreira de. **A solidão da mulher trans, negra e periférica: uma (auto) etnografia sobre relações socioafetivas em uma sociedade cisheteropatriarcal**. 2021. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador.

SHARPE, Jim. A História vista de baixo. In: BURKE, Peter. (Org.). **A escrita da história**. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Ed. Unesp. 1992, p. 39-62.

SILVA, Airton Marques da. **Metodologia da Pesquisa**. Universidade Aberta do Brasil (UAB). 2. Ed. Rev. Fortaleza, CE: Editora UECE, 2015.

SILVA, Roger Luiz Pereira da. **O olhar opositor negro: estratégias afrofuturistas nas colagens digitais de Karina Duarte e Jesso Alves**. 2023. Dissertação (Mestrado em Tecnologia) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná.

SIMÕES, Eduardo. O atomismo epicurista de Pierre Gassendi contra o substancialismo aristotélico e a metafísica de René Descartes. **Revista Perspectiva Filosófica**. vol. 49, n.2, p.190-214, 2022.

SNORTON, C. Riley. **Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity**, Minneapolis, University Of Minnesota Press. 2017.

SOARES RANGEL, P. Apenas uma questão de cor? As teorias raciais dos séculos XIX e XX. **Simbiótica. Revista Eletrônica**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 12–21, 2015.

SOUZA NETO, Mauricio. J. Race: a brief overview. **Academia Letters**, Article 3383, 2021.

STOLKE, Verena. O Enigma das Interseções: classe, “raça, sexo, sexualidade. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, pp. 15-42, 2006.

STUURMAN, S. François Bernier and the invention of racial classification. **History Workshop Journal**, 50, p. 1-21, 2000.

VARTIJA, Devin J. Revisiting Enlightenment Racial Classification: Time and the Question of Human Diversity, **Intellectual History Review** 31, no. 4: 603–625. 2021.

VELLOZO, Júlio César de Oliveira. Sólon descalço: alguns apontamentos sobre marxismo e a história do direito. In: BELLO, E. (et al). (Org.). **Direito e Marxismo: as novas tendências constitucionais da América Latina**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014. p. 63-81.

VERGUEIRO. Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. 2016. 244fs. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador.

VILLADSEN, Kaspar. Tecnologia versus ação: Uma falsa oposição atribuída a Foucault nos estudos organizacionais. **Organizações & Sociedade**. 2014; vol. 21:643-660.

APÊNDICE I

“Uma Nova Divisão da Terra de acordo com as diferentes espécies ou raças de homens” foi publicado em 1684. Bernier nasceu em Anjou. Fez uma viagem de 20 anos pelo Egito, Índia e Pérsia. Embora muitos outros viajantes europeus tenham percebido as diferenças físicas entre os indivíduos de territórios distintos por onde passavam, especialmente as diferentes tonalidades de cor de pele, Bernier foi o primeiro a agrupar esses indivíduos em “raças”. Esse texto em questão pode ser considerado o primeiro a tratar de raça em um sentido moderno para se referir a grupos humanos distintos com cores de pele e outras características físicas semelhantes. Alguns teóricos posteriormente reconhecem a contribuição de Bernier para a classificação da humanidade segundo critérios biológicos.

Até agora, os geógrafos dividiram a Terra apenas em diferentes regiões e países; mas minhas próprias observações da humanidade, durante todas as minhas longas viagens, deram-me a idéia de dividi-la de outra maneira. Embora os homens sejam quase todos diferentes uns dos outros no que diz respeito à forma externa de seus corpos, especialmente seus rostos, dependendo das diferentes áreas do mundo em que vivem, a ponto de as pessoas que viajaram muito poderem frequentemente distinguir infalivelmente uma nação de outra, tenho observado que existem ao todo quatro ou cinco tipos de raça entre eles cujos traços distintivos são tão óbvios que podem servir justificadamente como base de uma nova divisão da Terra.

Entre o primeiro tipo, eu incluo a França, a Espanha, a Inglaterra, a Dinamarca, a Suécia, a Alemanha, a Polônia e, em geral, toda a Europa, exceto uma parte de Moscóvia. A isto pode-se acrescentar uma pequena parte da África, ou seja, dos reinos de Fez, Marrocos, Argel, Túnis e Trípoli até o Nilo; e também uma boa parte da Ásia, como o império do Grande Senhor com o três Arábias, toda a Pérsia, os estados do Grande Mogul, o reino da Golconda, o de Visapore, as Maldivas e uma parte dos reinos de Araucan, Pegu, Siam, Sumatra, Bantan e Borneo. Embora os egípcios, por exemplo, e os indianos sejam muito negros, ou bastante cor de cobre, essa cor é apenas um acidente neles, e vem porque estão constantemente expostos ao sol; para aqueles indivíduos que se cuidam, e que não sejam obrigados a se expor muitas vezes como a classe baixa, não são mais escuros do que muitos espanhóis. É verdade que a maioria dos indianos tem algo muito diferente de nós na forma de seus rostos, e em sua cor que muitas vezes se aproxima do amarelo; mas isso não parece suficiente para torná-los uma espécie à parte, ou então seria necessário fazer o mesmo com os espanhóis, com os alemães, e assim com várias outras nações da Europa.

No segundo tipo, eu coloco toda a África, exceto as áreas costeiras que acabei de mencionar. As seguintes características justificam considerar os africanos um tipo distinto: 1) lábios grossos, narizes atarracados, sendo, portanto, muito pouco aqueles que possuem narizes aquilinos e lábios de espessura moderada; 2) a escuridão que lhes é peculiar e que não é causada pelo sol, como muitos pensam, pois se um casal negro africano for transportado para um país frio, seus filhos serão igualmente negros, assim como todos os seus descendentes até que os homens venham a se casar com mulheres brancas. A causa deve estar na textura peculiar de seus corpos, ou no sêmen ou no sangue, o qual é da mesma cor em qualquer outro lugar; 3) a pele que é oleosa, lisa e polida, exceto nos lugares em que é queimada pelo Sol; 4) três ou quatro fios de barba; 5) os cabelos, que não são propriamente cabelo, mas sim uma espécie de lã, que se aproxima dos cabelos de alguns de nossos cães; e, finalmente, os dentes mais brancos que o mais fino marfim, e a língua, todo o interior de suas bocas e seus lábios que são vermelhos como coral.

O terceiro tipo inclui parte dos reinos de Aracan e Sião, as ilhas de Sumatra e Bornéu, as Filipinas, o Japão, o reino de Pegu, Tonquin, Cochinchina, China, Tartária Chinesa, Geórgia e Moscóvia, Uzbeque, Turquestão, Zaquetay, uma pequena parte da Moscóvia, os pequenos tártaros e turcomanos que vivem ao longo do Eufrates rumo a Alepo. As pessoas de todos esses países são verdadeiramente brancas; mas têm ombros largos, rosto achatado, nariz pequeno e atarracado, olhinhos de porco compridos e profundos, e três fios de barba.

O quarto tipo consiste nos lapões. São homenzinhos baixos, com pernas gordas, ombros grandes, pescoços curtos e rostos um tanto alongados, de aparência assustadora, lembrando a de um urso. Só vi dois deles em Danzig. Mas, de acordo com os retratos que vi e com os relatos que me foram dados por várias pessoas que visitaram aquele país, são animais feios, bebedores desagradáveis de óleo de peixe, o qual consideram melhor do que todos os melhores licores do mundo.

No que diz respeito aos americanos, eles são realmente morenos e têm seus rostos modelados de forma diferente da nossa. Ainda não encontro diferenças suficientemente grandes para fazer deles um tipo peculiar diferente do nosso.

Além disso, na nossa própria Europa, existem normalmente muitas diferenças entre os indivíduos quanto à estatura, à aparência do rosto, à cor e ao cabelo, assim como ocorre, como dito acima, em outras partes do mundo. Por exemplo, os negros do Cabo da Boa Esperança parecem ser de uma espécie diferente daqueles do resto da África. Eles são pequenos, magros, secos, feios, rápidos na corrida, apaixonados por carniça, que comem crua e cujas entranhas eles enrolam em torno de seus braços e pescoço, como se vê aqui às vezes com nossos cães de

açougueiros, para que possam comer quando quiserem; bebem água do mar quando não conseguem outra, e falam uma língua completamente estranha e quase inimitável pelos europeus. Alguns holandeses dizem que eles falam “peru-galo”.

O que tenho observado quanto à beleza das mulheres não é menos diferenciado. Certamente, existem as adoráveis e as feias em todos os lugares. Algumas belezas reais eu pude ver no Egito, que me fizeram lembrar da bela e famosa Cleópatra. Entre os negros da África, também vi algumas mulheres muito bonitas que não tinham lábios grossos e narizes atarracados. Eu encontrei sete ou oito, em vários lugares, que eram de uma beleza surpreendente a ponto de deixarem nas sombras a Vênus do Palazzo Farnese em Roma - com nariz aquilino, boca pequena, lábios de coral, dentes de marfim, grandes olhos brilhantes, feições gentis, seios e tudo mais de total perfeição. Em Moka, vi várias delas completamente nuas, esperando para serem vendidas, e eu posso te dizer, não poderia haver nada mais adorável no mundo para se ver - mas eram extremamente caras porque estavam sendo vendidas a três vezes o preço das outras.

Também vi algumas mulheres muito bonitas nas Índias: elas poderiam ser chamadas de adoráveis marrons. Entre elas estão algumas cuja coloração se inclina apenas ao amarelo bem claro: essas mulheres são muito valorizadas e eu as encontrei muito do meu agrado também. Pois este leve amarelamento é brilhante e cintilante, bem diferente da palidez lívida desagradável de alguém com icterícia. Imagine uma linda jovem filha da França que acaba de contrair icterícia - mas, em vez de seu rosto pálido e doente e de seus olhos amarelados, desbotados e apáticos, pense nela com um rosto saudável, macio e sorridente, com beleza, olhos brilhantes cheios de amor: isso é próximo à ideia que eu quero te passar.

Os Indianos afirmam com razão que não há mulheres bonitas nos países onde a água é ruim e onde a terra não é abundante e fértil. Não há dúvidas de que por lá a alta qualidade da água e dos alimentos contribui muito para a beleza. No entanto, não é universal o caso em que as mulheres serão sempre lindas quando esses dois elementos convergirem. Isso depende, na minha visão, de uma série de outras condições cujo resultado combinado demonstra que a beleza é mais rara e está dispersa em áreas relativamente pequenas. Portanto, não resultaria apenas da água, dos alimentos, da terra e do ar, mas também da natureza do sêmen que deve variar com raças e tipos específicos.

As mulheres no Ganges, em Varanasi, e rio abaixo em direção ao Golfo de Bengala, são geralmente altamente avaliadas. As mulheres do Reino da Caxemira são ainda mais, pois não são apenas brancas como as mulheres na Europa, mas possuem também uma doçura de rosto e uma altura admirável. Da Caxemira, vêm as mulheres da Corte dos Mongóis e aquelas que

todos os Grandes Khans têm sobre seu poderio. Lembro-me que, quando voltávamos desse país, vimos garotinhas sendo carregadas pelas montanhas em mochilas masculinas, recipientes semelhantes a cestos. Embora essas meninas de Laore sejam pardas, como as outras indianas, elas ainda me pareciam mais encantadoras do que todas as outras; suas figuras, bonitas, pequenas e atraentes, e a doçura de seus rostos são muito mais adoráveis que as das mulheres da Caxemira.

As mulheres nativas da Pérsia não poderiam ser chamadas de belas; mas isso não significa que a cidade de Istvahan não esteja cheia de um número infinito de mulheres adoráveis, e também de homens bonitos, graças ao grande número de belas escravas trazidas da Geórgia e da Circássia.

Os turcos também têm muitas mulheres bonitas, porque, além daquelas que são naturais do campo, que não são feias, eles têm aquelas belezas gregas das quais você tantas vezes já ouviu falar e, além disso, uma quantidade prodigiosa de escravos que chegam de Mingrelia, Geórgia e Circássia, onde, na opinião de todos os homens do Levante e de todos Viajantes, as mulheres mais adoráveis do mundo podem ser encontradas. Além disso, em Constantinopla, é proibido aos cristãos e judeus comprar uma escrava da Circássia: elas são reservadas apenas aos turcos. Quando nosso amigo M. le Chevalier Chardin fala sobre elas — e ele já viajou em seu país —, demonstra todo seu encantamento ao afirmar que, de modo geral, todas são lindas, e que, em todas as suas viagens, nunca vira nada tão bonito. Eu não vou dizer qualquer coisa sobre as belezas da Europa, já que você, sem dúvidas, conhece tanto sobre elas quanto eu, ou até mais.