

Colonização, escravidão e racismo: contribuições a uma psicologia brasileira antirracista

**Colonization, slavery and racism: contributions to an anti-
racist Brazilian psychology**

Pedro Henrique Antunes da Costa

Universidade de Brasília (Brasil)

Kíssila Teixeira Mendes

Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil)

Resumo. No artigo, ensaiamos uma interpretação do racismo vinculada à gênese colonial-escravista da particularidade formativa brasileira, almejando contribuir com uma psicologia antirracista. Debruçando-nos no pensamento social marxista brasileiro e latino-americano, analisamos como colonização e escravidão se assentaram na/pela produção de subjetividades que hegemonicamente expressaram (e conformaram) seus próprios fundamentos. Para isso, abordamos a escravidão como necessidade econômica no sistema colonial, transformando o(a) africano(a) negro(a) em coisa, desumanizando-o(a), fetichizando-o(a). Posteriormente, tratamos do permanente afirmar-se negro(a) e humano(a) via rebeliões da senzala. Por fim, apontamos as implicações dessa análise para uma psicologia brasileira antirracista, demonstrando como a apreensão da dimensão subjetiva do racismo significa apreendê-lo em sua concretude, como síntese de múltiplas determinações em nossa gênese constitutiva e formação histórica, evitando subjetivismos, a-historicismos e negação do caráter dialético da realidade.

Palavras-chave: Racismo; Colonização; Subjetividade; Brasil

Abstract. In the article, we outline an interpretation of racism linked to the colonial-slavery genesis of Brazilian particularity, aiming to contribute to an anti-racist psychology. Looking at Brazilian and Latin-American Marxist social thought, we analyze how colonization and slavery were based on producing subjectivities that hegemonically expressed (and shaped) its own foundations. For that, we approach slavery as an economic necessity in colonial system and how it turned black African people into things, dehumanizing and fetishizing them. Subsequently, we deal with the permanent affirmation of being black and human via *senzala* rebellions. Finally, we point out

implications of this analysis for an anti-racist Brazilian psychology, demonstrating how the apprehension of racism's subjective dimension means to apprehend it in its concreteness, a synthesis of multiple determinations in our constitutive genesis and historical formation, avoiding subjectivisms, a-historicisms and denial of reality's dialectical character.

Keywords: Racism; Colonization; Subjectivity; Brazil

Introdução

No artigo, ensaiamos uma interpretação do racismo, em especial de sua dimensão subjetiva, vinculada à gênese colonial-escravista da particularidade formativa brasileira. Analisamos como a colonização (1500-1822) e a escravidão (formalmente até 1888) se espraiaram e assentaram na/pela produção de subjetividades não apenas racializadas - pois, de indivíduos e realidade racializados -, mas que hegemonicamente expressaram (e conformaram) os fundamentos coloniais e escravocratas. Para isso, recorreremos a importantes nomes da historiografia e pensamento social marxista brasileiro e latino-americano e nas apreensões *marxianas*, edificando uma interpretação materialista histórico-dialética sobre nossa produção histórica, enfatizando a *formação subjetiva*.

Sendo a psicologia a ciência parcelar voltada ao conhecimento e abordagem das subjetividades, buscamos, com o presente esforço, traçar apontamentos para a edificação de uma psicologia brasileira e antirracista. Refletir sobre as contribuições da psicologia brasileira na compreensão e superação do racismo requer compreender como este se configura e desenvolve estruturando o modo de produção capitalista (MPC) na particularidade da formação social brasileira. E tal entendimento remonta à análise histórica do processo de desenvolvimento capitalista e reprodução ampliada do capital, que tiveram como corolário a colonização nas Américas, África e Ásia.

Conforme Antonio Carlos Mazzeo (2015, p. 19), a análise da formação social brasileira em seu “processo ontogenético passa, obrigatoriamente, pela discussão sobre as formas produtivas que nela se estruturaram, assim como pelo caráter de sua especificidade superestrutural”. Nesse sentido, destacamos o caráter capitalista da colonização e escravidão, cuja particularidade brasileira consistiu em “*uma formação (social) particular de universalidade capitalista*” (Mazzeo, 2015, p. 71, grifos próprios). Aprofundando, tal caráter capitalista é “dado justamente pelo latifúndio escravista” (p. 77), isto é, por uma estrutura econômica escravocrata que conforma (e é conformada) por uma superestrutura, na qual temos todo um conjunto de produções ideológicas, valorativas, que reflete tal escravidão. Sendo ainda mais taxativos, a

particularidade capitalista brasileira se funda econômica, política, social e culturalmente no escravismo.

No processo de superação do sistema colonial e da “Abolição”, emana o racismo, estruturando nossa sociabilidade (Almeida, 2018) enquanto mecanismo de barragem do(a) negro(a), conforme Clóvis Moura (2019). Tal estruturação pelo racismo se dá objetiva e *subjetivamente*, deitando suas raízes na colonização-escravista, mas não se limitando a ela; o racismo como estruturante da totalidade das relações de produção e forças produtivas, isto é, a “estrutura econômica da sociedade”, bem como da superestrutura “jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (Marx, 2008, p. 47).

É pertinente o lembrete de Frantz Fanon: “[n]as colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é conseqüência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas” (1968, p. 29). A advertência corrobora a própria relação dialética entre estrutura e superestrutura que constitui o movimento e totalidade do real concreto (Marx, 2008). Ao mesmo tempo, serve como rechaço a *marxismos* que são estruturalismos, economicismos mecanicistas e/ou negam ou diminuem a importância da questão étnico-racial em nossa formação. Nisso, reitera o caráter estruturante do racismo no capitalismo dependente brasileiro, de gênese colonial, consubstanciado ao antagonismo de classes (e ao patriarcado).

Nesse sentido, primeiramente abordamos a escravidão como necessidade econômica no sistema colonial (e perdurando além dele) e como essa transformou o(a) africano(a) negro(a) em coisa (mercadoria, propriedade e meio de produção), desumanizando-o. A partir do entendimento da estruturação econômica na grande unidade produtiva e escravidão orientados à exportação, compreendemos como esse processo é subjetivado no/pelo *fetichismo da mercadoria negra*. Posteriormente, tratamos da *negação da negação* do(a) escravizado(a) como coisa, isto é, o permanente afirmar-se *negro e humano*. Para isso, revisitamos sumariamente a produção subjetiva (que não está apartada da objetividade) no seio das rebeliões da senzala e protesto negro na sociedade escravista. Por fim, apontamos as implicações dessa análise para uma psicologia antirracista. Não se trata, pois, de um exercício histórico sobre como a psicologia se produz na particularidade social e histórica brasileira, mas uma contribuição à mesma na análise e apreensão sobre como o seu “objeto” de estudo e intervenção se desenvolve histórica e concretamente. Assim, abordaremos menos a psicologia em si e mais o contexto histórico no qual ela se desenvolve, isto é, a formação social brasileira, o que, dialeticamente, significa também uma abordagem sobre a psicologia, afinal, esta não se desenvolve num vazio histórico, circunscrita ao movimento da realidade. E para concretizar tal movimento,

é necessário buscar os aportes e subsídios “por fora” da psicologia, em outras disciplinas das ciências humanas (sociologia, história, economia política etc.) sintetizadas no chamado pensamento social brasileiro (e, em extensão, latino-americano), formando uma unidade na diversidade, de modo a romper com as fragmentações correntes nas ciências parcelares, da divisão do trabalho acadêmico/científico e da lógica da (hiper)especialização do saber, em face de uma análise totalizante.

Cabe ressaltar, conforme Karl Marx (2008), que o mais complexo fornece as chaves de compreensão do mais simples ou que “as condições da gênese histórica não determinam o ulterior desenvolvimento de uma categoria” (Netto, 2011, p. 49). O racismo em suas manifestações contemporâneas não pode ser resumido à colonização escravocrata, o que, por sua vez, não significa que a análise presente (sincrônica) deva renunciar à análise de sua gênese e desenvolvimento (diacrônica). Orientamo-nos a essa análise diacrônica da produção subjetiva do racismo na particularidade brasileira, remetendo ao período colonial escravista (sua gênese), subsidiando reflexões sobre tais produções em nosso desenvolvimento e contemporaneidade.

O(a) negro(a) como propriedade e mercadoria

Compreender a colonização-escravista e sua dimensão subjetiva numa perspectiva materialista histórico-dialética, requer apreendê-las como processo objetivo: a escravidão como necessidade econômica da empreitada comercial-mercantil colonial, cujo sentido, segundo Caio Prado Jr. (2011), se orientou para fora, ou seja, ao desenvolvimento do MPC na Europa Ocidental e reprodução ampliada do capital. Com esse sentido, erigiu-se a seguinte estrutura colonial: (a) um sistema de grandes unidades produtivas dos colonizadores via roubo de terras e expropriação dos povos originários; (b) monocultura, cujos gêneros alimentícios (mercadorias) estavam condicionados pelas questões climáticas, territoriais, mas, sobretudo, pelos interesses e necessidades de abastecimento e acumulação das economias e países europeus; (c) produção em larga escala de matérias-primas de grande expressão comercial para exportação; e (d) um amplo volume de mão de obra atrelado à abissal exploração. Para dar conta das grandes produção e exportação, oriundas das grandes unidades produtivas monocultoras, temos o grande contingente de mão de obra e exploração possibilitados pela escravidão: o “*trabalho forçado constitui-se numa imperiosidade do processo de acumulação de capital*” (Mazzeo, 2015, p. 74, grifos próprios).

Os alvos desse trabalho escravo foram inicialmente os povos originários e, posteriormente, os(as) africanos(as) tornados(as)

escravos(as)¹. Assim, junto à escravização do(a) negro(a) africano(a), temos sua *coisificação*, e não qualquer coisa, mas coisa-meio orientada à produção de outras mercadorias, à acumulação capitalista e reprodução do capital que na Europa se concentravam. Não por acaso, para Prado Jr., “o escravo negro quer[ia] dizer sobretudo açúcar, algodão, ouro, gêneros que se exportam” (2011, p. 246). Para Eric Williams, “no Caribe, o Açúcar; no continente, o Tabaco e o Algodão” (2011, p. 54) ou “[s]em açúcar não há negros” (p. 59). Segundo Emília Viotti da Costa, ao analisar a expansão cafeeira, “[c]om o café vinha o escravo” (2010, p. 67). Os ouros *branco* (açúcar) e *preto* (café), assim como o ouro propriamente dito e outros metais, produzidos pela *mercadoria negra*.

O(a) negro(a), ao ser escravizado(a), é tornado(a) mercadoria e propriedade do senhor branco. Portanto, destituído(a), espoliado(a) de sua humanidade; é um bem, uma coisa. Eis, aliás, seu dilema, é tudo isso e nada; tudo isso, menos humano(a). A situação da mulher era ainda mais venalizante, pois, “[t]ransformada em objeto de trabalho era, também, objeto de uso sexual do senhor” (Moura, 1988, s/p), numa dupla condição de propriedade e mercadoria: mulher e escravizada; melhor dizendo, uma tripla condição: mulher, negra e escravizada.

Enquanto propriedade, o(a) escravizado(a) expressa a dinâmica societária amoldada na propriedade privada, já manifestada na invasão colonial e posse territorial. E para que ele seja *tornado(a)* propriedade, há de se ter um proprietário a possuí-lo(a): o senhor, branco, colonizador europeu (ou descendente). O(a) negro(a), ao ser escravizado(a) é forjado(a) como meio de produção, numa sociabilidade em que “os meios sociais de produção e subsistência se transformam em propriedade privada” (Marx, 2013, p. 700). Se a propriedade consistia na fonte de direitos políticos, o que dizer do(a) escravizado(a) que não era proprietário(a) nem de si? Ademais, se o trabalho alienado/estranhado no MPC se arvora na/pela propriedade privada, o(a) escravizado-propriedade não apenas é alienado(a), mas, ao ser tornado(a) meio de produção do senhor, é coisificado(a).

Nisso, também é tornado(a) mercadoria, como apontou Marx:

O trabalho nem sempre foi trabalho assalariado, isto é, trabalho livre. O escravo não vendia a sua força de trabalho ao proprietário de escravos, assim como o boi não vende os seus esforços ao camponês. O escravo é vendido, com a sua força de trabalho, de uma vez para sempre, ao seu proprietário. É uma mercadoria que pode passar das mãos de um proprietário para as mãos de um outro. Ele próprio é

¹ Na escravização do(a) africano(a), aliam-se aos elementos supracitados as dificuldades de escravização indígena, obstáculos para conseguir mão de obra europeia, baixo custo da mão de obra negra-escravizada e lucratividade do tráfico negreiro, junto do racismo que emana nessa dinâmica e a conforma.

uma mercadoria, mas a força de trabalho não é uma mercadoria sua (2006, p. 37).

Nessa condição de escravizado-mercadoria, é constituído(a) por um duplo caráter, como ocorre nas formas-mercadoria (Marx, 2013), sendo valor de uso e de troca. Enquanto valor de uso, porém, nem o escravizado-mercadoria, nem sua força de trabalho se orientavam para sanar suas necessidades. As condições de vida dos(as) escravizados(as) eram ditadas pelas necessidades econômicas, de reprodução do capital e de acumulação dos senhores, Coroa e classe dominante colonizadora. Por conseguinte, “[p]odia-se comprimir até o mínimo vital às suas necessidades” (Costa, 2010, p. 70), aumentando as taxas de lucro.

Já como valor de troca, o(a) escravizado-mercadoria não era apenas vendido(a) ou alugado(a), como também produzia outras mercadorias. Sendo assim, “valia o que produzia e valia como mercadoria” (Costa, 2010, p. 70). Era comum que fosse trocado(a) por casas, terrenos, servisse de fiança para hipotecas. O aluguel de escravizados(as) tornou-se lucrativo negócio, em especial das mulheres na prostituição e serviço doméstico. Ademais, temos a lucratividade do tráfico de escravizados(as), ramo mais importante de nosso comércio de importação, chegando a ultrapassar 25% das transações no decorrer do século XIX (Prado Jr., 2011).

Tudo isso reforça as teses de Williams (1944/2011, p. 50), para quem a origem e razão da escravidão negra foi “econômica, não racial”, mas como ela *racializa* o desenvolvimento capitalista que nela se funda, a saber, a particularidade da formação capitalista brasileira de gênese colonial e escravocrata. Ao analisar a situação do *engajado branco*² nas Índias Ocidentais postulou que, “[n]a lei positiva, o engajado nunca foi equiparado a um bem móvel ou imóvel. As leis nas colônias mantinham essa distinção rígida entre pessoa e coisa” (p. 48). Tanto lá como cá, foi o(a) negro(a) africano(a) que, ao ser escravizado(a), foi tornado(a) juridicamente coisa. Para Marx (2006), um negro(a) é um(a) negro(a) e apenas em determinadas condições ele(a) é escravo(a). Em outro momento, nos *Grundrisse*, afirmou que “[s]er escravo e ser cidadão são determinações, relações sociais dos seres humanos A e B. O ser humano A enquanto tal não é escravo. Ê escravo na e pela sociedade (MARX, 2011, p. 205). Para nós, esse processo objetivo fornece a base material para a compreensão da condição do(a) negro(a), a emergência do racismo e suas expressões subjetivas: o(a) negro(a) como coisa, propriedade/meio de produção e, sobretudo, mercadoria. Disso se extrai o *fetichismo da mercadoria negra*.

² *Identures ou indentured servants*, subordinados via contrato de trabalho por tempo determinado em troca do sustento. Apesar de ser uma condição privativa de liberdade, não era escravidão. Em nosso país, condição semelhante se viu com os *colonos* imigrantes, face à política nacional imigratória do século XIX, como forma de supostamente sanar a escassez de mão de obra e expandir o trabalho livre/assalariado, mas, na verdade, induzindo um povoamento *branqueador* (“civilizador”).

O fetichismo da mercadoria negra

Ao apreender o caráter fetichista da mercadoria, Marx postulou que este “não resulta [...] de seu valor de uso” (2013, p. 146), mas, sim, da própria forma-mercadoria e seu conseqüente valor de troca. Segundo o autor, “[q]uando é valor de uso, nela não há nada de misterioso, seja do ponto de vista de que ela satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, seja do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano” (p. 146). A diferença é que a mercadoria-escravo era, também, meio de produção. Suas propriedades orientadas a satisfazer necessidades dos senhores brancos, capital e Coroa se fundiam ao trabalho, só que não humano. Tais propriedades e a satisfação de necessidades conseqüentes não eram, portanto, “produto do trabalho humano”. Tudo isso esconde que o “escravo negro foi, em algumas regiões, a mão de obra exclusiva desde os primórdios da colônia. Durante todo esse período, a história do trabalho é, sobretudo, a história do escravo [...] ele era o grande instrumento de trabalho” (Costa, 2010, p. 14). É como se toda a produção surgisse do nada, se autoproduzisse ou fosse produzida por coisas, e não por humanos(as).

Sendo assim, o fetichismo da *mercadoria negra*, além de não advir do seu valor de uso, também não emanava do conteúdo das determinações de valor, que é o *trabalho humano*. Seu caráter misterioso estava na transformação do humano em não-humano, em coisa, mercadoria ou propriedade/meio de produção. Nisso, a força de trabalho (humana) que se difere das outras mercadorias por ser a única que *cria valor* é mistificada, apagada, gerando um ciclo vicioso de perpetuação da não-humanidade do(a) negro(a) escravizado(a).

O trabalho adquire um sentido espoliativo, afinal, é concretamente espoliativo. Por meio dele, tal negação, desumanização se concretizavam, com o ser mortificado subjetivamente, e, em grande parte, objetivamente, vide genocídio colonial. Ademais, “[a] escravidão criara a perniciosa tradição segundo o qual o trabalho braçal era o símbolo do escravo e a esfera da atividade do negro” (Williams, 2011, p. 61). As atividades mais venais e violentas eram sinônimas de atividades de *negros(as)*, até porque o eram. Temos, assim, que

para o branco, o trabalho, principalmente o trabalho manual, era visto como obrigação de negro, de escravo. [...] A ideia de trabalho trazia consigo uma sugestão de degradação. Também para o negro, o trabalho, fruto da escravidão, aparecia como obrigação penosa, confundia-se com o cativo, associava-se às torturas do eito. A liberdade deveria, necessariamente, aparecer-lhe como promessa de ausência de obrigações e de trabalho (Williams, 2011, p. 15)

Se por meio do trabalho (*práxis*, ação humana) o ser humano modifica o meio, dá sentido a ele, se produz e dá sentido a si, isto é, se humaniza, por meio do trabalho escravo, ele é alienado e espoliado de sua humanidade. Por meio da exploração do trabalho, o senhor branco afirmava sua humanidade; ou seja, não trabalhando, se apropriava não apenas da produção do(a) escravizado(a), como de sua *humanidade espoliada*. A *ética do trabalho* era *antiética*. Não por acaso, segundo Fanon (1968), para o(a) colonizado(a), trabalhar significava trabalhar para a morte (objetiva e subjetiva).

A partir do exposto, a especificidade do fetichismo do escravizado-mercadoria está no fato que as relações com ele não eram apenas “a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (Marx, 2013, p. 147), mas, sim, relações com coisas. A aparência, a expressão fenomênica, no caso do escravizado-mercadoria, coincidia com seu conteúdo coisificado, no que se refere às formas jurídicas, legais. Nisso, o caráter fetichista da *mercadoria negra* aparece ainda mais insidioso, *fetichizado* e perverso, remetendo à escravidão (e reforçando-a) e à condição formal, objetiva do(a) negro(a) escravizado(a) como mercadoria, coisa, bem do senhor.

Novamente, segundo Marx:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quíprocô que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais (2013, p. 147).

No caso do(a) escravizado(a), seu caráter *misterioso* consistia no fato de que os caracteres sociais de seu próprio trabalho eram expressos como propriedades naturais dele(a) enquanto *mercadoria* e *meio de produção/propriedade*. Tem-se, de fato, uma relação com objetos/coisas, ao invés de produtores (humanos), afinal, não apenas a força de trabalho ou os produtos do trabalho dos(a) escravizados(a) eram mercadorias, mas os(as) próprios(as).

Ademais, se a mercadoria constitui a “forma elementar” “das sociedades onde reina o modo de produção capitalista” (Marx, 2013, p. 113), na particularidade das colônias, o escravizado-mercadoria se junta a outras mercadorias como sua forma elementar. Temos, portanto, o edifício colonial erigido sob o(a) escravizado(a). E aqui com um acréscimo: enquanto mercadoria que produz outras mercadorias. Por conseguinte, se a riqueza nessa sociabilidade aparece como “enorme coleção de

mercadorias” (p. 113), uma enorme coleção de escravos-mercadorias era sinônimo de riqueza: seja pela posse, ou pelo indicativo de que quanto mais escravizados, maior a produção e a acumulação. Por isso, segundo Costa, o escravizado-mercadoria “[f]oi mais do que mão de obra, foi sinal de abundância [...] A posse de escravos conferia distinção social: ele representava o capital investido, a possibilidade de produzir” (2010, p. 14). Abundância num sentido objetivo (mais posse, mais riqueza), mas, também, subjetivo, numa lógica em que *ser* é sinônimo de *ter* ou *ter* é *ser*. Quanto mais escravizados se tinha, mais rico e *branco* tendia a ser, e, portanto, mais se aproximava do universal (ou o era).

Nesse sentido, remetemos ao jovem Marx, para quem, nos primórdios de sua apreensão e crítica da economia política, a mercadoria ainda era o trabalhador, e não a força de trabalho. Por mais que se trate de uma interpretação errônea ao se referir ao trabalho assalariado – fato que o mesmo corrigirá no desenvolvimento de sua crítica à economia política –, no que tange ao trabalho escravo, tal formulação e algumas de suas derivações possuem validade, afinal o(a) escravizado(a) era formalmente mercadoria, no caso do escravizado-mercadoria, este(a) “se torna[va] uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria[va]. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta[va] em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschewelt*)” (2010, p. 80, grifos próprios). Desvalorização aqui não em termos estritamente monetários, econômicos, mas de sentido de humanidade e seu conteúdo objetivo-subjetivo. Quanto maior a produção do trabalho escravo, proporcionalmente, maior era a valorização do mundo dos homens (senhores brancos) e das coisas, isto é, das mercadorias produzidas pelos(as) escravizados(as) e estes(as) como coisas/mercadorias. Seu valor como mercadoria aumentava, junto da sua desvalorização (negação) enquanto humano(a).

Na análise marxiana sobre trabalho alienado e estranhado, “o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação” (Marx, 2010, p. 80, grifos próprios). No MPC essa *objetivação* se dá na forma-mercadoria, um *ser estranho*, apartado, independente de quem a produziu e que se volta para outros indivíduos (acumulação capitalista) e, na essência, para a reprodução e valorização do capital. A *efetivação* do trabalho é a *desefetivação* do trabalhador. A *exteriorização* do indivíduo no produto de seu trabalho significa que esse passa a ter uma existência externa no objeto (mercadoria), mas um objeto independente, estranho e hostil. A *apropriação* que o trabalhador faz desse objeto *estranho* passa a ser *estranhada*, *alienada*. No caso do(a) negro(a) escravizado(a) esse estranhamento não se dá somente nos objetos que produz, mas em si próprio, ao ser também uma mercadoria que se concretiza na escravidão e trabalho escravo. Logo, *apropriação* e *consciência* de si são

alienadas/estranhadas não apenas como trabalhador (afinal, não o era enquanto mercadoria e meio de produção), mas como não-humano.

Tal estranhamento, porém, não se refere apenas ao(a) escravizado(a), mas também concerne ao senhor e suas relações sociais. Enquanto mercadoria estranha, tal condição *fetichizada*, *misteriosa*, passa a “requerer” reforçamento nas estratégias de controle pelos senhores como forma de assegurar suas condições de privilégio e posse. Segundo James, sobre a revolução haitiana: “[p]ara amedrontá-los e torná-los dóceis era necessário um regime de calculada brutalidade e de terrorismo, e é isso o que explica o extraordinário espetáculo de proprietários despreocupados em preservar as suas propriedades: tinha antes de cuidar de sua própria segurança” (2011, p. 26). Para Moura (1988), o *perigo de São Domingos*, aliás, ressoou com força na elite senhorial brasileira, que, preventivamente, em face das tentativas insurrecionais, reforçaram as ações e lógica de controle e coerção. Cresce todo um *imaginário do medo*, um *medo branco* (Azevedo, 1987), centrado nessa figura do(a) negro(a) enquanto estranho(a) e, pois, instável, perigoso(a); uma mercadoria que se voltava contra seu *status* de mercadoria e, pior, contra seu *dono/proprietário*.

Cabe esclarecer apenas que, por mais que não se tratasse do trabalho assalariado, não havendo uma *subsunção real ao capital*, havia na colônia e no trabalho escravo uma *subsunção formal do trabalho ao capital* (MARX, 2013), que se autovalorizava fora do país, especialmente na Europa Ocidental, por meio da realização das mercadorias que aqui eram produzidas, mas exportadas e consumidas fora. Tudo isso é expresso na própria coisificação do(a) negro(a); sua condição enquanto mercadoria e toda a venalidade atrelada ela, de modo que a coisificação capitalista se plasma à coisificação colonial-escravocrata, conformando um duplo movimento de dominação coisal, de negação; uma amálgama exploratório-opressiva.

Com isso, sinalizamos que o *fetichismo da mercadoria negra* é um processo objetivo, cujo fundamento e especificidade residem na transformação do(a) negro(a) em escravizado-mercadoria no/pelo escravidão. Não por acaso, o seguinte trecho de Marx, ao ser interpretado na particularidade da colonização escravocrata, torna-se literal: “[t]ais formas, em cuja testa está escrito que pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção” (2013, pp. 155/156). Realmente, as marcas, que eram feitas nas testas e partes do corpo que os senhores quisessem, não eram apenas simbólicas, mas, antes de tudo, objetivas: “[t]endo-se tornado propriedade de seu dono, ele era marcado em ambos os lados do peito com um ferro em brasa” (James, 2011, p. 24).

Tal processo objetivo é subjetivado, representado por valores, ideias, e objetivado, numa relação dialética. Formou-se uma amálgama da

coisificação e espoliação objetiva e subjetiva. Ainda James, ao relatar a resposta de um escravizado à pergunta sobre por que maltratava sua mula: “Se eu não trabalho, eu apanho; se ela não trabalha, eu bato nela. Ela é meu negro” (2011, p. 29). O que temos, então, não são *consequências* subjetivas do *fetichismo da mercadoria negra*, como se fosse uma relação de causa-efeito ou correlação, mas a sua subjetivação, formando uma totalidade dialética, um todo coeso que também não nega a relativa autonomia de suas dimensões. O(a) negro(a) escravizado objetiva e subjetivamente espoliado, negado; mercadoria, propriedade, besta.

Essa dinâmica objetiva-subjetiva forja uma *universalização do particular* (e nela/por ela se conforma), a saber: o homem branco europeu das classes dominantes como sinônimo de ser humano. Não por acaso, o desenvolvimento das ideias psicológicas durante o período colonial ou, mesmo, por toda a duração da escravidão – e após a *Abolição* –, mesmo que eivado de contradições, serviu para justificar tal dinâmica exploratório-opressiva de dominação do(a) negro(a), assim como dos povos originários (Antunes, 2012); isto é, tal processo de universalização do particular se expressa e é forjado nas/pela produção dos saberes psicológicos, sobretudo, via catequização.

Segundo Marx, “a escravidão disfarçada dos assalariados na Europa necessitava, como pedestal, da escravidão *sans phrase* do Novo Mundo” (2013, p. 829). O desenvolvimento do capitalismo, tendo a Europa Ocidental como “centro”, tendo o subdesenvolvimento da “periferia” como corolário. Para que fosse possível o desenvolvimento do MPC assentado na/pela generalização do trabalho livre assalariado na Europa, foi necessária transformação do humano em não-humano nas colônias: sua negação.

Nesse sentido, não houve contradição entre liberalismo e escravidão nas colônias. Liberdade, igualdade, direitos humanos referiam-se a humanos; fundamentavam as relações entre senhores brancos, colonizadores. Ademais, qualquer direito aos(às) escravizados(as) significaria direito *da* propriedade, quebrando com o direito *à* propriedade. O contrato social estabelecido entre senhor branco e escravizado(a) era contrato de mão única, pois era de humano com *coisas*, suas *coisas*. Consequentemente, são forjados “dois mundos, o do senhor e o dos escravos que convivem, se tocam e se interpenetram nas funções necessárias, sem compreender-se” (Costa, 2010, p. 16); ou, como Fanon, “um mundo maniqueísta [...] um mundo compartimentado” (1968, p. 65). Trata-se, dialeticamente, do mundo dos humanos e não-humanos, pois a humanidade de um se deu dialeticamente na/pela desumanização do outro; um único *mundo*, o MPC.

Assim, a passagem do(a) escravizado(a) a ser humano *livre* (para vender sua força de trabalho), encontra-se obstaculizada pela própria condição desumanizada do(a) negro(a) escravizado(a), como propriedade,

mercadoria. A Abolição não transforma em ser humano livre o “não-humano” por meio de mudanças formais *conciliadas pelo alto*. Não é uma mudança de lei que desconstrói *per se* a *mentalidade senhorial escravista*. Inclusive, tal mentalidade escravista-senhorial, plasmada a motivações econômico-políticas, se renova e sofisticada por meio de uma “ideologia da rejeição do negro” (Moura, 2019, p. 129). Desenvolve-se um “pensamento contra o negro não apenas mais como ex-escravo, mas como *negro*, membro de raça inferior, incapaz de se adaptar ao processo civilizatório que se desenvolvia a partir do fim do escravidão” (p. 130). O(a) negro(a) passa de não-humano na condição de escravizado, para humano enquanto trabalhador livre, mas numa *raça inferior*. Temos uma barragem ao(a) negro(a) econômica-política-socialmente e na dimensão humana. É *permitido* ao(a) negro(a) ser humano(a), mas não *tão humano(a)*; ao(a) negro(a), não é possibilitado o universal.

Voltando à escravidão e à mercadoria negra, o estranhamento nesse caso é também mais insidioso e venal, pois de uma condição mais venalizada que a do trabalhador livre-assalariado. O(a) negro-mercadoria como estranho ao branco que, sinônimo de humano, afirma-se pela negação do primeiro. Disso, emana a branquitude como política universal, o “branquear’ como aspiração universal” (Ianni, 2004, p. 71), que faz do(a) negro(a) estranho a si, ao se deparar com sua condição desumanizada. O(a) negro(a) estranho(a), em um ambiente estranho, numa terra que não era sua, num corpo que também passa a ser estranho, pois não é seu ao não se voltar para si.

Aliado a isso, temos o abrolhar dessa “mentalidade senhorial, um hábito à escravidão” (Costa, 2010, p. 68), que contribuiu para a continuação do tráfico negreiro mesmo após medidas proibitivas, se mantendo após Abolição. Nisso, “[c]lube ao pensamento científico, representado principalmente pelo poder médico, construir o discurso que sustentava tais ideias, dentre estas, muitas relacionadas ao fenômeno psicológico” (Antunes, 2012, p. 50). Conforme Martins (2019), o discurso da ciência – no qual os saberes médico-psicológicos desempenharam papel de destaque – expressou e corroborou a inferiorização e segregação do(a) negro(a) enquanto necessidade ideológica para o desenvolvimento de nossa sociedade. Tudo isso demonstra como “uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (Marx, 2008, p. 47) não é mero produto da base real e estrutura econômica, como também a conforma e possui relativa autonomia. Conforme Mazzeo, “os elementos específicos engendrados por uma sociedade latifundiária e escravista não só aparecem na estrutura produtiva - forças produtivas/relações de produção específicas -, como também determinam os aspectos particulares superestruturais da formação econômico-social brasileira” (2015, p. 79).

O “racismo como arma ideológica de dominação” e seu “papel social, ideológico e político” (Moura, 2014, p. 4), emana da escravidão, como forma de justificá-la, de dar “feição racial ao que é basicamente um fenômeno econômico [e político]” (Williams, 2011, p. 34). Dialeticamente, passa a sustentar e forjar a escravidão e nossa dinâmica societal, estrutural e superestruturalmente; penetra na totalidade das relações produtivas, na estrutura econômica, de onde emerge. Conforma mecanismos de hierarquização – pela negação e desumanização do(a) negro(a) – orientado à produção e extração de mais-valor, demonstrando a subsunção formal do trabalho ao capital e como há uma relação dialética, entre a estrutura e a superestrutura. O racismo como *arma ideológica*, em tese, no plano superestrutural, incide na estrutura, amalgamado ao antagonismo de classes, absorvido por ele e o conformando, dialeticamente. Inclusive, o fim *formal* da escravidão pela *Abolição* não rompe com o racismo, de modo que continua a estruturar nosso desenvolvimento capitalista particular, por exemplo, rebaixando o valor da força de trabalho do(a) negro(a) – quando não relegando às mulheres negras funções de cuidado, na esfera reprodutiva, por meio de trabalhos não-pagos – possibilitando aumentar as taxas de mais-valor. Tal como o *fetichismo da mercadoria*, temos um processo objetivo e econômico-político (a escravidão) que é subjetivado (e se objetiva), numa dialética que demonstra como o “concreto é concreto, porque é a síntese de múltiplas determinações, isto é, a unidade no diverso” (Marx, 2008, p. 258).

Remetendo à máxima *marxiana*, de que um(a) negro(a) é um(a) negro(a) e em determinadas condições somente ele(a) se torna escravo(a), é necessário salientar: na verdade, o(a) negro(a) foi feito(a) negro(a) na relação com o branco, onde este último se afirmou pela negação do primeiro, via colonialismo e escravismo como necessidades de expansão e desenvolvimento do MPC. A branquitude como expressão da universalização do particular (homem, europeu, branco etc.), que remete à escravidão do(a) negro(a) africano(a) é espoliativa: uma afirmação pela negação. O(a) negro(a) como *negativo*, correlato ao branco como *positivo*, forjando um *gradiente étnico* (Moura, 2019). Agrega-se mais uma faceta e camada espoliativa e subtrativa à espoliação do *capital como vampiro*, recrudescendo a alienação e mortificação objetivo-subjetiva. Como apontou Fanon, “o negro não é um homem”, “o negro é um homem negro”, habitando “uma zona de não-ser” (2008, p. 26). Apesar das particularidades do colonizado africano e daquele que aqui fora escravizado, temos em comum suas condições de não-humanos. Consonantes ao autor, a análise até então do(a) negro(a) como propriedade, mercadoria e do *fetichismo da mercadoria negra* é uma “teoria da inumanidade” (Fanon, 2020, p. 23) ou, como iremos demonstrar, uma *teoria da desumanização*, já que o(a) negro(a) afirma-se humano(a) na sua práxis radical.

Afirmar-se negro(a), afirmar-se humano(a)

“Eles permaneciam, apesar de suas peles negras e dos seus cabelos encaracolados, quase irresignavelmente seres humanos” (James, 2011, p. 26). Apesar de todo o processo de desumanização, o(a) negro(a) como humano(a). À mercadoria negra, contrapôs-se o(a) humano(a) negro(a). Dialeticamente à *teoria da inumanidade* (para nós, da *desumanização*), temos sua negação, antítese na/pela *teoria da humanidade/humanização*. Essa, por sua vez, como produto das próprias mãos e mentes negras: resultante da sua condição humana, intensificada nas/pelas *rebeliões da senzala*, pelo *protesto negro*. Para esse movimento, recorreremos fundamentalmente à Clóvis Moura, por haver nele “uma *sociologia da práxis negra*, derivada de uma dupla ruptura epistemológica em relação aos estudos sobre a população negra de cariz culturalista, de um lado, e de uma superação por dentro do marxismo, de outro” (Farias, 2019, p. 18), explicitando o caráter ativo, dinamizador do(a) negro(a) em nossa realidade, negando sua própria negação.

Segundo Moura, em oposição ao ordenamento social desumanizante, “do ponto de vista do escravo há a organização de movimentos para desordenarem a estrutura, única forma de readquirir a sua condição humana, do ponto de vista político social e existencial” (2019, p. 83). As “manifestações de resistência ideológica social e cultural ao sistema de dominação que exista” (p. 83), como as religiões e demais elementos das culturas africanas eram formas de oposição à espoliação, resgatando e reafirmando sua humanidade. Segundo Marcio Farias (2018, p. 51) “[e]nquanto sujeitos que fazem história, os escravizados negaram a sociedade colonial, tanto no campo político quanto no campo estético e cultural, disputando os signos metropolitanos, ressignificando-os, ampliando sua margem de atuação”.

Ainda para Moura, todo esse contexto conformou as *rebeliões da senzala*. Tomando emprestadas as palavras do autor: o “fato de que, dentro dessa estrutura alienada e alienadora, o escravo ainda conserve elementos humanos do seu ser, embora social e economicamente seja tido como coisa, não nega o que dissemos acima” (2019, p. 230). O(a) escravizado(a) reter sua humanidade, mesmo espoliada, diz dele(a), de sua condição humana e capacidade de se afirmar humano(a) e se humanizar, apesar da ordem que o coisifica. As existências dos(as) escravizados(as), suas sobrevivências, dialeticamente, eram resistências ao sistema colonial mortificador, desumanizante. Resistências que se fizeram presentes desde o início da colonização, ganhando vulto e capacidade insurrecional no desenvolvimento do sistema colonial, que gerou suas próprias contradições.

A oposição dos escravizados ao trabalho mortificador era um movimento de resistir à desumanização, uma oposição à colonização: “[a] preguiça do colonizado é a sabotagem consciente da máquina colonial”

(Fanon, 1968, p. 254). Inclusive, essa resistência ao trabalho escravo, à espoliação que constituía o(a) negro(a) como sobrevivência e humanização, foi mistificada e interpretada pejorativamente por tipos ideais: o(a) escravizado(a) indolente, dócil, preguiçoso e seu *jeitinho*. É construído pelas classes dominantes brancas um ideário do(a) negro(a) vagabundo(a), vadio(a) reatualizado no pós-Abolição não mais por questões estritamente biológicas, mas psicoculturais: “convencionou-se explicar a ‘recusa’ do negro em trabalhar devido ao ‘fator herança da escravidão’ ou ‘traumatismo’ do escravo, pois para ele a liberdade seria o contrário do trabalho” (Azevedo, 1987, p. 255).

Temos, então, o(a) negro(a) como protesto e o protesto negro como afirmações da humanidade do(a) escravizado(a); a produção do(a) negro(a) e da negritude como afirmações positivas. Opuseram-se à construção do branco-europeu-universal e branquitude como afirmação pela negação do Outro que expressaram (e conformaram) o desenvolvimento do MPC na particularidade colonial-escravocrata brasileira.

Face à condição de mercadoria, propriedade e meio de produção, o(a) negro(a) como humano(a). Frente ao *fetichismo da mercadoria negra*, o afirmar-se humano(a) pela sua própria negritude. Tais observações quebram com a construção mitológica e mistificadora do(a) escravizado(a) indolente, resultando numa compreensão do racismo como construção *apesar* das constantes lutas e resistências dos(as) escravizados(as); mais, como forma de domesticar e aplacar tais lutas. Remete-nos novamente à Fanon ao analisar a condição do(a) africano(a) colonizado(a):

Está dominado, mas não domesticado. Está inferiorizado, mas não convencido de sua inferioridade. Espera pacientemente que o colono relaxe a vigilância para lhe saltar em cima. Em seus músculos, o colonizado está sempre à espera. Não se pode dizer que esteja inquieto, que esteja aterrorizado. Na realidade está sempre pronto a abandonar seu papel de caça para tomar o de caçador (1968, p. 40).

Se “a imagem do negro tinha de ser descartada de sua dimensão humana” (Moura, 2019, p. 46), restou à *mercadoria negra* se afirmar humana, resgatar sua humanidade. Para isso, a fuga (literal e simbólica) como artifício: da senzala, engenhos e da sua condição de mercadoria, propriedade. “[O] escravo fugido era um elemento de negação da ordem estabelecida” (Moura, 2014, p. 400). Fugir era condição para encontrar-se consigo, se afirmar, ao mesmo tempo que já era resultado de sua condição humana, que “mesmo sem conscientização do processo e sem possibilidade de autoconsciência social era já [consciência] *para si*” (p. 401). Produção de “vertentes psicológicas [de] preservação”, comprovando “que, mesmo socialmente alienado, o escravo ainda tinha condições de reencontrar sua humanidade existencial como ser, sem o que ele deixaria

de participar do processo de mudança social, de tomar consciência da sua situação e contra ela lutar” (Moura, 2019, p. 230).

Temos uma contradição no seio da sociedade escravista: fugas, rebeliões como *condição* e *resultado* da humanidade dos(as) negros(as), ao mesmo tempo que o(a) escravizado(a) negro(a), ao afirmar e resgatar sua humanidade, se torna *obstáculo* ao sistema. Ou seja, a humanização como negação do sistema colonial-escravista. A mercadoria, propriedade e meio de produção que, por isso, era agente de dinamização da ordem, no seu processo de afirmar-se humano(a), torna-se empecilho. Logo, a condição desumana do processo, a *teoria da desumanização* está no sistema colonial escravista, não no(a) negro(a).

Alia-se a isso a capacidade e esforços de auto-organização, como os *quilombos*, e temos recrudescido o boicote à colonização. Ou seja, não apenas era necessário se rebelar e fugir, mas também se auto-organizar, de modo que o trabalho, enquanto atividade humana, se orientasse para suprir as necessidades dos(a) próprios humanos(as) trabalhadores(as). Ora, não bastava se afirmarem humanos(as), tinham que romper com o trabalho alienado/estranhado que não se volta à realização humana.

Por exemplo, ao analisar a *República de Palmares*, Moura constata que ela “era a negação, pelo seu exemplo econômico, político e social da estrutura escravista-colonialista” (2019, p. 220), o “mais sério obstáculo ao desenvolvimento da economia escravista da região” (p. 196). O sistema colonial-escravista, fundamentado na negação, tem nas rebeliões da senzala e quilombos sua negação (a *negação da negação*). E o que é a negação da desumanização, se não a humanização? Por isso, a destruição dos quilombos, pois estes, ao se apresentarem como antítese, desvelam a tese: o sistema colonial-escravista como negação, espoliação de muitos para a afirmação de poucos; orientado para fora. A *tese* que traz consigo a sua negação imanente, não sendo uma emergência exógena; contudo, que carece de ser concretizada para que tal negação se torne *ato*. O Brasil colonial, ao intentar tornar o(a) negro(a) coisa, teve a resposta do(a) próprio(a) na forma de sua negação humana/humanizante. O Brasil que “teria de ser branco e capitalista” (p. 109) como *tese*, os quilombos como *antítese*. O *normal* da escravidão, a insurgência do(a) escravizado(a) como *anormal*: qual é o “patológico”?

Esse afirmar-se humano(a) pela rebeldia, mesmo que inconscientemente, gerou uma dicotomia com os(as) escravizados(as) submissos(as), ao passo que também a tensionou. Inclusive, Moura (2014) elucida uma série de implicações psicológicas da condição resignada/apassivada (suicídio, *banzo*) que a rebeldia/insurgência passou a contradizer *positivamente*. Da mesma forma, influenciou “elementos de reação conscientes ou conscientizados” em outras “camadas que estavam também inseridas no processo de dicotomia com a classe senhorial” (p. 401).

Por fim, também não é coincidência que “a abolição libertou os brancos do fardo da escravidão, abandonando os ex-escravos à sua própria sorte” (Costa, 2010, p. 58). Ao(a) negro(a), agora ex-escravizado(a), restou a necessidade de continuar se afirmando humano(a). Ele(a) consegue libertar-se dos grilhões *formais* da escravidão, mas não do racismo. Este perdura sob novas formas, reatualizando-se nos marcos do desenvolvimento de um capitalismo dependente e autocrático que se apresenta sob formas mitológicas/mistificadoras de *independente* e *democrático*. Trata-se do conjunto de *barragens* étnico-raciais (Moura, 2019). O(a) negro(a) se não mais *coisa*, ainda *não tão humano(a)*. Por isso, a existência e afirmação radical do(a) trabalhador(a) negro(a) “nega duplamente a sociedade na qual vivemos - na condição racial e na condição de trabalhador[a]”, sendo “duplamente revolucionário[a] - como proletário[a] e como negro[a]” (Fernandes, 2017, pp. 26/27).

E a psicologia?

Chegamos ao fim e é possível que o(a) leitor(a) esteja se perguntando: *mas e a psicologia?* Caso a pergunta decorra da não visualização dela no exposto, trata-se do indicativo de problemas da própria psicologia, em especial: (a) seu caráter autocentrado, que pensa ser possível como ciência particular compreender o indivíduo ou aspectos de sua constituição; (b) seu a-historicismo; e (c) seu subjetivismo/psicologismo. Logo, não termos utilizado a palavra psicologia, nem conceitos ou teorias psicológicas tradicionais, não significa que não estejamos falando dela. Se essa, enquanto ciência e profissão, se volta à compreensão e atuação com o ser humano, em especial de seu processo de individuação e desenvolvimento singular, é necessário compreender como este ser e sua realidade se produzem dialética e historicamente. No caso da *psicologia brasileira*, como nos produzimos, nossas particularidades e singularidades na totalidade social. De maneira mais específica, se a psicologia se volta ao estudo e abordagem da dimensão subjetiva, dos processos mentais que a conformam, deve analisar histórica e concretamente tais subjetividades, cujas singularidades remetem às particularidades que medeiam e concretizam essa totalidade social.

Se queremos uma psicologia *brasileira* e *antirracista*, tais qualificativos devem expressar: (a) que ser psicologia não deve se reduzir à psicologia estrita; (b) ser brasileira não se reduz a *ser do Brasil* ou feita no Brasil; (c) ser antirracista não se reduz a apontar que o racismo existe, se expressa subjetivamente e deve ser abordado. Procuramos demonstrar com a análise, que a consolidação de uma psicologia que se propõe antirracista deve ir além das fronteiras da psicologia e compartimentalizações das ciências em prol de uma interpretação totalizante (manifestada e produzida nas/pelas particularidades históricas e singularidades dos indivíduos).

Por mais que a psicologia se autonomize e consolide na passagem do século XIX ao XX, com regulamentação da profissão somente em 1962, a análise desse processo histórico, que remete ao desenvolvimento das ideias psicológicas, aponta para a presença da questão racial na construção histórica dos saberes psicológicos em nosso país (Martins, 2019; 2020), bem como para a sua conformação hegemônica à ordem, que, ressaltamos, teve na sua gênese capitalista o escravidão como agente de estruturação e, posteriormente, o racismo (Antunes, 2012). Nessa direção é possível, inclusive, assimilar as determinações e mediações das conformidades entre a psicologia já enquanto ciência consolidada e, posteriormente, como profissão, ao desenvolvimento racializado e racista da formação social brasileira, ao mesmo tempo que denota a relevância histórica do *protesto negro* na psicologia (Martins, 2020) enquanto *negação da negação* na psicologia.

Propomos, então, contribuir à psicologia por uma interpretação materialista histórico-dialética da dimensão subjetiva do racismo na particularidade capitalista brasileira em sua origem colonial-escravocrata. Sob hipótese alguma pensamos ser possível esgotar o debate sobre o racismo. Focamos na condição do(a) negro(a) escravizado(a), não abarcando as especificidades dos povos originários e outros grupos não-brancos, o que pode e deve ser desenvolvido em outras análises. Também sabemos que uma psicologia antirracista não se faz apenas com reflexões e esboços histórico-analíticos. Contudo, mesmo com as múltiplas interpretações possíveis, analisar o racismo requer apreender as determinações objetivas e subjetivas, econômico, político, sociais, culturais e ideológicas, que o fazem concreto em nossa realidade concreta. Conforme supracitado, na sua presente forma e manifestações, ele não pode ser reduzido ao passado, inclusive, porque nos levaria a uma interpretação a-histórica e à conclusão de que é impossível superá-lo. Porém, sua forma atual não pode ser entendida sem o resgate de sua gênese, abordando o período colonial e o escravidão, como exploramos.

Constatamos a escravidão como necessidade econômica na colonização, produzindo uma ideologia justificatória racista (*o racismo como ideologia*). Essa passa a conformar não apenas a escravidão econômico-política-socioculturalmente, mas sobretudo nossa dinâmica social pós-escravidão, de modo que o racismo seja estruturante de nossa sociabilidade. Nisso, o(a) negro(a) escravizado(a) é objetivamente desumanizado, ao passo que tal condição é subjetivada (e se objetiva, formando um todo dialético). Temos a dialética do(a) escravizado(a) negro(a) *coisa e ser humano*; o ser tornado mercadoria, propriedade e a *mercadoria* que, ao se afirmar humana, nega sua condição coisificada; a teoria da desumanização contraposta à da humanização. Nesse ínterim, o homem, branco, europeu das classes dominantes e a branquitude como universais são a subjetivação de um processo objetivo (que se objetiva).

O racismo é a síntese totalizante desse processo. Portanto, a psicologia em sua *práxis* não deve dissociar as dimensões objetiva e subjetiva do racismo. Por mais que sua ação foque na segunda, ela não se produz no vácuo, isoladamente. E sendo o racismo estrutural, ele, inclusive, conforma a psicologia brasileira (Martins, 2019; 2020). Nisso, quais as rupturas possíveis e desejadas *nela*, se não *dela*? Eis a premência das *rebeliões* e do *protesto negro na/da psicologia*. Concomitantemente, buscamos com o exercício histórico-teórico demonstrar que os próprios aportes devem ser contextualizados, apropriados e (re)construídos *desde abajo*: “[p]ara uma psicologia antirracista e preocupada com a emancipação dos povos explorados e oprimidos é preciso sair desse lugar messiânico, pseudocrítico, importador mecânico de pensamentos alheios ao que acontece no lado sul do hemisfério” (Farias, 2018, p. 62).

Não tomando os devidos cuidados, incorreremos no erro apontado por Moura (2019, p. 82), de achar ser possível tratar e suplantar o racismo “via terapia de divã’, na psique do colonizador” ou do(a) colonizado(a). Novamente, se o racismo é estrutural (Almeida, 2018), não é desvio, patologia, mas *norma*; não é mero defeito moral, traço individual ou simples comportamento a ser *curado* terapêuticamente. Sua superação não será pela psicologia, o que não significa que ela não deva contribuir, especialmente na conscientização sobre como o racismo é subjetivado e no suporte a quem sofre. As dimensões e expressões objetivas e subjetivas do racismo que resultam na desumanização, precarização da vida, sofrimento, devem ser acolhidas e abordadas pela psicologia, numa racialização consciente da mesma, em prol do fortalecimento de indivíduos, grupos e *rebeliões da senzala*.

Conforme Ignacio Martín-Baró (1996, p. 22),

se o psicólogo, por um lado, não é chamado a intervir nos mecanismos socio-econômicos que articulam as estruturas de injustiça, por outro é chamado a intervir nos processos subjetivos que sustentam e viabilizam essas estruturas injustas; se não lhe cabe conciliar as forças e interesses sociais em luta, compete a ele ajudar a encontrar caminhos para substituir hábitos violentos por hábitos mais racionais; e ainda que a definição de um projeto nacional autônomo não esteja em seu campo de competência, o psicólogo pode contribuir para a formação de uma identidade, pessoal e coletiva, que responda às exigências mais autênticas dos povos

Parafraseando-o, se a(o) psicóloga(o) não é chamada(o) a intervir nos mecanismos socioeconômicos que articulam o racismo, por outro é chamada(o) a intervir nos processos subjetivos que o sustentam e viabilizam; se não lhe cabe conciliar as forças e interesses sociais na luta antirracista, compete a ela(e) ajudar a encontrar caminhos para substituir hábitos violentos; e ainda que a definição de uma democracia racial não

esteja em seu campo de competência, a(o) psicóloga(o) pode contribuir para a formação de uma identidade, pessoal e coletiva, que responda às exigências mais autênticas dos povos. Consequentemente, psicólogas(os) antirracistas devem buscar consolidar uma *práxis antirracista* que não se restrinja à atuação profissional: uma militância antirracista, antipatriarcal, anticapitalista e contra quaisquer formas de opressão e exploração.

Terminamos nos referendando novamente na crítica de Moura às interpretações culturalistas e subjetivistas que expressam “falta de historicidade, o desconhecimento da dialética [...] e o subjetivismo [...] aplicado para explicar processos sociais globais” (2019, p. 82). Buscamos demonstrar como apreender o racismo significa apreendê-lo em sua concretude, como *síntese de múltiplas determinações objetivas e subjetivas* em nossa gênese constitutiva e formação sócio-histórica. Nisso, miramos a edificação de uma *psicologia antirracista*, cuja *práxis* se oriente à transformação social radical, carecendo, pois, do resgate histórico daquilo que se enseja transformar. Acreditamos, assim, ser possível abordar as manifestações subjetivas do racismo sem incorrerem num subjetivismo que, como denotado, anda de mãos dadas com o a-historicismo e a negação da dialético do real em movimento.

Referências

- Almeida, S. L. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento.
- Antunes, M. A. M. (2012). A Psicologia no Brasil: um ensaio sobre suas contradições. *Psicol. cienc. prof.*, 32(spe), 44-65.
- Azevedo, C. M. M. (1987). *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites - século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Costa, E. V. (2010). *Da senzala à colônia*. São Paulo: Editora UNESP.
- Fanon, F. (1968). *Os condenados da terra*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA
- Fanon, F. (2020). A “síndrome do norte-africano”. In *Em defesa da revolução africana* (pp. 23-34). São Paulo: Ciências Revolucionárias.
- Farias, M. (2018). Formação do povo brasileiro e a questão negra. In: M. L. Silva et al. (eds.). *Violência e sociedade* (pp. 47-66). São Paulo: Escuta.
- Farias, M. *Clóvis Moura e o Brasil: um ensaio crítico*. São Paulo: Dandara.
- Fernandes, F. (2017). *O significado do protesto negro*. São Paulo: Expressão Popular.

- Ianni, O. (2004). *Raças e classes sociais no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- James, C. L. R. (2011). *Os jacobinos negros*. São Paulo: Boitempo.
- Martín-Baró, I. (1996). O papel do psicólogo. *Estud. psicol.*, 2(1), 7-27.
- Martins, H. V. (2019). Psicologia, colonialismo e ideias raciais: uma breve análise. *Revista Psicologia Política*, 19(44), 50-64.
- Martins, H. V. (2020). Usos dos discursos psi: a questão racial (1930-1950). *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 72(spe), 33-47
- Marx, K. (2006). *Trabalho Assalariado e Capital & Salário, Preço e Lucro*. São Paulo: Expressão Popular.
- Marx, K. (2008). *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. (2011). *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858*. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. (2013). *O capital 1*. São Paulo: Boitempo.
- Mazzeo, A. C. (2015). *Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa*. São Paulo: Boitempo.
- Moura, C. (1988). Cem Anos de Abolição do Escravismo no Brasil. *Revista Princípios*, 15, 5-10.
- Moura, C. (2014). O racismo como arma ideológica de dominação. *Revista Princípios*, 129, 4-20.
- Moura, C. (2014). *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Anita Garibaldi.
- Moura, C. (2019). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva.
- Netto, J. P. (2011). *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular.
- Prado Jr., C. (2011). *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. São Paulo: Cia das Letras.
- Williams, E. (2011). *Capitalismo e escravidão*. São Paulo: Cia das Letras.

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2021

Fecha de aceptación: 28 de junio de 2022