



## A SENZALA E A MACUMBA COMO ORIGEM DAS GENTES PRETAS NO BRASIL: O SINCRETISMO RELIGIOSO E A BIOPOLÍTICA

Laura Mallmann Marcht<sup>1</sup>  
Quézia Celeste Vanzin<sup>2</sup>

**RESUMO:** Este ensaio, diante dos preconceitos ainda velados em relação à raça e à religião, busca investigar de que modo esses fatores atuam enquanto elementos biopolíticos – que exercem controle enquanto biopoderes –. Diversos estigmas são mantidos de forma oculta na contemporaneidade, e esta pesquisa tem como objetivo propor a discussão de certos conceitos como meio de reflexão para romper com determinados tabus. A pesquisa é de natureza qualitativa, tem como método o fenomenológico e utiliza da técnica da pesquisa bibliográfica como fonte principal de coleta e racionalização de dados. O objeto de estudo é atemporal e pontual para a reflexão das atuais estratificações simbólicas.

**Palavras-chave:** Biopoder; Direitos Humanos; Discriminação; Racismo; Violência;

### 1 INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade se observam preconceitos, ainda que velados, que são fruto de discriminações arcaicas, tendo por base alguns fatores como a origem do indivíduo e sua religião. Esses fatores são apenas alguns daqueles que conhecemos e se faz necessário refletir sobre tais aspectos, vez que determinados prejulgamentos ainda impactam o conjunto societal, ratificando certas segregações.

Nesse sentido, esta pesquisa propõe-se a investigar de que modo a raça e a religião atuam como fatores biopolíticos, tendo como hipótese que esses ainda são associados às discriminações históricas e os estigmas mantidos de forma oculta. Ainda, tem por objetivo elucidar conceitos que permitam a desconstrução de certos tabus, principalmente no que tange às religiões africanas, ainda muito incompreendidas.

O ensaio é de natureza qualitativa, tem como método o fenomenológico e utiliza da técnica da pesquisa bibliográfica como fonte principal de coleta e racionalização de dados. Primeiramente, será discutido como a religião se torna um regime de biopoder, tendo por escopo a biopolítica. Após, será analisado como o tráfico negreiro no Brasil impactou na composição religiosa do país, gerando certo sincretismo nesse âmbito. Por fim, será feito o exame da

---

<sup>1</sup> Graduanda do 10º semestre do Curso de Direito pela UNIJUÍ; Bolsista de Iniciação Científica PROBIC/FAPERGS; Integrante do Grupo de Pesquisa do CNPq: Biopolítica e Direitos Humanos. Editora da Rede Garantismo Brasil. E-mail: laura.marcht@hotmail.com.

<sup>2</sup> Graduanda do 2º semestre do Curso de Direito pela UNIJUÍ; Bolsista PROBIC/CNPq do projeto "Biopolítica e Direitos Humanos" (CNPq). E-mail queziavanzin@outlook.com.



repercussão das discriminações raciais no cenário brasileiro. Tal temática, além de atual, demonstra-se atemporal e de suma importância para reflexão dessas estratificações simbólicas.

## 2 RELIGIÃO E RAÇA COMO CRITÉRIOS DA SEQUÊNCIA BINÁRIA INCLUSÃO/EXCLUSÃO

Diante do “pânico moral” que Bauman (2017) situa na atualidade, verifica-se que a “dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão.” (AGAMBEN, 2007, p. 11). Ainda, “o estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político;” (AGAMBEN, 2007, p. 12).

Tais concepções são eludidas em uma das principais obras de Giorgio Agamben, *Homo sacer*, e denota a crítica da necessidade das categorizações que incluem sujeitos no plano do direito, e automaticamente excluem os demais – deixando-os à sorte –. Apesar da raça e da religião não se constituírem propriamente como sistema de regras com força normativa, acabam por ratificar, por interpretação extensiva, o sentido mais perverso da biopolítica: o limiar entre o que deve viver e o que deve morrer.

### 2.2 Religião como regime de biopoder e a biopolítica

A biopolítica para Foucault é o momento no século XVIII – em alguns países até a primeira metade do século XIX – em que ocorre a inversão da vida meramente biológica (*zoé*) para a vida política (*bios*), tornando algo a ser normalizado e administrado de maneira que essa se apropria da vida para regulamentá-la, momento em que o Estado passa a utilizar da vida como elemento de poder.

Nesse condão “o poder entra em cena enquanto regime de forças articulado às forças do saber, numa constante produção e manipulação de funções que vão da disciplinarização do corpo à gestão da população” (AYUB, 2014, p. 17). Seria então um conjunto de métodos que insere o homem biológico na vida política, utilizando-a como uma estratégia geral de poder. Esse homem na concepção aristotélica é um animal vivente, portanto, capaz de existência política.

Agamben usa como remissão a figura do *homo sacer*, advindo do direito romano arcaico. A *zoé* simboliza o simples fato de viver, como outros seres vivos e até mesmo animais,



por exemplo. A *bios* é caracterizada pela vida em grupo, a qual seria a vida política, qualificada. Isto é, a partir do momento em que o indivíduo inverte a existência meramente biológica em vida política, esta passa a ser qualificada, medicalizada, tornando-se uma vida dócil e útil para a população.

Para melhor compreensão sobre os mecanismos de controle, Foucault diferencia a sociedade disciplinar da sociedade de controle. A sociedade disciplinar é um conjunto de métodos disciplinares que acarretam em mecanismos de poder através de espaços de enclausuramento e técnicas de vigilância.

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento das suas habilidades, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil é. Forma-se então, uma política de coerções que consiste num trabalho sobre o corpo, numa manipulação calculada dos seus elementos, dos seus gestos, dos seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. (FOUCAULT, 1997, p. 119).

Na sociedade disciplinar os corpos se tornam dóceis, aumentando sua utilidade econômica, sendo explorados e reduzindo qualquer potência política. No âmbito da disciplina o modelo do panóptico<sup>3</sup> é dominante porque ainda que o observador não estivesse presente, a vigilância ocorria em tempo real e o medo da ideia de estar sendo vigiado já era suficiente para o controle dos corpos dóceis.

Na sociedade de controle o homem não pertence a uma identidade individual, mas sim coletiva, sendo o controle exercido virtualmente, diferentemente da sociedade disciplinar – a exemplo do próprio panóptico que é um observatório em tempo real –. Uma vez que o homem rompe sua identidade de ser vivente, passando a ser um corpo relevante para o Estado dentro de uma população, entra em cena a medicina social, que deixa de ser privada e atinge o âmbito coletivo.

A medicina social surgiu no século XVIII na Alemanha<sup>4</sup>, momento em que a medicina urbana se desenvolve também em científica, criando noções como salubridade, por exemplo. É nesse período, que a medicina começa a se preocupar com a gerência da vida do proletariado –

---

<sup>3</sup> O panóptico é um modelo ideal de prisão construído por Jeremy Bentham em 1785, filósofo e jurista inglês. Tal arquétipo ficou mais conhecido na obra *Vigiar e Punir* do filósofo Michel Foucault.

<sup>4</sup> A medicina social se desenvolveu na Alemanha século XVIII, na França século XVII e mais tardiamente na Inglaterra, início do século XIX. Na Alemanha, porém, a medicina social se intensificou também em científica.



porque útil – e passa a desenvolver medidas para melhorar a saúde pública, como projetos de recursos hídricos e saneamento básico.

Com a medicina social, é possível estender os biopoderes, pois dá ao Estado mais segurança e controle sobre a vida do homem que é fonte de trabalho. Nesse sentido:

A biopolítica é, antes de mais nada, uma estratégia ao mesmo tempo de proteção e de maximização dessa força: a vida dos indivíduos vale doravante muito, não em nome de uma pretensa filantropia, mas porque ela é essencialmente força de trabalho, isto é, produção de valor. A vida vale porque é útil; mas ela só é útil porque, ao mesmo tempo, são e dócil, ou seja, medicalizada e disciplinarizada. (REVEL, 2006, p. 55-56).

Para Foucault (1999) a medicina é um saber-poder que recai sobre o corpo e a população produzindo conseqüentemente efeitos regulamentadores e disciplinares. Na teoria clássica da soberania, o soberano poderia fazer morrer ou deixar viver, como é o caso do direito romano em que o patriarca da família detinha o direito de determinar a vida e a morte da família.

De modo diverso, com o rompimento da figura do soberano, o Estado cria (sub)consciência de que matar pessoas de forma arbitrária como feito anteriormente traz prejuízo, pois a vida são e dócil é útil. Inverte-se a lógica, e aquele que deixava viver e fazia morrer agora faz viver e deixa morrer através da medicina e de outros recursos capazes de suprir necessidades básicas das massas.

A religião se equipara a uma estratégia biopolítica no momento que utiliza da fé como mecanismo de controle social – aqui não se faz um juízo de valor pelo exercício da religião, muito pelo contrário, a crítica recai quando por questões de doutrina há a exclusão de todos aqueles que não seguem determinada crença –. É importante salientar que a Constituição Federal de 1988 assegura o pluralismo religioso, podendo os brasileiros manifestar sua religião de forma livre posto que o Estado é laico.

Percebe-se que a fé muitas vezes é usada como recurso, e até mesmo como forma de tratamento médico, sendo comprovada a “relevância” – para além das crenças naturais – da religião no auxílio ao tratamento de doenças como o câncer. Essa ajuda divina corriqueiramente é pauta de grandes Igrejas e até mesmo é comercializada em produtos milagrosos, constituindo um verdadeiro mercado da fé.

Ainda, no decurso da história muitas doenças foram vinculadas ao pecado pela Igreja Católica, a lepra, como popularmente conhecida, ou a doença de Lázaro, era associada como uma resposta divina, uma espécie de justiça de Deus. No primeiro testamento, é abordada a



ideia de que a patologia era relacionada com impureza na passagem que conta a história do rei Uzziah. Já no segundo testamento, Jesus realiza a purificação de um leproso, ocorrendo uma consequente cura.

Durante séculos o medo de represálias divinas fez com que a sociedade seguisse fielmente os dizeres da bíblia, na contemporaneidade se percebe que o medo da vida pós-morte tem ganhado mais relevância, isso se corrobora na medida em que analisamos os seguidores da igreja que em grande maioria são sujeitos mais vulneráveis social e economicamente. É nesse condão que a religião se torna uma estratégia da biopolítica porque exerce controle em massa de forma virtual, muitas vezes deturpando outras religiões – tidas como inferiores, que é o caso das citadas no próximo tópico deste ensaio – e a própria realidade.

## **2.2 A senzala, a macumba e o tráfico negreiro no Brasil: as religiões africanas e o sincretismo religioso**

Não apenas por meio das migrações voluntárias ou forçadas se pluralizou as religiões africanas no Brasil, o tráfico negreiro também atuou como fator elementar para essa expansão. Ao visualizar o passado, verifica-se que sempre “a Senzala e a Macumba fôram constantemente as duas balizas assinaladoras da estrada por onde passaram as gentes prêtas, em rumo da integração no conjunto brasileiro.” (BARROS, 1939, p. 8-9). Não raramente são divulgados dados – desatualizados – demonstrando que religiões como a Candomblé e a Umbanda constituem uma porcentagem muito pequena da população brasileira.

No descobrir do Novo Mundo por Cristóvão Colombo – a América, em 1500 – vários morticínios ocorreram entre os séculos XVI e XVII. Esses assassínios, segundo Jacy Rêgo Barros (1939) são reais representações de ódio, e incompatíveis com o “amor” que o cristianismo prega: “o europeu [...] déra em tôdos os tempos exuberante prova desse procedimento, caçando-se de sêr perverso nas Américas, para assim jugular a perversidade aborígena;” (BARROS, 1939, p. 30).

Diante da dificuldade de contato com os aborígenas, outro material começou a ser utilizado para as expansões agrícolas: o homem negro. Tal fato tem como nascente os Estados Unidos em que houve o “desembarque de 20 homens prêtos, trazidos como nova mercadoria por um barco holandês, que aportará ao litoral americano em Agôsto de 1619.” (BARROS,



1939, p. 33). Por meio de um método de extração mais intenso que a migração forçada<sup>5</sup>, o comércio desse recurso – o negro – se espalha por todo Novo Mundo e pode ser chamado de “análogo ao [método] da extração dos minérios do seio da terra, sendo mais vantajoso que este” (BARROS, 1939, p. 34).

Denomina-se esse método como escravidão<sup>6</sup>. Na Antiguidade a ideia da escravidão era tão normalizada que até mesmo Aristóteles referia-se a esses sujeitos – escravos – como submissos por natureza, uma vez que a natureza destinou a algumas a liberdade e a outras a servidão (PINSKY, 2010). No Brasil, não há registros de escravidão anteriores a 1500, o escravismo português usou como discurso para a legitimação dessa a religião:

Os males físicos e a perda da liberdade dos africanos eram amplamente compensados pelo “caminho da salvação espiritual” que a conversão ao cristianismo lhes propiciaria. Como vemos, vários elementos “justificadores” da escravidão no Brasil (inclusive o papel colonizador da religião) já aparecem desde o início do escravismo português. (PINSKY, 2010, s.p.).

A principal herança do cristianismo é o código de valores que a bíblia institui. Esta “representa um código de postura e condutas humanas que priorizam e generalizam os direitos humanos, sem qualquer espécie de discriminação social. Seu conteúdo é essencialmente humanista” (GORCZEVSKI, 2009, p. 64).

Entretanto, a Igreja Católica como guardiã desses valores, reiteradamente aviltou os próprios preceitos do cristianismo a exemplo da promoção da “*inquisitivo haereticae pravitatis* – a inquisição maior e mais bárbaro movimento contra o ser humano – e, por muito tempo, de forma contundente, rechaçou e condenou o que hoje chamamos direitos humanos.” (GORCZEVSKI, 2009, p. 123-124).

A partir dessa premissa, a Igreja Católica fortalecida e consolidada pelo cristianismo usava passagens da bíblia como justificação da própria escravidão, “teólogos liam na passagem

---

<sup>5</sup> Denominam-se “migrações forçadas” às ondas humanas tangidas por impulsos de civilizações organizadas, em suas expansões estaduais, assim como também às desambientações criadas por causas religiosas e não pela esterilidade da zona de fixação, assim como também as incursões na África, levadas a efeito pelas organizações europeias, no sentido de tanger correntes migratórias africanas, para as Américas, reabilitando assim em regiões distantes as finanças continentais fortemente abaladas no período imediatamente anterior ao das formações estaduais modernas.” (BARROS, 1939, p. 25).

<sup>6</sup> Escravidão caracteriza-se “por sujeitar um homem ao outro, de forma completa: o escravo não é apenas propriedade do senhor, mas também sua vontade está sujeita à autoridade do dono e seu trabalho pode ser obtido até pela força. [...] Na escravidão, transforma-se um ser humano em propriedade de outro, a ponto de ser anulado seu próprio poder deliberativo” (PINSKY, 2010, p. s.p.).



de Gênesis (Gen 9, 25) a justificativa para a escravidão: Canaã expõe a nudez de Noé embriagado e é condenado à servidão.” (GORCZEWSKI, 2009, p. 124).

Roger Bastide refere que os recursos humanos que a colônia dispunha – incluindo os indígenas – não eram suficientes diante da exigência que a monocultura da cana-de-açúcar propunha, daí surge a necessidade da mão de obra escrava (ROLIM, 1978). Por ordem do papa Gregório VII, a partir de 1073, com o catolicismo já muito sustentado, “desdobra-se e fortalece-se mesmo, deixa de ser a religião dos grupos sociais e esboços de estado, para se fazer um estado religioso, religião-país, tendo como chefe um bispo imperador, o Papa.” (BARROS, 1939, p. 26).

Essa força do catolicismo é dogmatizada pelos jesuítas durante a escravidão brasileira, em que as religiões africanas eram repelidas, desmotivadas e até mesmo proibidas por ter nos exus, por exemplo, a representação do diabo (*sic*). Nesse sentido:

Exú é, pois, o Dêus do Mal realizando obra em prejuízo da grande construção olorumiana. Exú é Orhiman na Pérsia, é Tifon no Egito, e Plutão na Grécia, e é o Diabo no Catolicismo. O tratamento litúrgico para com o Exú, difere um pouco do que ainda hoje merece o Diabo na Catedral, onde êle, embora referido a cada instante como desencaminhador que ao próprio Dêus desafía – vide o Evangelho – não figura no altar senão guindado por San Miguel, talvez para evitar que faça tropelias e tranquiérbias. (BARROS, 1939, p. 53).

Tal afirmação se confunde com uma das correntes da Quimbanda no Brasil, a Quimbanda Luciferiana. O Exu – para muitos o oposto de Olorum, representação de Deus – “perdeu seu caráter de divindade intercessora para se tornar uma divindade diabólica, senhor da magia negra.” (BASTIDE, 1971, p. 402).

Tanto a Umbanda quanto a Quimbanda – que é expressão dos exus e pombas giras ligados aos Orixás – refutam a existência do diabo, ou seja, não há que se falar em espíritos demoníacos ou em possessões nesse âmbito. O que ocorre é que os africanos, diante do contexto da época, foram forçados a olhar para seus orixás, exus e pombas giras com as lentes católicas, o que desembocou no atual sincretismo religioso.

A expressão santo do pau oco, por exemplo, advém da vontade dos africanos em exercer sua religião (que não era uma na própria África, havendo diversas ramificações) e para isso escondiam as imagens dos seus orixás dentro de santos católicos porque à referida época, a religião africana era legalmente proibida. Por essa razão, santos como São Jorge e Senhor Bom



Jesus são remetidos a Ogum e Oxalá, respectivamente. Há outras explicações para a origem dessa expressão, mas entre os umbandistas e candomblés essa é a predominante.

A religião africana, de tal forma, só consegue subsistir por meio do sincretismo com o cristianismo, denominado por Bastide como o “catolicismo do negro”. Para Bastide (1971, p. 401) o negro desempenha importante papel representativo: “As páginas de Simmel sobre a ligação do “estrangeiro” com o estranho”, sobre o caráter sinistro do homem que vem de fora são célebres; o negro aparece duas vezes “estrangeiro” – porque vem da África e porque é negro.”. A migração produziu “pessoas redundantes”, localmente “inúteis” ou “intoleráveis” conforme crítica de Zygmunt Bauman. Com efeito:

Os imigrantes são uma versão atualizada – “nova e aperfeiçoada”, tratada com mais seriedade – dos “homens-sanduíche” da frívola e irresponsavelmente frenética década de 1920, carregando pelas ruas de cidades repletas de festeiros ingênuos anúncios de que “o fim do mundo tal como o conhecemos está próximo. (BAUMAN, 2017, p. 20).

Por sorte, através do catolicismo popular, os escravos puderam vestir o manto protetor católico e exercer de forma livre a sua religião, ainda que isso implicasse em afronta direta às suas divindades (ROLIM, 1978). Apesar dessas religiões terem por origem a cultura africana, pode-se afirmar que a Umbanda e a Candomblé são brasileiras, visto que possuem rituais, cultos e diversas concepções pontualmente distintas. A afirmação de Roger Bastide corrobora a nudez que comporta a figura do negro, uma vida que dentro de uma seleção de corpos se reduz ainda mais na condição de ser vivente.

### **2.3 Raça social e as constantes tentativas de branqueamento do negro**

O fato de a escravidão ter perdurado aproximadamente quatro séculos denota o quanto o preconceito de cor ainda está presente no Brasil. A raça, bem como a religião, são fatores de inclusão e exclusão que denunciam perfeitamente essa afirmativa. No decorrer desse período foi construída a figura de um ser submisso que só tem valor vivo e sadio para servir ao homem branco, ou seja, um *zoé*, uma vida nua. É justamente a construção dessa imagem que fez com que o homem mesmo após a abolição da escravatura enxergasse o africano como um ser inferior, que está sujeito a essa submissão.





O país carrega muitas marcas deixadas pelos colonizadores, dentre elas se encontra o mérito familiar, em que fazer parte de uma descendência é garantia privilégios ou respeito, dando ao sobrenome muitos mais que uma identificação, mas uma qualificação:

No mundo moderno, os privilégios continuam a ser transmitidos por herança familiar e de classe, como veremos adiante, mas sua aceitação depende de que os mesmos “apareçam”, agora, não como atributo de sangue, de herança, de algo fortuito, portanto, mas como produto “natural” do “talento” especial, como “mérito” do indivíduo privilegiado. (SOUZA, 2009, p. 42).

Dessa forma os descendentes europeus são vistos com esmero, pois foram os colonizadores portadores de riquezas, escravizavam e não eram escravizados, diferentemente dos afrodescendentes que herdaram o preconceito e as marcas dos quase quatrocentos anos de escravidão. O Brasil foi o último país do Ocidente a abolir a escravidão, em 1888, portando uma dívida histórica imensurável aos negros e índios – os primeiros escravizados – no país:

[...] interessante notar a passagem do paradigma “racista” para o “culturalista” nas ciências sociais. Até a década de 1920, o racismo fenotípico, baseado na cor da pele e nos traços fisionômicos, era reconhecido como ciência tanto internacionalmente como nacionalmente. Era ele que esclarecia, por exemplo, a questão fundamental de explicar a diferença de desenvolvimento entre os diversos povos. Pouco a pouco esse tipo de racismo foi criticado e substituído pelo culturalismo. O culturalismo julgava ter vencido o paradigma racista e tê-lo superado por algo não só cientificamente superior, mas também moralmente melhor. (SOUZA, 2017, p. 15).

O racismo passa a ser usado como justificativa para as desigualdades sociais, devido ao histórico escravista, pois após a abolição os negros não tinham trabalho ou um lugar para morar, trocando a mão de obra por um prato de comida, diferentemente dos homens brancos que se encontravam estáveis em termos econômicos. Apesar de o culturalismo julgar ter vencido o paradigma racista, este ainda persiste como pode ser observado nas discussões sobre as cotas raciais, vide a decisão que julgou a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 184.

De acordo com Jessé Souza (2009) os privilégios herdados são vistos como algo inerente aos sucessores, algo justo, uma vez conquistado pelos familiares que escravizaram e torturam pessoas por décadas, para obter lucros e um melhor status social. É justamente essa meritocracia que legitima o preconceito entre raça – no seu sentido social e não biológico – e as classes. Essa noção de justiça estimula e cria preceitos de que o africano foi escravizado porque não lutou



pela sua liberdade, logo, não é merecedor dela. O hino Rio Grandense detém a seguinte frase em seu bojo que explica essa concepção: “povo que não tem virtudes acaba por ser escravo”.

Frantz Fanon fomenta a reflexão acerca do preconceito que o próprio negro sente em relação ao seu tom de pele. Em sua obra, *Pele negra, máscaras brancas*, utiliza a figura de um homem chamado Juan que vê a cor da pele como um fardo, questionando se é realmente desprezível ser negro. Este não se sente assim, sente-se como um “branco” porque é educado e ético. Fanon (2008, p. 179) refere que para o “paroxismo da dor, só há uma solução para o infeliz preto: provar sua brancura aos outros e sobretudo a si mesmo”. Ou seja, ele próprio vê o homem branco como um ser superior, almejando se esbranquiçar, como se apenas este fosse digno e merecedor de respeito.

É sabido que além de herdar o preconceito racial, a discriminação religiosa também está vinculada em razão do sincretismo religioso entre a cultura africana e o catolicismo. Para Foucault, racismo é:

[...] primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. (FOUCAULT, 2010, p. 304).

Nesse sentido, a crença de que existam raças melhores do que outras acabam por gerar tentativas de purificação sanguínea através da exclusão, do extermínio do diferente, a exemplo do Nazismo – sociedade ao mesmo tempo disciplinar e biopolítica para Foucault –. No Brasil, esse processo de purificação não se deu com o aniquilamento, mas com o controle das raças que estavam por vir.

No século XIX a política do branqueamento - incentivo à imigração europeia na tentativa de branquear a população brasileira - obteve resultados significativos: aumento de 20% da população branca em 1950, passando para 60% da composição total e o povo negro, de seus parcos 30%, passou para menos de 20% (AVRITZER; GOMES, 2013).

O embate teórico sobre reconhecimento e o *self* entre Nancy Fraser e Axel Honneth permite compreender, ainda que de forma breve, a hierarquização de raças no Brasil em que o branco aparece no topo da pirâmide. Gilberto Freyre, ao publicar *Casa Grande & Senzala*, aduz



que na medida em que os portugueses se instalavam no Brasil houve um forte trânsito no processo de formação da esfera privada brasileira (AVRITZER; GOMES, 2013).

Essa constatação é correta e corroborada por diversos autores, entretanto, desse argumento Freyre deduz que esse processo teve uma origem “democrática” na formação da elite brasileira (AVRITZER; GOMES, 2013). A formação da América tropical teria se dado a partir de “uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio - e mais tarde de negro - na composição” (FREYRE, 2003, p. 65).

O escritor, em suas contradições, fazia referência à existência de uma “boa escravidão” aliada à ideia de “mal necessário” pela distinção do regime escravocrata contido no Brasil em comparação com os Estados Unidos – em que houve a legitimação da discriminação pelas vias jurídicas – (SCHWARCZ, 2012). Daí surgem as severas críticas à obra de Freyre por instituir uma “democracia racial” que posteriormente é denominada como “mito” por causa da ainda presente discriminação racial. Diante desse contexto,

Hoje em dia, o mito freyriano da identidade brasileira é parte da alma de todo brasileiro sem exceção, de todos nós que nos imaginamos com a autocomplacência e com a autoindulgência de quem diz: tudo bem, temos lá nossas mazelas, nossos problemas, mas nenhum povo é mais caloroso, simpático e sensual neste planeta. “Isso”, essa deliciosa “fantasia compensatória”, ninguém nos tira. Ainda que nossos graves problemas sociais sejam inofismáveis, temos “vantagens comparativas” em relação a outros povos pela nossa cordialidade, simpatia e calor humano. (SOUZA, 2009, p. 39).

Conforme refere Lilia Schwarcz, as pessoas não se reconhecem preconceituosas, mas apontam diversas pessoas que são:

Em 1995, o jornal Folha de S.Paulo divulgou uma pesquisa [...] [em que] apesar de 89% dos brasileiros dizerem haver preconceito de cor contra negros no Brasil, só 10% admitem tê-lo. No entanto, de maneira indireta, 87% revelam algum preconceito ao concordar com frases e ditos de conteúdo racista, ou mesmo enunciá-los. Tal pesquisa foi repetida em 2011, e os resultados foram basicamente idênticos, mostrando como não se trata de supor que os brasileiros desconheçam a existência do preconceito: jogam-no, porém, para outras esferas, outros contextos ou pessoas afastadas. Trata-se, pois, de um “preconceito do outro.”. (SCHWARCZ, 2012, p. 30-31).

Evidencia-se a partir dessa pesquisa que no país não há a negação absoluta das práticas que fomentaram o preconceito do negro, mas sim um racismo silencioso, conforme entendimento de Schwarcz. Há uma dimensão de responsabilização do outro por práticas



racistas que delegam o problema para a esfera privada e deixa mais gritante a necessidade da discussão sobre o tema.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A biopolítica tem por escopo a gerência da vida. Entretanto, não pode ser compreendida pelo seu caráter humanitário por deter um aspecto violento que consiste na exigência contínua e crescente da morte em massa do “outro” para a manutenção da população (WERMUTH, 2018). As fronteiras simbólicas construídas a partir do preconceito acabam por fortalecer essa cisão de quem deve viver e de quem deve morrer.

Diante da desconstrução da imagem demonizada do(a) negro(a) – relegado(a) sempre às profissões servis – e daqueles que aderem às religiões de origem africana, foi possível estabelecer as cesuras biopolíticas porque passam esses sujeitos desde a aderência da extração do preto do seio da sua terra como método de produção. Observa-se que discussões como o racismo parecem pouco importantes frente às suas conclusões tidas como “óbvias” de que é algo ruim e deve-se ser desmotivado.

Entretanto, tal tema deve ser sempre que possível explorado para que se compreendam as raízes dessa discriminação, e dar espaço para aqueles que devem ser ouvidos. Não se trata de vitimar a figura do negro e praticantes das religiões abordadas. Trata-se de dar voz aos que sempre permaneceram mudos pela violência simbólica que comportam as instituições e a própria população.

### REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- AVRITZER, Leonardo; GOMES; Lilian C. B. Política de Reconhecimento, Raça e Democracia no Brasil. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 56, nº 1, 2013. p. 39-68.
- AYUB, João Paulo. **Introdução à analítica do poder de Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2014.
- BARROS, Jacy Rêgo. **Senzala e Macumba**. Rio de Janeiro: “Jornal do Commercio” Rodrigues & Cia. 1939.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.



- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. 18. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Segurança, território e população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.
- GORCZEVSKI, Clovis. **Direitos humanos, educação e cidadania: conhecer, educar, praticar**. 1. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009.
- PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. 21. ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, F. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola, 2004.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. Religiões africanas no Brasil e catolicismo – um questionamento –. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP**, São Paulo. 1978.
- SCHWARZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. 1ª. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- SOUZA, Jessé. **Ralé brasileira: quem é e como vive**. Colaboradores: André Grillo [et al.]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- \_\_\_\_\_. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi. **O Conceito de Biopolítica em Michel Foucault: Notas sobre um Canteiro Arqueológico Inacabado**. <<http://emporiiodireito.com.br/leitura/o-conceito-de-biopolitica-em-michel-foucault-notas-sobre-um-canteiro-arqueologico-inacabado>> Acesso em: 27 jun. 2018.