

Racismo, corpo e liberdade: a filosofia do hitlerismo no Brasil hoje

[*Racism, body and freedom: a philosophy of hitlerism in Brazil today*]

Benedetta Bisol¹

Agradeço a Priscila Rufinoni e Ellen Cintra pelas conversas e valiosas sugestões, que muito me ajudaram a pensar sobre as questões aqui abordadas.

RESUMO • O artigo investiga o nexos entre corpo e liberdade como questão norteadora para pensar o racismo. Partindo das reflexões desenvolvidas por Emmanuel Levinas, mostra como o antissemitismo nacional-socialista reaproveita o modelo de raça conceituado no começo da época moderna e discute as ligações entre discurso racista moderno e o mito da democracia racial no Brasil. Finalmente trata de uma possível apropriação do pensamento de Levinas no debate contemporâneo brasileiro sobre racismo. • **PALAVRAS-CHAVE** • Racismo; corporeidade; antissemitismo; democracia racial brasileira; Levinas. •

ABSTRACT • The article investigates the link between body and freedom as a guiding issue for conceptualizing racism. Based on the reflections developed by Emanuel Levinas, it shows how nazi antisemitism reuses the model of race conceived in the early modern history. It discusses the connections between the modern racist discourse and the myth of racial democracy in Brazil. Finally, it addresses a possible appropriation of Levinas' thought in contemporary Brazilian debate on racism. • **KEYWORDS** • Racism; embodiment; antisemitism; Brazilian racial democracy; Levinas. •

Recebido em 18 de maio de 2019

Aprovado em 20 de julho de 2020

BISOL, Benedetta. Racismo, corpo e liberdade: a filosofia do hitlerismo no Brasil hoje. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 76, p. 126-141, ago. 2020.



DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v76p126-141>

1 Universidade de Brasília (UnB, Brasília, DF, Brasil).

“Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo” é um artigo brevíssimo do filósofo Emmanuel Levinas: apenas sete páginas, publicadas pela primeira vez em 1934, na revista católica progressista francesa *Esprit*. Pouco meses antes da publicação do artigo, no ano anterior, Adolf Hitler fora nomeado *Reichskanzler* na Alemanha. Liderado por Hitler, a Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães) ganhara as eleições de forma legítima, embora já tivessem sido denunciadas irregularidades no andamento do processo eleitoral. A nomeação de Hitler leva o filósofo a publicar o texto, que não é, contudo, uma análise das conjunturas, mas sim uma reflexão sobre os fundamentos filosóficos da ideologia nacional-socialista. O texto é publicado em um momento em que a sociedade alemã ainda não estava plenamente ciente dos planos nazistas de extermínio sistemático dos judeus, dos ciganos, dos homossexuais, dos negros e, no geral, dos opositores ao regime, nem das formas como concretamente esses planos iriam ser realizados. Para ter um pouco a medida da extraordinariedade da intuição de Levinas – e da sua coragem em publicá-la naquele momento –, podemos lembrar do que escreve sobre esse assunto a filósofa alemã Hannah Arendt, como Levinas, também de origem judia. Em *Homens em tempos sombrios*, lembrando dos “primeiros anos” do regime nazista, isto é, dos anos entre 1933 e 1938, Arendt (1988, p. 52) afirma que “o *Terceiro Reich* não foi de modo algum totalitarista, embora o movimento nazista tendesse ao totalitarismo desde o começo”. Para contextualizar mais especificamente esta observação, é preciso lembrar que a perseguição dos judeus não representava naquela época algo tão surpreendente, nem algo novo, na medida em que era uma prática frequente também antes do movimento nazista se fortalecer e difundir na Alemanha².

“Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo” é um texto de extraordinária incisividade e agudeza. Sabemos quanto a intuição levinasiana relativamente à ameaça apresentada pelo nacional-socialismo se revelará, em breve, tragicamente

2 Para uma reconstrução da história das perseguições nazistas e dos seus antecedentes na história da Alemanha se consultaram Mosse (1978), Fredrickson (2002) e Burgio (2010).

correta³. Não se tratará, no entanto, em seguida, de ressaltar a capacidade de diagnóstico de Levinas, mas sim de reconstruir os elementos teóricos que o filósofo identifica como determinantes para compreender as raízes filosóficas do nazismo. Essa análise *filosófica* é, com efeito, o objetivo principal do texto, como já se torna claro no título. Giorgio Agamben, autor do prefácio à sua tradução italiana, o considera “a única tentativa da filosofia do século XX que conseguiu dar conta do evento político decisivo do século: o nazismo” (AGAMBEN, 1996 – tradução minha).

De acordo com Levinas, o cerne teórico do hitlerismo consiste em um modo peculiar de exaltação da dimensão corpórea do ser humano, cuja natureza se determina como *uma espécie de acorrentamento* dos indivíduos à própria corporeidade, entendida como um vínculo sem resolução histórica, determinado pela herança de sangue. Segundo Levinas, a centralidade do *sentimento do corpo*, percebido como *sentimento elementar, revelador de potências e impulsos primitivos*, toma o lugar, no hitlerismo, do desejo e da possibilidade de libertação dos vínculos do biológico, disposição teórico-prática central na tradição do pensamento ocidental, a partir das suas raízes cristã e judaicas. A questão do nexa entre corpo e liberdade norteia as reflexões que pretendo apresentar em seguida, cujo tema central é o racismo. Apresentarei, no parágrafo seguinte, as reflexões desenvolvidas por Levinas relativamente à compreensão hitlerista do corpo, entendendo a *biopolítica nazista* como *absoluta coincidência entre identidade política e identidade biorracial*. Nos limites consentidos pelo espaço deste artigo, o terceiro parágrafo do trabalho considera as raízes históricas do racismo europeu moderno, mostrando quanto o antissemitismo de matriz nacional-socialista reaproveita um modelo conceitual de raça que se desenvolve no começo da modernidade na Península Ibérica, concretizando-se no programa de perseguição e expulsão dos judeus pelo Tribunal da Inquisição espanhola, que consiste basicamente em transformar a diferença religiosa entre cristão e judeus em um marco biológico: a “raça semita”. No quarto parágrafo pretendo examinar o mito da democracia racial no Brasil, investigando em que medida tal modelo apresenta analogias com o discurso racista europeu e abordando o problema da construção teórica do pensamento antirracista brasileiro. Voltarei, no último parágrafo, a tratar especificamente do nexa entre corpo e liberdade, apontando para alguns elementos que, a meu ver, podem tornar interessante discutir a questão do sentimento do corpo que Levinas levanta no contexto do debate contemporâneo brasileiro sobre racismo.

UMA LEITURA BIOPOLÍTICA DA FILOSOFIA DO HITLERISMO

Em *Bios, biopolítica e filosofia*, o filósofo italiano Roberto Esposito (2004, p. XV) define a *biopolítica nazista*, a saber, o “ápice da biopolítica”, como *absoluta coincidência da identidade política com a identidade biorracial*. Segundo Esposito (2004, p. 153 – tradução

3 Exceção feita ao artigo “La structure psychologique du fascisme”, de George Bataille, publicado nos números 10 e 11 da revista *Critique Sociale*, em 1933 e em 1934, o texto de Levinas é, pelo menos no panorama francês, o único posicionamento público de um intelectual sobre a situação política daquele momento.

minha), os nazistas não defendem um materialismo absoluto, embora existissem tendências nesse sentido, mas sim uma “espiritualização da *zoé*” e “uma biologização do espírito”, às quais cabe o nome de *raça*: “esta constitui ao mesmo tempo o caráter espiritual do corpo e o caráter biológico da alma – o que confere à identidade do corpo consigo mesmo um significado que vai além das fronteiras individuais do nascimento e da morte”. Cada membro corpóreo individual está, por sua vez, incorporado “num corpo maior, que constitui a totalidade orgânica do povo alemão”. Dentro do corpo da nação se decide então qual é a porção de vida que deve ser conservada e qual deve ser destruída: o judeu é literalmente o *parasita* que coloca em risco a saúde do corpo político. A *tradução* da vida na política e do biológico no espiritual é perfeita e imediata. Todo corpo que não pode ser o lugar dessa tradução é destinado a ser expulsado do corpo político e não merece viver: “‘Existência sem vida’ é considerado tudo o que não possui os requisitos raciais capazes de integrar etnicamente o corpo individual no corpo coletivo” (ESPOSITO, 2004, p. 173 – tradução minha).

A noção de *biopolítica nazista* pode ser tomada como chave de leitura para o texto levinasiano de 1934. O cerne teórico do hitlerismo são, de acordo com Levinas, a unidade e inseparabilidade de alma e corpo e a idealização da vida biológica como valor. A identificação dessa concepção do ser humano com a visão de mundo de um indivíduo particular – de Hitler e dos seus seguidores –, não deve, contudo, ser entendida apenas como uma categoria historiográfica, que visa somente qualificar um acontecimento histórico pontual. Hitlerismo é, sim, antes de mais nada, a filosofia de Hitler. Porém, a filosofia do hitlerismo consiste numa possibilidade fundamental do espírito ocidental. O hitlerismo não é “mera anomalia contingente do raciocínio humano, um simples mal-entendido ideológico de caráter ocasional” (LEVINAS, 1997, p. 25 – tradução minha): é algo com que o pensamento ocidental tem que se confrontar, na medida em que lhe pertence essencialmente. A questão fundamental colocada pelo texto levinasiano é, portanto, entender de que forma o hitlerismo está *essencialmente* ligado à razão ocidental, mesmo que aparentemente se apresente como o seu exato contrário, como a negação dos seus valores e princípios. Com esse propósito, Levinas reconstrói no artigo um percurso histórico-filosófico em que, sucintamente, aborda as concepções de homem fundamentais para o pensamento ocidental: judaísmo e cristianismo, em primeiro lugar, assim como marxismo.

A ideia de ser humano defendida pelas duas religiões que majoritariamente marcaram a história do pensamento ocidental repousa essencialmente na ideia de liberdade. A noção de alma é, na tradição cristã, o que mais expressa o potencial de infinita libertação dos limites do corpo. A alma é um “poder concreto e positivo de se desprender, de abstrair-se de si mesmo, de se libertar de tudo o que já aconteceu” (LEVINAS, 1997, p. 11 – tradução minha). Liberdade significa basicamente a possibilidade de um novo início, o poder começar algo novo, não obstante o passado, até mesmo *apesar* do passado. O judaísmo mostra, por outro lado, a irreversibilidade dos eventos passados e das suas consequências. O passado não pode ser anulado ou simplesmente ignorado, não é possível ganhar tal liberdade fingindo que nada tenha acontecido. A libertação do passado se torna, de toda forma, possível por intermédio do arrependimento e do perdão.

Diferentemente do cristianismo e do judaísmo, o marxismo mostra os limites

dessa liberdade, concebida como potencialmente infinita. “O espírito” – escreve Levinas –, “atormentado pelas necessidades materiais, enfrentando uma matéria, um corpo e uma sociedade que não escolheu”, aprende com o marxismo que “a existência concreta e submissa tem mais importância, mais peso que a impotente razão” (LEVINAS, 1997, p. 13 – tradução minha). O marxismo, segundo esse autor, não apenas enfatiza o caráter limitante do corpo, visto como algo que impede a completa realização da liberdade, mas compreende também o valor do corpo, valor que lhe pertence constitutivamente, embora se manifeste mais frequentemente na sua negação, isto é, na forma da opressão e do sofrimento, e não na forma da satisfação das necessidades materiais e do bem-estar. A concepção marxista do homem, herdeira do princípios da revolução francesa e do jacobinismo, mantém certa herança do liberalismo que é próprio da concepção judaico-cristã de homem. O ser precede a consciência, mas a partir da compreensão das limitações dada pela existência ainda é possível alcançar um espaço de liberdade por meio da transformação da realidade. Há, por assim dizer, uma *incorporação* da liberdade e, por isso, uma ênfase na importância da dimensão corpórea, sem que isso signifique abrir mão da liberdade. Pelo contrário, investe-se na sua realizabilidade *para todos*, mantendo, assim, a ideia de uma libertação universal⁴.

No pensamento do hitlerismo, de modo radicalmente diferente, o sentimento do corpo, que Levinas (1997, p. 7 – tradução minha) no começo do texto identifica com um “sentimento elementar, revelador de potências e impulsos primitivos”, torna-se absolutamente superior a cada desejo e vontade de libertação e a cada tentativa de alcance de uma liberdade universal, além das particularidades, dos vínculos e do limites da matéria, do corpo, da história. Por isso, a filosofia do hitlerismo coincide plenamente, na história do pensamento ocidental, com uma nova concepção de ser humano:

O biológico, com toda a fatalidade que ele leva consigo, se converte em algo mais do que um objeto da vida espiritual, se converte no seu coração. As misteriosas vozes do sangue, a chamada da herança e do passado, para as quais o corpo serve como enigmático veículo, perdem sua natureza de problemas submetidos a uma solução de um eu soberanamente livre. [...] A essência do eu não está mais na liberdade, mas numa espécie de acorrentamento. (LEVINAS, 1997, p. 18-19 – tradução minha).

Toda existência que não esteja ligada ao corpo e fundamentada nesse sentimento que testemunha a pertença a uma linhagem de sangue é uma “existência sem vida”, destinada à destruição, ao massacre, ao extermínio, à aniquilação. Por isso, a *absoluta*

4 Vale a pena lembrar que, inicialmente na filosofia alemã, a partir dos anos 1930, e sucessivamente também no pensamento francês, o tema da corporeidade, e justamente o tensionamento entre corpo e liberdade, representa um enfoque de interesse primário, embora nem sempre essa problemática seja abordada retomando a concepção marxista. Podemos lembrar, nesse sentido, os trabalhos que se desenvolvem no contexto da fenomenologia e da antropologia filosófica alemã (Edmund Husserl, Max Scheler, Helmuth Plessner) e, em seguida, as obras de filósofos franceses como Maurice Merleau-Ponty e Gabriel Marcel.

coincidência entre identidade política e identidade biorracional, de que decorre, do ponto de vista teórico, a absoluta diferença entre arianos e não arianos.

BREVE EXCURSUS: A NOÇÃO DE RAÇA

O biologismo nacional-socialista, é sabido, está longe de repousar sobre uma noção de raça que possa ser cientificamente comprovada. Do ponto de vista da biologia humana contemporânea, é impróprio falar de raças, porque essa noção implica a incapacidade de gerar indivíduos capazes, por sua vez, de se reproduzir. Há, entre os seres humanos, diferenças determinadas pelo patrimônio genético (em termos biológicos: o *genótipo*), assim como diferenças relativa aos modos em que tal patrimônio genético se expressa (o *fenótipo*), e estas diferenças determinam critérios úteis para a definição das *populações*, mas tais classificações não são equivalentes à noção de raça, utilizada pela biologia animal. É importante também ressaltar que a semelhança detectada com base na aparência não coincide, em biologia, com a noção de fenótipo, que inclui também, por exemplo, o grupo sanguíneo. Além disso, o parentesco genético de dois indivíduos que pertencem à mesma população pode ser menor que aquele detectado entre dois indivíduos de populações diferentes. O semblante, portanto, não é um critério significativo para a biologia humana contemporânea. Simplificando, um negro e um branco podem ser biologicamente muito mais parecidos do que dois negros, ou dois brancos. Totalmente superadas são, portanto, correspondências imediatas e causais entre o patrimônio genético e o fenótipo, assim como entre o patrimônio genético e o comportamento, sobretudo hábitos moralmente relevantes. A constituição psicofísica individual, assim como ela se expressa de fato nos diferentes indivíduos, é resultado de uma complexa interação entre indivíduo e ambiente, o que inclui também a dimensão da cultura.

Do ponto de vista das ciências humanas, desse modo, a noção de *raça* que decorre das teorias biológicas dos séculos XIX e XX é totalmente inadequada. Contudo, *raça* continua sendo um termo presente e relevante para a discussão histórica, sociológica, filosófica, etnológica. Num primeiro sentido, *crítico*, essas disciplinas continuam se ocupando com o fenômeno do racismo e utilizam portanto a noção de *raça* basicamente com o objetivo de mostrar a sua artificialidade. Num segundo sentido, que poderia ser definido como *construtivista*, a noção de *raça*, desvinculada das suas determinações biológico-naturalistas, é mantida como conceito válido e conotado positivamente como categoria sociocultural. Esse uso da noção determina certa diferenciação interna ao discurso antirracista, na medida em que a recusa da noção de *raça* e a sua substituição por noções como “etnia”, “identidade” ou “diversidade cultural” são consideradas “cômodas” (MUNANGA, 2005-2006, p. 53), pois elas relativizam a gravidade do problema da discriminação racial. O modelo brasileiro da democracia racial, aparentemente embasado em ideais igualitários, também alimenta fenômenos de discriminação racial, na medida em que desconhece a identidade da população negra. Eu me ocuparei, em seguida, primeiro do aspecto crítico – no parágrafo 4 – e, num passo sucessivo – no parágrafo 5 –, tocarei alguns aspectos da noção construtivista de *raça*.

AS RAÍZES HISTÓRICAS DO RACISMO MODERNO NA EUROPA

A “invenção da raça” consistiu, historicamente, em defender como *natural* o que é de fato uma construção cultural. Estabelecendo, a partir de diferenças definidas segundo critérios hoje considerados pseudocientíficos, uma hierarquização dos grupos humanos, se legitimaram, no nível político e social, a perseguição, a discriminação, a exclusão e até o extermínio sistemático, como no caso do nazismo, de grupos considerados inferiores. Como escreve o filósofo italiano Alberto Burgio, para cuja análise das teorias racistas nacional-socialistas voltarei mais detalhadamente em seguida, a raça “é gerada (literalmente inventada) por meio de antropologias naturalísticas (essencialistas) que reivindicam manusear materiais originários e que, ao contrário, representam um triunfo do artificialismo” (BURGIO, 2010, p. 24 – tradução minha).

O discurso racista, construído dessa forma, é característico da modernidade, já a partir do Iluminismo (ANDRADE, 2017) e acha a sua formulação mais plena nas teorias racialistas do século XIX⁵. Traços significativos do modo peculiar de conceituar a raça na época moderna podem, contudo, ser identificados num período histórico anterior, a saber, examinando o fenômeno da expulsão dos judeus da Península Ibérica a partir do final do século XV. Para a história europeia, o ano 1492 é, simbolicamente, não apenas o momento da “descoberta” do “Novo Mundo”, mas também do surgimento da intolerância moderna e conseqüentemente de um modo específico da época moderna de conceituar o racismo (PROSPERI, 2011). Em 2 de janeiro de 1492, a região de Granada, no sul da Península Ibérica, se torna novamente católica, finalizando o processo de Reconquista dos territórios que desde 1272 tinham sido dominados pelos árabes (ECO, 2012, p. 138 e seg.) e ao longo da segunda metade do século XV são progressivamente ocupados pelos cristãos. A Reconquista significou não apenas a substituição do domínio árabe pelo reinado de Isabela de Castela e Fernando de Aragão, os “reis católicos”, mas também a conversão forçada ao catolicismo de toda a população árabe e judia, ou a expulsão de quem não estava disposto a se converter. O acontecimento é logo percebido como epocal, tanto que Cristóvão Colombo, nas cartas em que relata sobre os descobrimentos do Novo Mundo, tomará a expulsão dos judeus como marco temporal para colocar historicamente sua empresa. A perseguição aos judeus, nos anos seguintes, acontece de forma sistemática e institucionalizada. O Tribunal da Inquisição espanhola – a não ser confundido com o Tribunal da Inquisição instituído uns anos mais tarde no contexto da Contrarreforma – terá como tarefa principal o combate à heresia, a identificação e perseguição dos judeus e a expulsão dos não convertidos. O fenômeno, que à primeira vista poderia parecer apenas como uma manifestação de intolerância religiosa, contém, de acordo com Proserpi, os germes do racismo moderno. Os *crístãos novos* – nome dado aos judeus convertidos que conseguiram a permissão de permanecer no território católico – não são socialmente aceitos e continuam sendo alvo de controle e perseguição. Suspeita-se que tenham abraçado

5 Para uma reconstrução das teorias racialistas, ver: Burgio (1998). Sobre a recepção e o desenvolvimento dessas teorias no Brasil, ver: Skidmore (2012), Schwarcz (1993).

a nova religião apenas para escapar da expulsão, e não por verdadeira conversão, e que continuem privadamente, de forma escondida, a celebrar cultos judaicos. O ódio ao judeu, como representante do povo deicida, presente na tradição cristã também antes da época moderna, adquire um novo caráter: o judeu, mesmo o convertido, não pode se desprender da própria origem. A conversão, de fato, não cancela a ligação *de sangue* que o judeu mantém por natureza com os seus ancestrais. A ideia de raça se configura então como algo que marca o corpo individual, independentemente das escolhas pessoais. É um obstáculo insuperável, algo que não pode ser objeto de *decisão* por parte do indivíduo. Literalmente: não é materialmente possível se separar do próprio corpo e da herança racial que ele traz consigo, porque não é possível *limpar o próprio sangue*.

Prosperi cuida em não estabelecer umnexo imediato, do ponto de vista histórico, entre o antijudaísmo moderno e o antissemitismo nazista. Contudo, se anuncia no começo da modernidade, na figura do *cristão-novo*, um modo de conceituar a discriminação que antecipa as futuras teorias da raça:

Há então um singular paralelismo entre o fenômeno do antissemitismo religioso de marco ibérico de 1492 e dos anos seguintes e o do antissemitismo secularizado da idade contemporânea: se no primeiro caso o cancelamento da diferença de religião por meio do batismo alimentou uma suspeita e um ódio inextinguível contra o “convertido”, no segundo caso a revolução dos direitos do homem e o individualismo econômico ofereceram ao tradicional antijudaísmo cristão a ocasião para confluir na corrente do novo antissemitismo. (PROSPERI, 2011, p. 106-107 – tradução minha).

Também em vista das reflexões que pretendo desenvolver mais adiante relativamente à noção de mestiçagem, é interessante nos determos brevemente na figura do judeu convertido, intrinsecamente equívoca por natureza, moralmente ambígua, naturalmente pervertida. No Portugal do século XVI o *novo cristão*, estigmatizado como “marrano” (termo de etimologia não clara, que significa “porco”, “suíno”, “sujo”, cf. ECO, 2012, p. 838), é alvo privilegiado das perseguições, símbolo da índole traiçoeira dos judeus, mestre de simulação e engano (PROSPERI, 2011, p. 96 e seg.). De fato, já no contexto das lutas pela Reconquista do século XIV, os *judeus conversos* nem sempre cortam completamente as ligações com a *juderia*, em formas e níveis diferentes. Alguns conservam, mais ou menos cientemente, hábitos e crenças judaicas. Outros praticam o sincretismo; outros ainda observam exteriormente práticas cristãs, sem nenhuma convicção religiosa, para poder continuar os próprios negócios, uma vez caídas as restrições que lhes eram impostas enquanto judeus. A integração dos *conversos* – que brilham por vitalidade cultural, predominam do ponto de vista econômico-financeiro, desenvolvem carreiras profissionais excelentes, ocupam cargos de poder – avança ao longo do século XV entre aceitação e repulsa, até os conversos se substituírem, no ódio popular, aos próprios judeus. A *limpieza de sangre* se torna um critério para assumir cargo público. Note-se, no entanto, que o próprio rei Fernando de Aragão podia ser definido *converso*, por ascendência materna, assim como *converso* era Tomás de Torquemada, o primeiro grande inquisidor espanhol (ECO, 2012, p. 837 e seg.).

Investigando as bases conceituais do racismo, Burgio inclui nas estruturas ideológicas que sustentam o dispositivo racista o discurso teológico-religioso, na medida em que produz as figuras do herético e do infiel. Especialmente o convertido representa um candidato privilegiado para a discriminação, porque pensa e se comporta de modo não conforme às supostas “raízes naturais” do seu credo religioso. Além da teologia, Burgio (2010, p. 23) inclui nas estruturas ideológicas ‘clássicas’, que entre os séculos XVIII e XIX foram mobilizadas para fins racistas, o nacionalismo, as filosofias da história conotadas em chave etnocêntrica, assim como as pseudociências da vida (antropologia física e criminal, frenologia e eugênica, darwinismo social, biologia e higiene racial).

Na ideologia nazista todas essas estruturas estão presentes e apoiam uma *radicalização da dimensão biozoológica* apresentando o que é a estrutura típica da construção racista:

[...] a construção de nexos psicofísicos estáveis, capazes de demonstrar que, entre as (existentes ou supostas) características somáticas (fenotípicas ou biológicas) da raça e os seus conotados “espirituais” (culturais, morais, religiosos ou intelectuais), subsiste uma conexão necessária e transmitida por via hereditária. (BURGIO, 2010, p. 24 – tradução minha).

A partir de uma análise do semblante e da estrutura biológica, judeus, negros e ciganos são considerados pelos nazistas uma espécie diferente e inferior à raça ariana. Há também uma biologização do preconceito contra homossexuais, que é incluído no mais amplo discurso dos *Asozialen* (literalmente: os “a-sociais”): criminalidade, alcoolismo, falta de disposição ao trabalho, comportamentos “desviantes” de vários tipos, entre outros a já mencionada homossexualidade, mas também a militância em associações políticas subversivas, são considerados na literatura científica nazista como expressões da identidade genética da pessoa e postos em relação à sua genealogia. O discurso excludente contra os *Asozialen* é, então, apenas levemente diferente do racismo contra judeus, negros e ciganos, na medida em que se procuram raízes biológicas para comportamentos considerados degenerados, também no caso em que são praticados por indivíduos que por linhagem, supostamente, não pertencem a raças inferiores. Um traço peculiar da ideologia racial nazista é então a obsessão pela pureza racial, herança da ideia de *limpieza de sangue* que Prospero detecta de discriminação do modelo ibérico. Relações sexuais entre arianos e raças inferiores, especialmente a inferior por excelência, isto é, os judeus, são relações contra a natureza. Os filhos da *Rassenvermischung*, isto é, da miscigenação de raças, são degenerações da pureza do sangue alemão. Todos esses seres inferiores, sub-humanos, são destinados a ser eliminados numa operação que Goebbels define como “cirúrgica”, a ser realizada sem deixar rastros.

Burgio insiste no caráter *artificial* da construção racista. Deve-se ressaltar no entanto que a falta de solidez da fundamentação científica do racismo e também a arbitrariedade na atribuição de características psicofísicas e morais como algo que por natureza pertence às raças inferiores não enfraquecem, em termos práticos, a sua eficácia, cujo sucesso depende da sua capacidade de responder a necessidades

de equilíbrio social e satisfazer pulsões de ordenação e racionalização: “o racismo descreve um mundo ordenado (certo, estável, protetivo), ancorado em hierarquias indiscutíveis e por definição legítimas (representadas e construídas como ‘naturais’) e delimitado por fronteiras que excluem inimigos e culpados” (BURGIO, 2010, p. 24 – tradução minha).

Em vista das reflexões que pretendo desenvolver no parágrafo seguinte, é importante ressaltar mais uma vez que a artificialidade do racismo se mostra especialmente numa certa arbitrariedade do dispositivo racial em definir os critérios da pertença racial e em estabelecer quais indivíduos se conformam a esses critérios. Em relação a isso, Burgio (2010, p. 27) menciona dois exemplos, que interessam ser retomados. O primeiro exemplo se refere à história do antissemitismo e a uma declaração de Karl Lueger, prefeito de Viena no final do século XIX. Criticado pela sua amizade com judeus, Lueger, declaradamente antissemita, respondeu: “Sou eu que decido quem é judeu!”. O segundo episódio é relativo a um julgamento pronunciado por um juiz da Carolina do Sul, em 1835, que estabelece a impossibilidade de determinar univocamente o critério base pelo qual um indivíduo pode ser definido como negro. Com efeito, esse critério não depende apenas da cor da pele, mas também da moralidade do indivíduo. De acordo com o texto do julgamento “é justo que um homem de valor [independentemente da cor da sua pele] seja acolhido na sociedade dos brancos, enquanto um vagabundo, da mesma condição [isto é, branco], seja relegado à classe inferior [dos negros]” (BURGIO, 2010, p. 27 – tradução minha).

Burgio registra com isso certa peculiar mobilidade do critério racista. Embora a pertença racial se defina principalmente com base em características biológicas, enfatizando o semblante (mesmo quando, como no caso dos judeus, elas sejam escolhidas arbitrariamente), a raça possui conotações morais e sociais, que a tornam, por assim dizer, uma categoria de discriminação relativamente móvel. Explica-se então a definição, na literatura contrarrevolucionária, dos jacobinos e dos comunardos como “negros”, ou a “racialização” de classes sociais inferiores, como camponeses e operários, assim como a das mulheres⁶. Tentando formular agora conclusões de forma sucinta, pontuando os elementos que tornam essa reconstrução histórica conceitualmente relevante, podemos dizer que o racismo moderno está fortemente vinculado às transformações socioculturais que descendem do que, em perspectiva europeia, foi a descoberta das Américas. A discriminação, a perseguição, até a expulsão física do outro da comunidade política (outro nas várias acepções desse termo: o diferente, por semblante, cultura, religião; o desviante, o não conformado,

6 Em relação a isso, voltando novamente às raízes históricas do racismo europeu moderno, é interessante lembrar que paralela e analogamente ao projeto de evangelização do Novo Mundo, na época da Contrarreforma se intensificou também o trabalho pedagógico-religioso da igreja em territórios europeus considerados subdesenvolvidos e dominados por crenças não plenamente conformes ao ensino católico. O já mencionado historiador Adriano Prosperi (1996, cf. especialmente o parágrafo “As nossas Índias”, p. 551 e seg.) dedicou um rico estudo ao caso italiano: os jesuítas praticaram a sua atividade missionária não apenas no continente americano, mas também no sul da Itália, educando e convertendo os “selvagens internos”, isto é, os camponeses italianos. Colocam-se assim as bases ideológicas para uma racialização das classes sociais inferiores, consideradas ignorantes, animais, selvagens.

ou o anormal, para utilizar uma expressão *foucaultiana*), não representa uma contradição à lógica igualitária moderna, embora isso possa parecer paradoxal para quem incorporou os princípios da igualdade democrática defendidos pela Revolução Francesa como algo que vale para todos os seres humanos. O racismo moderno europeu opera ao mesmo tempo por meio de discursos de exclusão e de assimilação. Ambos se deixam dificilmente reduzir a mera constatação empírica de uma diferença racial biológica (inexistente, como é sabido, do ponto de vista científico; isso, porém, não é relevante aqui, na medida em que ela pode também ser arbitrariamente construída), mas são significativos enquanto princípio de hierarquização e estruturação social.

AS RAÍZES DO RACISMO NO BRASIL: O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL BRASILEIRA

Retomamos a indicação metodológica de Prospero, já mencionada no parágrafo anterior: estabelecer nexos diretos e imediatos entre fenômenos históricos pode levar a conclusões precipitadas e historicamente pouco fundadas. Assim como outros estudiosos da perseguição aos judeus (BURGIO, 2010; TRAVERSO, 2002), Prospero (2011, cf. especialmente o capítulo 9, “Eredità lunghe”, heranças longas – tradução minha) concorda que compreender o racismo implica se colocar numa perspectiva de longa duração, compreender as profundas conexões que o ligam à história europeia, embora isso não signifique férrea causalidade. Contudo, refletir sobre analogias e constantes da construção teórica de modelos conceituais e “heranças longas” na transmissão desses modelos na história pode disponibilizar instrumentos mais profundos para a compreensão de modelos que não apresentam uma relação direta, mas, por assim dizer, um parentesco conceitual, também numa perspectiva histórica. Nesse sentido, o modelo da democracia racial brasileira pertence a uma especificidade que deve ser buscada na história do Brasil dos séculos XIX e XX; ao mesmo tempo me parece uma hipótese de trabalho interessante tentar pensar essa construção em relação ao modelo do racismo europeu moderno e às filiações conceituais que ainda permanecem presentes na ideia do mito da democracia racial e das suas consequências no presente. É essa hipótese que tentarei desenvolver em seguida.

Da literatura brasileira sobre o assunto, tomo como referência primária para introduzir esta questão as reflexões desenvolvidas por Kabengele Munanga (2014, p. 36-37), que considera a abordagem da “mistura racial” como o que principalmente “congelou o debate sobre a diversidade cultural e racial no Brasil, que era vista apenas como cultura, e como identidade mestiça”. Munanga explicita também as implicações jurídicas do *mito da democracia racial*:

Até o ano de 2001, marcado pela organização da 3ª Conferência Mundial da ONU contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, essa questão não tinha eco na grande imprensa, nos setores de governo e na população em geral, salvo entre os raros estudiosos e pesquisadores que se dedicam ao tema nos meios

acadêmicos e intelectuais. Os responsáveis do país pareciam viver com consciência tranquila, de acordo com o ideal do mito da democracia racial que apresenta o Brasil como um paraíso racial, isto é, um país sem preconceito e discriminação raciais. Em função desse ideal, o Brasil conviveu muito tempo sem leis protecionistas dos direitos humanos dos não brancos, justamente porque não eram necessárias, em vista da ausência de preconceitos e da discriminação racial. Enquanto permanecia essa consciência tranquila dos dirigentes e da sociedade civil organizada, inúmeras injustiças e violações dos direitos humanos foram cometidas contra negros e indígenas, como demonstrados pelas pesquisas quantitativas que o IBGE e o IPEA vêm realizando nos últimos dez anos. (MUNANGA, 2014, p. 37).

É sabido, no entanto, que o mito da democracia racial no Brasil está intimamente ligado, do ponto de vista histórico, com a política do *branqueamento*:

Tingido pela entrada maciça de imigrantes – brancos e vindos de países como Itália e Alemanha –, introduziu-se no Brasil um modelo original, que, em vez de apostar que o cruzamento geraria a falência do país, descobriu nele as possibilidades do branqueamento. Dessa forma, paralelamente ao processo que culminaria com a libertação dos escravos, iniciou-se uma política agressiva de incentivo à imigração, ainda nos últimos anos do Império, marcada pela intenção de “tornar o país mais claro”.

Marco histórico da construção do mito da democracia racial brasileira são os anos 1930: com o Estado Novo “projetos oficiais são implementados no sentido de reconhecer na mestiçagem a verdadeira nacionalidade”. (SCHWARCZ, 2012, p. 124).

De acordo Schwarcz (2012, p. 126), a obra de Gilberto Freyre (especialmente *Casa-grande & senzala*, de 1933) oferece “um novo modelo para a sociedade multirracial brasileira, invertendo o antigo pessimismo e introduzindo os estudos culturalistas como alternativa de análise”, fazendo a miscigenação “parecer um sinônimo de tolerância” (SCHWARCZ, 2012, p. 128). Isso determina a construção do modelo teórico que representará a imagem da sociedade brasileira não apenas no contexto nacional, mas também no panorama internacional:

No processo de construção do Estado nacional, o Brasil passaria a representar, a partir dos anos 1920 e 30, um caso interessante, já que praticamente nenhum conflito étnico ou regional se manifestara, ou pelo menos ganhara visibilidade, e nenhuma dominação racial oficial fora instituída depois da Abolição. Ademais, após 1888, a inexistência de categorias explícitas de dominação racial incentivava ainda mais o investimento na imagem de um paraíso racial e a recriação de uma história em que a miscigenação aparecia associada a uma herança portuguesa particular e à sua suposta tolerância racial, revelada em um modelo escravocrata mais brando, ainda que mais promíscuo. Difícil imaginar uma mera licenciosidade em um país tão dependente do cativo negro e que ganhou a triste marca de ter sido o último a abolir a escravidão. (SCHWARCZ, 2012, p. 100).

Pensando nesses pressupostos, torna-se compreensível como a luta contra o

racismo no Brasil se configurou progressivamente, ao longo das últimas décadas, como luta pelo reconhecimento da diferença racial, contra a assimilação e contra modelos de falsa igualdade, percebidos como direta consequência da retórica do branqueamento e da miscigenação, de acordo com Munanga (1999, p. 84), como “aniquilação da identidade negra e afro-brasileira”. Ainda segundo Munanga, o antirracismo brasileiro se configura atualmente como um antirracismo diferencialista, que, tendo como modelo os movimentos negros norte-americanos, representou também uma reação ao antirracismo universalista. Afirmar a igualdade de negros e brancos representa, de fato, uma aceitação do modelo da democracia racial. Diferentemente, o antirracismo diferencialista:

[...] busca a construção de uma sociedade igualitária baseada no respeito das diferenças tidas como valores positivos e como riqueza da humanidade. Ele prega a construção de sociedades plurirraciais e pluriculturais; defende a coexistência no mesmo espaço geopolítico e no mesmo pé de igualdade de direitos, de sociedades e culturas diversas. (MUNANGA, 1999, p. 116).

É interessante sublinhar o que o próprio Munanga (1999, p. 116) aponta, logo em seguida, quando sugere a existência de uma ameaça intrínseca ao antirracismo diferencialista: o *apartheid*, a “versão mais degradante e intolerante do pluriculturalismo”, defende “a coexistência no mesmo território, em espaços segregados, dos povos e culturas que não deviam se comunicar e se tocar, obrigados a viver separados do berço ao túmulo”. Podemos, então, concluir das reflexões de Munanga que, embora ele não explicita claramente esse ponto, o antirracismo diferencialista mantém elementos que são próprios da construção universalista, na medida em que tem como objetivo a construção de uma sociedade igualitária, e não a completa segregação social entre brancos e negros, nem a defesa de uma sociedade de supremacia negra.

No intento de terminar esta sucinta reconstrução das raízes históricas do racismo brasileiro é preciso voltar, por fim, ao momento histórico que mais determina a sua construção conceitual: a escravidão dos povos africanos. Com certeza, podemos identificar também na história do Brasil episódios significativos de discriminação com base em teorias raciais em relação a judeus, a outros grupos religiosos, a minorias étnicas e culturais, inclusive as formas de discriminação que conceitualmente se aproximam ao racismo (mulheres, homossexuais, deficientes, dissidentes). Uma reflexão aprofundada mereceria também a prática do racismo (da discriminação política, social e cultural, da marginalização e do extermínio) em relação aos povos indígenas, questão que não considerei neste trabalho, não por considerá-la menos relevante e dramaticamente significativa para a história do racismo no Brasil. Colocar a questão escravista no centro do racismo, além do fato empírico da relevância quantitativa da discriminação contra negros no Brasil contemporâneo, permite discutir o que é considerado pelos estudiosos um marco do racismo brasileiro, isto é, a sua conotação peculiarmente *fenotípica*. Como já evidenciado no parágrafo relativo à discussão da noção de raça, o termo fenotípico não é utilizado no seu sentido científico, mas indica, num sentido mais flexível,

ou melhor, determinado por critérios socioculturais, o semblante, a aparência da pessoa: é negro, antes de mais nada, quem possui aqueles traços que no imaginário social remetem com mais força à raça negra, isto é, a cor da pele, o cabelo crespo, determinados traços do rosto, especialmente o nariz e os lábios. Justamente tal compreensão da raça – e a conceituação do racismo que a ela está ligada – nos permite retornar, como conclusão deste trabalho, às noções pelas quais iniciamos esta reflexão, a saber, a noção de corpo e ao seu tensionamento com a questão da liberdade.

NO LUGAR DE UMA CONCLUSÃO. A FILOSOFIA DO HITLERISMO HOJE

No *Terceiro Reich*, no caso de uma amizade entre um alemão e um judeu, não teria sido um sinal de humanidade se os amigos tivessem dito: “não somos todos dois homens?” A pergunta aparece em *Homens em tempos sombrios*, a obra de Arendt (1988) que já mencionei na abertura do texto, e é respondida pela filósofa de forma negativa: “teria sido simples evasão da realidade e do mundo comuns a ambos naquele momento; não estariam resistindo ao mundo tal como era”. E mais: “uma lei que proibisse o intercuro entre judeus e alemães podia ser evitada, mas não desafiada por pessoas que negassem a realidade dessa diferenciação”. Ainda vivemos em tempos sombrios. A defesa do princípio da igualdade parece, no Brasil contemporâneo, uma variação daquilo que Arendt (1988, p. 54-55) chamava uma *emigração interna*:

[...] havia pessoas dentro da Alemanha que se comportavam como se não mais pertencessem ao país, que se sentiam como emigrantes; por outro lado, indicava que não haviam realmente emigrado, mas se retirado para um âmbito interior, na invisibilidade do pensar e do sentir. [...] naquele mais sombrio dos tempos, dentro e fora da Alemanha era particularmente forte, em face de uma realidade aparentemente insuportável, a tentação de se desviar do mundo e de seu espaço público para uma vida interior, ou ainda simplesmente ignorar aquele mundo em favor de um mundo imaginário, “como deveria ser” ou como alguma vez fora.” (ARENDR, 1988).

Ignorar o peso das diferenças é uma forma de idealização que recai na suspeita de escapismo, e é um primeiro sentido em que temos que pensar a relação entre corpo e liberdade. O hitlerismo contemporâneo, que possui uma determinação mediática, possui um carácter intrinsecamente racista, que não se concretiza no corpo apenas dos excluídos, mas também de quem se considera, supostamente, livre. No corpo branco, ele se manifesta como ilusão da liberdade, por um lado, simulação do exercício da razão e da autodeterminação, por outro, na negação mesmo de tal possibilidade a quem, como o negro, é condenado a ser meramente corpo, ou a renunciar a sua corporeidade para participar, de modo sempre deficiente, de uma “igualdade” branca.

Nesse sentido, a resistência ao hitlerismo pertence de igual maneira a negros e brancos, e, ao mesmo tempo, é necessariamente praticada a partir de lugares diferentes. Aprofundando a conceituação da igualdade, é preciso ressaltar que existe

uma enorme diferença em entendê-la como irrelevância idealizante das diferenças que caracterizam indivíduos e grupos sociais e a reivindicação de iguais direitos para todos e todas, isto é, o acesso à instrução, à saúde, à moradia, ao mundo do trabalho – a lista não é exaustiva –, independentemente da cor de pele, ou do comportamento supostamente desviante. No primeiro sentido, por igualdade não se entende um princípio de homologação e anulação das diferenças, mas sim a conceituação de um espaço político e social que justamente garanta o desdobramento de tais diferenças. Conceituada dessa forma, igualdade é incompatível com um modelo de democracia racial que tenha como ideal norteador a miscigenação. “Somos todos mulatos” não é um valor a ser perseguido por uma sociedade que defenda tal princípio de igualdade. Por isso, hoje em dia, me parece igualmente suspeito igualar a miscigenação defendida pelo mito da democracia racial e combater uniões afetivas entre negros e brancos, como se existissem dois mundos, fechados e separados, a ser mantidos como tais. A reconstrução das dinâmicas do discurso racista que apresentei nos parágrafos anteriores mostra a ligação constitutiva entre racismo e hierarquização sociopolítica e a manutenção de uma ordem quanto mais estável possível: como nota também Queiroz Júnior (1999, p. 10), “o ‘racismo universalista’ para com a mestiçagem dilui a linha demarcatória entre brancos e negros”, isto é, a mestiçagem “serve bem para projetar o mulato, dissimulando o preto e ampliando arbitrariamente o branco”. Por outro lado, a ênfase excessiva na identidade negra, em vez de contribuir para sua justa valorização, se torna um instrumento de discriminação, que acaba operando segundo os mecanismos racistas. Hoje em dia, a figura do pardo parece se tornar o que era o *converso*: nunca perfeitamente branco, e traidor da sua própria causa. Tem razão, então, Munanga, em pontuar o caráter de mobilidade como traço próprio de uma sociedade que visa a superação do racismo, contra o modelo do *apartheid*, e, ao mesmo tempo, em destacar que, historicamente, o universalismo está por sua natureza ligado a mecanismos de assimilação. Para compreender o racismo e elaborar estratégias de luta antirracista eficazes, trata-se de ter em vista que a reconfiguração da estrutura social desencadeia processos em que igualdade e diferença deveriam ser constantemente negociadas por todos, e não apenas por uma parte da sociedade. O tensionamento entre corpo e liberdade é, do ponto de vista filosófico, o núcleo conceitual que permite pensar essa negociação. Processos políticos, sociais e culturais se configuram como racistas, independentemente do fato de se ancorarem em um modelo de assimilação ou de expulsão, na medida em que reduzem indivíduos à sua mera existência e os definem a partir da sua mera determinação corporal.

SOBRE A AUTORA

BENEDETTA BISOL é professora adjunta do Departamento de Teoria e Fundamentos da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (UnB).
bisol@unb.br
<https://orcid.org/0000-0001-9209-8209>

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. Introduzione. In: LEVINAS, E. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*. Macerata: Quodlibet, 1996.
- ANDRADE, Êrico. A opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna. *Kriterion*, 137, 2017, p. 291-309.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 1988.
- BATAILLE, George. (1933). La structure psychologique du fascisme. In: _____. *Ceuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1970, p. 339-371.
- BURGIO, Alberto. *L'invenzione delle razze: Studi su razzismo e revisionismo storico*. Roma: Manifestolibri, 1998.
- _____. *La guerra delle razze*. Roma: Manifestolibri, 2001.
- _____. *Nonostante Auschwitz: per una storia critica del razzismo europeo*. Roma: DeriveApprodi, 2010.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais* Curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ECO, Umberto (Org.). *Il medioevo: esplorazioni, commerci, utopie*. Milano: EM Publishers, 2012 (edição digital).
- FREDRICKSON, George. *Racism: a short history*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. (1934). *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Com um ensaio de Michel Abensour. Paris: Ed. Rivages Poche Petite Bibliothèque, 1997.
- MOSSE, George. *Toward the final solution: a history of European racism*. New York: Howard Fertig, 1978.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999. (Identidade Brasileira).
- _____. A questão da diversidade e da política de reconhecimento das diferenças. *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*, v. 4, n. 1, 2014, p. 34-45.
- _____. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, n. 68, dez.2005-fev.2006, p. 46-57.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996.
- _____. *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi*: Granada 1492. Milano: Marco Vigevani Agenzia Letteraria, 2011 (ed. digital).
- QUEIROZ JÚNIOR, Teófilo. Prefácio. In: MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 9-11. (Identidade Brasileira).
- SALVUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi*. Torino: Einaudi, 2014.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012. (Agenda Brasileira).
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. Trad. Donaldson M. Garschagen; prefácio Lília Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- TRAVERSO, Enzo. *La violenza nazista: una genealogia*. Bologna: Il Mulino, 2002.