

Economia libidinal bourdieusiana sob a luz negra do afropessimismo

Bourdiesian libidinal economy under the dark light of Afropessimism

Camila Penna de Castro*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil

camilapennac@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5579-1653

José Carlos Gomes dos Anjos

Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil

gomescarlos502@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3098-9780

Citar como: Penna de Castro, C. e Gomes dos Anjos, J. C. (2026). Economia libidinal bourdieusiana sob a luz negra do afropessimismo. *Desde el Sur*, 18(1), e0005.

RESUMO

O artigo explora os deslocamentos que uma metateoria provocaria no «esboço de uma teoria» libidinal da práxis que Bourdieu oferece em seus escritos finais. Metateoria é a forma como Frank Wilderson III e Jared Sexton apresentam o afropessimismo e leva em comum com esse Bourdieu final o esforço para uma interpretação das formas sociais a partir das energias libidinais investidas. Demonstra-se no artigo que o afropessimismo pode interrogar de modo inusitado a lógica tácita e presuntiva da economia libidinal bourdesiana de modo a indicar em que medida certos investimentos humanos em consagração social se articulam estruturalmente ao sofrimento negro. A primeira parte do artigo apresenta a abordagem afropessimista e aponta para possíveis (des)encontros com a discussão de Bourdieu sobre libido, distinção e consagração social. A segunda parte trabalha as tensões entre as noções de violência simbólica e de violência gratuita antinegra, partindo da discussão sobre consentimento e ignorância branca. Ao longo da pesquisa trazemos exemplos baseados em experimentações no ambiente acadêmico com as abordagens

* Autora corresponsal: Camila Penna de Castro, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil. Correo: camilapennac@gmail.com

teóricas mobilizadas aqui. Na conclusão há um esforço para mapear o subsolo dos campos sociais a partir das lentes oferecidas pelo afropessimismo.

PALAVRAS-CHAVE

Antinegritude, Bourdieu, libido, raça, afropessimismo

ABSTRACT

This article explores the shifts that a metatheory would provoke in the libidinal «outline of a theory» of praxis that Bourdieu offers in his final writings. Metatheory is the term Frank Wilderson III and Jared Sexton use to present Afropessimism, and it shares with this later Bourdieu the effort to interpret social forms based on the libidinal energies invested. The article demonstrates that Afropessimism can interrogate, in an unusual way, the tacit and presumptive logic of Bourdieu's libidinal economy, indicating to what extent certain human investments in social consecration are structurally articulated with Black suffering. The first part of the article presents the Afropessimistic approach and points to possible (mis)encounters with Bourdieu's discussion of libido, distinction, and social consecration. The second part explores the tensions between the notions of symbolic violence and gratuitous anti-Black violence, starting from the discussion of consent and white ignorance. Throughout the discussion, we provide examples based on experiments in the academic environment using the theoretical approaches employed here. The conclusion attempts to map the underlying issues of social fields through the lens of Afropessimism.

KEYWORDS

Anti-Blackness sentiment, Bourdieu, libido, race, Afropessimism

Introdução

Em sua teoria, Bourdieu (2007) argumenta que as preferências, aspirações e motivações dos indivíduos são mediadas por dispositivos como o habitus —esse conjunto de disposições incorporadas ao longo da trajetória social, resultado das experiências de classe, educação, família e outros contextos— e pelo capital simbólico, que abrange os recursos de prestígio, reconhecimento e legitimidade social que cada agente acumula.

Pode, portanto, não ser totalmente correta a afirmação de que Bourdieu era um autor utilitarista, mas é inegável que ele enfrentou essa acusação ao longo de toda a sua carreira, até desenvolver uma praxiologia mais refinada. Nela, as pessoas não são apenas movidas pelos estímulos dos campos, mas também investem em processos intencionais e interpretativos que unem e direcionam o sujeito praxiológico em sua dimensão afetiva. Paradoxalmente, quanto mais Bourdieu buscava se afastar de uma concepção instrumentalista de interesse, mais ele se via envolvido na investigação dos «lucros ocultos» presentes nos engajamentos nos campos. Em sua fase final, o sociólogo passou a recorrer a conceitos oriundos da psicanálise, como libido social, energias, impulsos e ilusão, ampliando a explicação da motivação para a ação social para além do mero «interesse». Mesmo assim, sua teoria da práxis se baseia em um sujeito que busca reconhecimento e cujo interesse por otimizar capitais no campo leva ao engajamento em ações lucrativas, inclusive de natureza simbólica. Muitos críticos afirmam que, mesmo sob o viés psicossocial, os engajamentos apresentam tendência utilitarista (Caillé, 1989; Lebaron, 2003; Aarseth, 2016). De todo o modo, o que nos interessa discutir aqui é que há uma economia libidinal implícita nessa praxiologia, aspecto que apreciaremos ao aplicar a crítica do afropessimismo à economia política dos desejos.

O debate sobre a economia libidinal em Bourdieu que desejamos explorar na sequência é atravessado por duas críticas fundamentais. A primeira delas aponta para um certo utilitarismo presente na concepção dos investimentos libidinais, sugerindo que o desejo socializado permanece preso a uma racionalidade instrumental, onde cada escolha ou aspiração está, em última instância, presa à obtenção de benefícios simbólicos. Nessa forma de conceber o investimento libidinal, o desejo seria sempre positivo, no sentido de um potencial para criatividade e libertação, o que corresponde a uma experiência afirmativista branca no mundo, desconsiderando o conflito racial como estruturante (Ajari, 2019). A segunda crítica, por sua vez, denuncia o apagamento da dimensão antieconômica das existências negras, aspecto essencial para compreender sob que escombros se erguem os campos de disputa e distinção. Essas críticas abrem espaço para perceber que, enquanto em Bourdieu o desejo socializado segue limitado pelas estruturas de capital e pelas lógicas de distinção, o afropessimismo propõe um deslocamento importante: ele revela zonas de investimento libidinal que escapam à lógica utilitária, ao mesmo tempo que evidencia como essas zonas são atravessadas por uma violência estrutural que define a experiência negra como algo que excede e desafia qualquer redução à economia racional do desejo.

Confabulando sobre os limites da lógica da distinção

Para os autores afropessimistas, a antinegitude é sustentada por uma dinâmica de investimento afetivo e social nos corpos negros, marcada por pulsões destrutivas e gastos absolutos de energia. A sociedade moderna é estruturada por uma lógica de antagonismo absoluto entre o «humano» e o «escravo», em que a experiência negra se constitui como aquilo que está fora dos parâmetros de reconhecimento e pertencimento¹. Essa exterioridade radical faz com que os investimentos libidinais da sociedade branca estejam inevitavelmente ligados à reprodução da antinegitude, não apenas como uma relação de dominação, mas como a própria condição de possibilidade de um lugar de sujeito que se forja enquanto humano. Aqui é importante precisar a diferença entre uma relação de dominação e uma relação de antagonismo. A dominação que se faz presente em um espaço social, a depender da distribuição de capital e de poder simbólico, diz respeito à posicionalidade dos agentes em determinado campo, estando os dominados em posição de marginalidade. Essa posição é diferente daquela de antagonismo, que é a posição do negro, do escravo, que seria o oposto do humano, a coisa que confirma a humanidade de quem a controla, possui, consome. A lógica da distinção e da consagração, central em Bourdieu, passa ao largo dessa cisão fundamental entre humanos e escravos, e com isso tem como ponto cego não só a impossibilidade de universalização das premissas que constituem o agente, mas também a natureza do próprio investimento libidinal desse agente, que traz embutida um gozo antieconômico, que não tem propriamente uma finalidade de consagração social. É essa dimensão não utilitarista da libido, e sua relação com a antinegitude, que iremos abordar a seguir.

Aqui cabe uma diferenciação entre antinegitude e racismo como dois conceitos centrais no debate crítico de raça. Antinegitude diz respeito à lógica de negação ontológica e social da pessoa negra, que é estruturante da modernidade. As pessoas negras constituem o não ser que fundamenta as subjetividades não negras do mundo moderno (Vargas, 2020). A antinegitude aparece como fundamento da humanidade, pois é na

1 Escravo e escravidão não se referem às condições jurídico-legais que organizaram o sistema escravocrata, mas à permanência de uma estrutura de relações sociais na qual os negros ainda estariam posicionados como objeto ou coisa, à disposição dos sujeitos brancos (Ajrari, 2023). Essa formulação também aparece no conceito de «forma escravista» (Sodré, 2023) que denota uma forma de racismo persistente no Brasil no qual os brancos «têm saudade da escravidão», ainda que em alguns momentos possam nutrir afeto e respeito por pessoas negras. É essa estrutura que caracterizaria o inconsciente coletivo de nossa sociedade.

oposição e no antagonismo ao negro que o sujeito moderno se define². É nesse sentido que antinegitude se refere a uma condição estruturante, um ponto de partida para se pensar práticas institucionais e sociais que caracterizam o racismo. Portanto, racismo e antinegitude são coisas diferentes, ao passo que o racismo (como o antinegro) se refere ao conjunto de sentimentos, valores, práticas institucionais e sociais que resultam em desvantagens para as pessoas negras, a antinegitude seria o seu princípio fundante. Ou seja, «as desvantagens que recaem sobre os negros estão associadas à negação da humanidade da pessoas negras [...] que é, também, o princípio fundamental da constituição da pessoa moderna» (Vargas, 2020, pp. 18-19), na medida em que constitui um antiexemplo, um não-ser, contra o qual o ser se (re)conhece como humano.

Frank Wilderson, um dos principais teóricos do afropessimismo, propõe uma abordagem radical sobre a questão da agência negra. Para ele, a experiência negra sob a supremacia branca não se insere nos mesmos parâmetros de agência reservados ao sujeito humano nos campos sociais. Wilderson argumenta que a posição do negro na estrutura social moderna é caracterizada por uma ausência constitutiva de agência, pois o negro é lançado em uma zona de não-ser, onde não é reconhecido como sujeito de vontades próprias. Assim, a agência negra é constantemente negada ou anulada, já que a gramática social da modernidade está fundada sobre a antinegitude, que produz o negro como objeto fungível, privado de reconhecimento e de possibilidade de inscrição positiva no campo do desejo socializado.

Em contraste, a agência branca é pensada como resultado de um posicionamento estrutural privilegiado, em que o sujeito branco se percebe como universal e neutro, raramente confrontando as bases raciais que sustentam seus privilégios. Esse posicionamento se converte em um lugar de enunciação «transparente» (Ferreira da Silva, 2022) quando se trata da teoria sociológica e dos programas de pesquisa a ela associados, em que o axioma é o agente branco³. Essa agência é constantemente reforçada por mecanismos institucionais, culturais e simbólicos que naturalizam sua centralidade, tornando quase invisível o papel da antinegitude na constituição de sua própria identidade e poder. Assim, enquanto a experiência negra é marcada pela exterioridade e pela exclusão, a agência branca

2 Para uma genealogia desse processo nas ciências humanas e naturais, ver Ferreira da Silva (2022), que retoma as condições de possibilidade de surgimento do «homem» como um processo de produção das raças.

3 Para uma crítica das implicações de se tomar o sujeito branco como premissa embutida nas teorias sociológicas e para uma proposta de epistemologia negra como ponto de partida ver Penna et al. (2025).

opera a partir de um lugar de reconhecimento e pertencimento, situada como o ponto zero da observação científica, o ponto de partida naturalizado e não problematizado para apreender o mundo. O que se oculta é que esta legitimidade depende da manutenção de fronteiras raciais e da desumanização de seu outro racializado —o negro.

Mas é ainda dizer pouco sugerir que a agência branca é produzida e reforçada por meio de práticas, afetos e fantasias que naturalizam a supremacia racial, permitindo à branquitude exercer poder, reconhecimento e pertencimento pela negação desses mesmos atributos à população negra. Sob essa perspectiva, a supremacia branca tiraria a sua força e legitimidade do prazer que proporciona (ou da dor que evita) a quem se beneficia dela. Se a estratificação racial é organizadora do espaço social, ser branco seria um tipo de capital simbólico que atravessaria todos os campos, criando condições de possibilidade de consagração social e distinção dos brancos em detrimento dos negros. Entender que a branquitude é sempre elemento fundante da doxa em qualquer espaço social (Meghji, 2022) é relevante para pensar tanto os investimentos em consagração social quanto a socialização do desejo. Mas não se trata apenas de uma relação de dominação, marginalização e exploração. A constituição psíquica do branco como pertencente ao mundo, sujeito de direitos, membro da democracia e da sociedade civil, se dá mediante o contraste com a situação de morte social dos negros. É uma relação de antagonismo que permite ao inconsciente do sujeito branco se elaborar como pleno de humanidade e dignidade na medida em que não está sujeito à animalização e à violência gratuita em qualquer momento da vida.

Parece conclusivo sugerir que a superioridade racial não é só uma questão de poder ou dinheiro, mas também envolve sentimentos, como satisfação ao ver o sofrimento dos negros ou o alívio por não passar por esse sofrimento. Assim, o racismo acabaria sendo visto como algo que traz um tipo de «vantagem psicológica», funcionando como uma recompensa emocional. Nesse ponto, ainda estaríamos presos a uma modalidade utilitária de economia política dos desejos (Chamberlin, 2024).

O que queremos desenvolver, no modo como compreendemos a crítica afropessimista à economia libidinal, pretende ir além. Não é apenas que a branquitude lucra com o sofrimento negro, mas que ela opera em um registro de excesso e de gasto absoluto, onde o prazer e o sofrimento ligados à experiência negra configuram a própria possibilidade de se fazer agente neste mundo. Ergue-se aqui uma lente radicalmente crítica à forma como compreendemos o desejo e a motivação social nas sociedades racializadas. O afropessimismo revela que não se trata apenas de uma disputa por capitais ou de uma busca estratégica por reconhecimento,

mas de uma estruturação psíquica e social em que o gozo, o prazer e o desejo estão amarrados à própria produção e manutenção da diferença racial. A subjetividade branca é, portanto, constituída e sustentada por esse investimento libidinal na antinegitude, o que implica que mesmo os processos de empatia, solidariedade ou culpa podem ser atravessados por mecanismos inconscientes que reafirmam a centralidade da branquitude e a morte social negra.

A morte social não é apenas uma condição objetiva de marginalização ou exclusão; ela é continuamente produzida, reforçada e, de certa forma, consumida pelo modo como a sociedade investe afetos, fantasias e pulsões em torno da negritude e da antinegitude. Se, nos termos de Bourdieu, existissem campos sociais em que os agentes seriam mobilizados e se engajariam em lutas de consagração social, os negros —como mortos-vivos— funcionariam como parte da infraestrutura objetiva desses espaços sem de fato pertencerem, sem nunca se sentirem ali nativos. Em um espaço social em que a branquitude se impõe como doxa, parte das regras implícitas do campo deveria ser explicitada como a capacidade de negar, apagar e anular a competitividade proveniente de corpos negros e a consequente incapacidade das pessoas negras de se fazerem competitivas enquanto negras. Reduzida, na maior parte do tempo, à condição de apetrecho objetivo do campo, a negritude não apenas confere sentido às grandezas em jogo pelo contraste absoluto com as grandezas humanas, mas é também o lugar de um exercício violento de afirmação da mais absoluta distinção, condição de possibilidade e sentido para todas as lutas humanas por distinção. A subjugação dos sujeitos negros no campo estaria, portanto, ligada a mecanismos psíquicos de desejo, hostilidade e identificação que fazem com que a «morte social» seja constantemente reciclada e transformada em objeto de gozo e do prazer perverso da destruição, o outro lado da moeda da consagração social.

Mas isso não é tudo no modo como o afropessimismo deslocaria a teoria dos campos. O próprio conceito de agente pode ser questionado se nele se presume uma coerência e integridade que orienta ações estratégicas em busca de diferentes níveis de consagração social e reconhecimento. Em sociedades marcadas pelo racismo, a ideia de uma «herança simbólica branca» se torna o padrão, é organizadora dos sistemas classificatórios e dos princípios de percepção do mundo, e a hostilidade contra pessoas negras acaba funcionando como o principal caminho para criar uma aparência de integração psíquica.

Mas as pessoas nunca estão totalmente integradas ou em paz com sua identidade, e o conflito interno é projetado nas fantasias de raça: esse «deslocamento» interno é simbolizado pela imagem do negro («imago

negra»), que acaba representando tudo aquilo que é impossível de ser representado ou assimilado —o «real irrepresentável» da antinegritude. Essa projeção do conflito psíquico sobre a «imagem negra» reforça a dinâmica pela qual a hostilidade coletiva à figura do negro não apenas mascara, mas também alimenta o esforço infrutífero de domar a inquietude existencial que atravessa o sujeito social. Dessa forma, a agressividade e o desejo de exclusão voltados à experiência negra operam como mecanismos inconscientes de regulação emocional diante do «real esmagador» da antinegritude, convertendo o desconforto interno em prazer perverso na manutenção do distanciamento racial.

Ao mesmo tempo, essa hostilidade funciona como uma estratégia subjetiva para lidar com a própria autoalienação, permitindo que sujeitos brancos extraiam certo gozo desse processo, mesmo sem eliminar o desconforto fundamental. Assim, a economia libidinal da diferença racial se perpetua não apenas pela rejeição ativa do corpo negro, mas também pela busca incessante de estabilidade identitária, que permanece sempre fora de alcance e, paradoxalmente, dependente da marginalização e do sofrimento alheio como alicerce da integração psíquica e social⁴. Em outras palavras, tanto o esforço para integrar quanto o ódio dirigido à imagem do negro funcionam como mecanismos para tentar controlar ou dar sentido a algo que, por definição, escapa ao controle: a própria condição de autoalienação. A hostilidade à «imagem negra» não elimina o desconforto fundamental, mas serve como uma estratégia para conviver com ele e até extrair certo gozo desse processo.

Tanto aquele que estaria no campo tentando construir uma identidade e um corpo «inteiros» (busca neurótica), quanto o desistente que buscaria prazer na própria perda ou destruição dessa identidade (busca perversa), acabam presos ao mesmo problema: ambos, no fundo, não conseguem aceitar que nunca haverá uma identidade completamente estável ou um corpo totalmente «coerente» (Chamberlin, 2024, pp. 191-192).

Embora Bourdieu não veja o agente como totalmente coerente⁵, sua teoria não reconhece o papel da «imagem negra» na manutenção da

4 Frank B. Wilderson III (2011) relaciona o conceito de real ao sofrimento da antinegritude, destacando que esse real não se integra plenamente à subjetividade pelas estruturas simbólicas usuais. Esse elemento traumático ultrapassa a simbolização e exige respostas subjetivas diversas, como tentativas de conter ou negar seu excesso. Na antinegritude, tal real surge como violência ontológica além da linguagem e identidade, criando impasses para a subjetividade e sua elaboração psíquica.

5 Aarseth *et al.* (2016, p. 148) analisam de forma aprofundada a dimensão conflituosa do habitus na obra de Bourdieu, evidenciando que o conceito é capaz de abarcar conflitos emocionais em contextos de profundas transformações socioculturais. No entanto, anotam uma crítica, destacando um problema relacionado à pressuposição de um sujeito que,

aparência de integração psíquica. Levar em conta «a parte maldita» da «economia geral» levaria a uma deformação fatal da imagem dos espaços de consagração social. É Mbembe (2018) quem mobiliza o modelo de «economia geral» de Bataille (especialmente de *A Parte Maldita*) para entender a violência extrema e o consumo de vidas humanas que caracterizam a necropolítica em contextos coloniais. Aqui, o «gasto» de vidas é sem expectativa de retorno ou valor de troca, o que desafia a lógica econômica tradicional. Sob essa economia do dispêndio teríamos no campo um agente tão impulsionado à consagração social quanto à destruição do outro e, no limite, de si mesmo.

O afropessimismo sugere que o modo como as pessoas constroem no imaginário sua própria imagem corporal e identidade acontece por meio de um padrão universalizado de corpo branco. Isso significa que desde cedo nossa noção do que é um «corpo humano» é associada à branquitude, enquanto a existência de um corpo negro é excluída desse esquema básico de reconhecimento e pertencimento. Se fossemos pensar em termos da inscrição de disposições na hexis corporal, ou seja, na forma como o corpo é moldado por práticas sociais, que se cristalizam em gestos, trejeitos, formas de falar, de andar, para além de uma estrutura de sentimentos e de desejos, teríamos que partir da supremacia branca como doxa e da antinegitude como fundamento organizador do espaço social. Nessa lógica, o negro estaria em constante estado de histerese, haja vista sua posição de antagonismo à humanidade, que concomitantemente proporciona ao branco a sensação de ser um peixe dentro d'água quando necessário, pelo contraste com a imago negra. Ou ainda, talvez não exista paralelo entre o que Bourdieu chama de efeito de histerese e a experiência negra no mundo (Curto, 2016), pois o «ego cindido» é mais do que uma dissonância entre o habitus e o campo, que pode ter um caráter provisório, ou de alguma forma contornável. A partição do ego que advém do despedaçamento recorrente ocasionado pelo olhar do branco institui uma impossibilidade ontológica para o negro interno (Nascimento, 2015b) de habitar o mundo como agente movido sempre por um desejo positivo, pelo investimento na consagração social.

Considerando-se a antinegitude como estrutura que informa os processos de subjetivação e de construção de nossa imagem corporal, só é possível «assumir» ou se identificar como um corpo branco (ou, pelo menos, como um corpo que não é negro) nesse nível inconsciente e imaginário. Resulta que para todos os sujeitos —independentemente de

diante de novas exigências sociais escolhe conscientemente modificar seu habitus, ou em situações de estabilidade, reproduz o habitus de forma inconsciente e não conflituosa.

sua identidade racial— existe um certo prazer ou gozo inconsciente na destruição simbólica desse corpo branco que foi historicamente imposto como modelo. Ou seja, tanto para pessoas brancas quanto para pessoas negras, a branquitude funciona como uma referência obrigatória, mas, ao mesmo tempo, sua «dissolução» ou desestabilização provoca satisfação libidinal. Portanto, não é só a hostilidade dirigida à negritude que estrutura a experiência psíquica nas sociedades racistas, mas também o desejo (ainda que inconsciente) de desfazer, abalar ou dissolver a própria imagem da branquitude como padrão absoluto.

Cenas críticas e opção metodológica

É corriqueiro que pessoas brancas, ao confrontarem sua própria agressão antinegra ou culpa histórica, experimentem gestos de espetacularização de cenas de autodestruição simbólica. Práticas de autopunição imaginária, em que o sujeito branco se coloca em posição de vulnerabilidade diante do outro negro, desestabilizando a integridade do corpo branco como ideal, são tão avassaladoramente cotidianas quanto a banalizada violência antinegra.

As cenas empíricas mobilizadas abaixo (situações de sala de aula, reuniões departamentais e episódios de debate público) são apresentadas como fabulações críticas ancoradas em experiências vividas pelos autores em contextos acadêmicos e midiáticos específicos. Não se trata de um levantamento empírico sistemático, mas de narrativas situadas que operam como «cenas críticas» destinadas a tornar visível a articulação entre economia libidinal, antinegitude e formas de consagração social em espaços marcados pela supremacia branca.

A seleção dessas cenas obedeceu a dois critérios principais: (a) permitir explicitar tensões entre violência simbólica e violência gratuita antinegra, evidenciando situações em que não há ganhos estratégicos evidentes nem possibilidade de consentimento por parte dos sujeitos racializados; e (b) iluminar, em escala microlocal, a forma como o sofrimento negro é capturado como infraestrutura afetiva dos campos acadêmicos e políticos, tensionando os limites da praxiologia bourdieusiana.

As cenas são, portanto, construções analítico-narrativas que condensam episódios recorrentes observados em universidades brasileiras e no debate público sobre violência de Estado. Embora dialogue com abordagens que valorizam a experiência situada, a opção metodológica deste artigo não se inscreve na tradição bourdieusiana de atenção aos 'pequenos sofrimentos' tal como em *A miséria do mundo*, em que a escuta minuciosa das trajetórias opera em chave realista para reconstruir mecanismos de reprodução social. Aproxima-se, antes, das fabulações críticas de

Hartman, que assumem um deslocamento em relação ao realismo empírico e exploram narrativas parciais, montagens e cenas reconstruídas como dispositivos de leitura capazes de interrogar violências sem gramática e dimensões da antinegitude que escapam às formas convencionais de verificação documental nas ciências sociais. Em vez de buscar representatividade estatística ou transparência descritiva, as cenas mobilizadas neste artigo funcionam como montagens que articulam trajetória social, afetos e violência racial, desestabilizando o pacto realista e abrindo espaço para ler a economia libidinal da diferença racial para além dos limites da evidência empírica tal como tradicionalmente concebida, em diálogo tenso com a tradição bourdieusiana.

Veja, por exemplo, o caso de uma professora branca que, confrontada em sala de aula por estudantes negros, é levada a um processo de desestabilização simbólica. Imagine que, durante uma discussão em sala sobre o papel da escravidão na formação da sociedade brasileira, os estudantes negros da turma questionem diretamente o modo com que a professora —tradicionalmente respeitada na instituição— aborda o tema, apontando vieses e omissões em sua fala. Diante do questionamento incisivo, a professora sente-se profundamente desestabilizada: sua autoridade, construída na figuração do corpo branco neutro e universal, é posta em xeque. Tomada por sentimento de culpa e vergonha, ela tenta compensar o desconforto se apresentando como quem lutou por políticas afirmativas na universidade, que os estudantes negros não estariam sabendo aproveitar. Depois promove um discurso autocondenatório, admite publicamente seus privilégios e, num tom de autoflagelação, se derrama em lágrimas diante de seu pequeno auditório.

Essa dinâmica de autopunição, longe de significar superação da violência ou ruptura com a centralidade branca, acaba funcionando como um ciclo perverso de reafirmação da supremacia racial, no qual o sofrimento branco é colocado em cena como espetáculo catártico que obscurece, mais uma vez, o núcleo estrutural da antinegitude. A função da catarse como movimento que permite expurgar a ansiedade branca, transformando emoções negativas em algo positivo, desembocando em um senso de pertencimento coletivo, foi apontada como central nos processos de violência contra corpos negros, como os linchamentos públicos (Marriot, 2000; Ajari, 2019). Nesses momentos, a violência contra homens negros confere à sociedade civil coerência libidinal. Estamos sugerindo aqui que a catarse produzida pela autoflagelação pública branca, em casos de autodefesa contra possíveis acusações de racismo, pode exercer a mesma função organizadora da economia libidinal que perpassa a antinegitude. É nesse movimento que a branquitude, ao flertar com a própria

dissolução, se reinscreve como protagonista do drama social, exigindo da negritude não apenas a testemunha de sua crise, mas também sua participação involuntária como objeto de expiação e reafirmação simbólica. Assim, a redissolução da branquitude constitui um elemento fundamental da estrutura libidinal da antinegritude, na medida em que se articula diretamente à hostilidade fóbica à negritude: ambos são mecanismos complementares que sustentam a centralidade branca e perpetuam o ciclo de exclusão e marginalização dos corpos negros. A dissolução simbólica do corpo branco e a rejeição ativa do corpo negro são faces interligadas de uma mesma lógica libidinal que estrutura as relações raciais nas sociedades marcadas pelo racismo.

Retomar a leitura de David Marriott em *Lacan Noir* sobre a célebre cena fanoniana —quando a criança branca grita «Olha, um negro!»— é fundamental para compreender dimensões da economia libidinal racial que escapam à praxiologia bourdieusiana. Marriott mostra que esse episódio não é apenas um gesto de nomeação, mas um momento estruturante da subjetividade racial (Marriott, 2021, p. 93). Por trás da enunciação, opera uma fantasia inconsciente na qual o negro é imaginado como devorador, capaz de incorporar e depois expelir o corpo branco como excremento (Marriott, 2021, p. 91; Ramayya, 2018)⁶. Essa imagem revela uma lógica pulsional marcada pelo excesso, pelo gozo e pelo dispêndio, onde medo e atração se entrelaçam. Não se trata apenas de hostilidade, mas de uma estrutura sadomasoquista que conecta desejo e destruição, aproximando-se da economia geral de Bataille: um gasto sem retorno, sem cálculo, sem finalidade utilitária (Bataille, 2013 [1949]).

Essa leitura deslocaria radicalmente a lógica utilitarista que sustenta a teoria dos campos. Se, para Bourdieu, os investimentos libidinais se orientam por estratégias de reconhecimento e pela busca de capitais, aqui vemos uma economia fundada na perda absoluta, naquilo que não pode ser convertido em lucro nem em distinção. A supremacia racial não

6 Nesse ponto há uma ligeira diferença entre as leituras psicanalíticas afropessimistas. Segundo Nisha Ramayya (2018), em DS Marriott, especialmente em obras como *In Neuter* e *Hauntology*, o foco está na experiência psíquica do racismo como algo que produz uma sensação de perda, degradação e melancolia. Marriott explora como o corpo negro é inscrito como excesso, ameaça e abjeção, mas não há uma formulação explícita de um «desejo de dissolução» do corpo branco. O que aparece é mais uma lógica de defesa contra a contaminação e a perda de integridade, ligada à fantasia de pureza racial. Ou seja, o medo é dominante, e o desejo, se existe, é ambivalente e não tematizado como força positiva. Já Chamberlin (2024) propõe uma leitura distinta, sugerindo que, por trás desse medo, existe um desejo reprimido de fusão com o corpo negro —uma pulsão que é negada e convertida em violência racial. Essa diferença marca duas abordagens: Marriott privilegia a impossibilidade e a perda, enquanto Chamberlin introduz a ambivalência entre repulsa e atração.

se sustenta apenas pela exclusão, mas por uma gramática libidinal que encontra sua verdade no excesso e na destruição —tanto do outro quanto, paradoxalmente, de si mesmo. Incorporar essa perspectiva implica reconhecer que a teoria bourdieusiana, ao universalizar o agente praxiológico, obscurece as pulsões antieconômicas que estruturam a sociabilidade racializada.

Essa orientação autodestrutiva e que impõe a morte negra parece incompatível com o modo como Bourdieu concebe o campo e os agentes nele, uma vez que, para o sociólogo francês, os campos sociais são estruturados por regras, capitais e lutas simbólicas que pressupõem a participação, ainda que desigual, de todos os agentes em busca de reconhecimento e consagração. Já sob o olhar afropessimista, a própria lógica do campo é minada pela existência de sujeitos cuja exclusão e desumanização não representam apenas desvantagens relativas, mas constituem a base mesma sobre a qual se erguem as possibilidades de agência, distinção e pertencimento dos demais, deslocando a questão para uma economia geral do dispêndio em que inclusive a autoimplosão pode ser o último refúgio da branquitude.

Mas não é apenas no modo como o sujeito da ação (agente) é tornado mais permeado por impulsos contraditórios que a teoria da práxis de Bourdieu pode ser problematizada pelo afropessimismo. A própria divisão entre as dimensões objetivas e subjetivas do campo pode ser solapada pelo lugar das pessoas negras, instáveis entre a condição de objetos e de sujeitos. Nesse ponto, é fundamental mobilizar a leitura de Zakiyyah Iman Jackson (2020) sobre a instabilidade ontológica da negritude. Para Jackson, a negritude não ocupa simplesmente uma posição negativa ou ausente dentro da ordem social, mas é continuamente colocada em um lugar de indeterminação ontológica, em que sua humanidade é ao mesmo tempo afirmada e negada. Um regime de indistinção impede um reconhecimento estável das pessoas negras como plenamente humanas, uma oscilação constante entre ser e não ser, presença e ausência, sujeito e objeto, impede qualquer estabilização que permita sustentar a ideia de regras e uma lógica interna do campo. Mais do que mera marginalização, a negritude é submetida a uma plasticidade ontológica, em que sua definição nunca é fixa, sendo continuamente moldada e remoldada pelas estruturas do racismo e da supremacia branca. Se pessoas negras podem funcionar como «adereços estruturalmente inertes» ou «instrumentos» na «vida psíquica», então o próprio conceito de campo funciona sob rasura, se fazendo uma forma de apagamento.

Violência simbólica e violência gratuita

Poderíamos, nesse ponto, continuar confabulando, no sentido de Hartman (2023), abre uma alternativa fundamental para que especulações insurgentes possam sondar a violência sem gramática que atinge os corpos e as subjetividades negras —violências que não se encaixam no modelo bourdieusiano de violência simbólica. Tome-se, por exemplo, o caso de um programa de pós-graduação em sociologia que, ao delinear sua disciplina central de teoria, exclui a paridade entre autores europeus e conteúdos decoloniais sob o pretexto de um cânone universal e neutro (euro-americano).

Dois professores não-brancos vinham lecionando por dois semestres sob um plano em que os cânones da sociologia são rasurados por críticas decoloniais e afropessimistas, estabelecendo-se um equilíbrio na carga de leitura entre ambos. Após o escrutínio do conteúdo programático da disciplina, outros professores do programa entendem que ele não oferece um conteúdo adequado em teoria sociológica pois «tem caráter enviesado, seguindo exclusivamente preferências pessoais dos professores que ministram o curso nos últimos anos». Numa única reunião, o conselho de professores do programa traz publicamente essa queixa, esmagando a possibilidade dessa heterodoxia em que os cânones eurocentrados podiam ser colocados em perspectiva e questionados. Se propõe que o tempo da crítica ao canônico fosse retomado para que mais autores europeus e norte-americanos fossem explanados, o que também resguardaria certa isonomia entre os discentes, não privilegiando os alunos da linha de minorias —à qual está vinculada a maioria dos alunos não-brancos. O programa deve contemplar de novo todos os ancestrais teóricos da maioria branca dos professores do programa. Essa exclusão não se reduz a uma disputa de capitais simbólicos nem à luta entre posições ortodoxas e heterodoxas; ela configura uma modalidade de violência epistêmica e ontológica sem lucros, absolutamente dispendiosa. Não está em jogo um princípio de engrandecimento do programa, não há sequer um professor interessado em oferecer a disciplina em seus moldes clássicos.

A interdição dos professores que assumiram a disciplina, na forma do questionamento do conteúdo que estavam ensinando e da violação de sua liberdade de cátedra, não resultou do interesse de outro professor ou conjunto de professores interessados em assumir a disciplina obrigatória e dar a ela moldes mais adequados dentro do que possa se entender como teoria sociológica. A violência epistêmica e ontológica que esteve na raiz da queixa não foi resultado de nenhum investimento de consagração social, não resultou em nenhum ganho objetivo para além do mero gozo na publicização da crítica em reunião pública e do deleite

advindo da concordância silenciosa de outros professores brancos. Se fez necessária a junção de mais de dez professores para lecionar uma única disciplina, pois, ao fim e ao cabo, nenhum professor queria assumir sozinho a responsabilidade e o dispêndio de tempo e de energia; não havia uma estratégia delineada, uma proposta alternativa, um ganho a ser capitalizado, do ponto de vista pessoal ou institucional. A fabulação crítica permite contar essa história como uma cena de apagamento e reescrita violenta, em que não apenas as possibilidades negras de pensar ficam em suspenso, mas em que se espetaculariza a interdição de posições negras no programa como afirmação desprovida de estratégia, puro gozo afirmativo da branquitude.

Do lado dos professores afastados da disciplina não há aquela adesão às regras dominantes que Bourdieu supõe quando concebe a violência simbólica. Na cena que se desenha, a própria ideia de adesão voluntária do dominado às normas entra em ruína, pois o consentimento —entendido como manifestação autônoma de vontade— é inviabilizado pela violência estrutural que antecede e molda todas as alternativas de ação do sujeito negro. O que se observa é que qualquer possibilidade de participação, longe de ser fruto de escolha genuína, é forjada sobre bases de coação e exclusão, tornando-se impossível distinguir entre aceitação e imposição. Nesse quadro, a subordinação não resulta de uma incorporação tácita dos valores do dominante, mas de uma condição em que a agência negra é continuamente negada. A expectativa de adesão perde sentido, já que a violência, ao ser constitutiva, determina não apenas as formas de existência, mas também as próprias fronteiras do que é possível ser e escolher.

Aqui vale o lembrete de que a violência simbólica tem como condição de possibilidade a adesão do oprimido aos valores e normas do dominante, tomados como naturais, situação em que o grupo dominado incorpora orientações de ação que são contrárias a interesses estratégicos que poderiam emanar de sua posição. Nesse ponto devemos contrastar o lugar da adesão em Bourdieu e na pensadora que mais influenciou o aparecimento do afropessimismo. Hartman (2023) poderia ser colocada a desmontar essa ideia de adesão como consentimento às normas dominantes ao mostrar que, no contexto da escravidão e da subordinação racial, a adesão é uma ficção jurídica e social, fabricada para encobrir a coação estrutural e a violência persistente. Para a autora, não se pode esperar que o escravo consinta ou incorpore os valores da escravidão de forma natural e autônoma, pois sua agência está radicalmente negada pelas condições de extrema vulnerabilidade e despossessão.

Assim, o consentimento do sujeito negro é sempre duvidoso, obtido sob imposição, e serve mais como mecanismo de legitimação da dominação do que como expressão de vontade. O resultado é que a subordinação negra não decorre de incorporação de valores, mas de uma violência constitutiva que antecede qualquer possibilidade de agência ou consentimento. Se assim for, a abordagem bourdieusiana se estanca diante das especificidades da experiência negra, pois não se espera do escravo que ele tome os valores da escravidão como algo natural e incorpore as normas em sua moral, pois por princípio ele está destituído de competências morais. Na história que fabulamos acima não há uma expectativa de que os racialmente subordinados facultem o consentimento. É a própria noção de adesão que cai em ruína com a sua pressuposição de um consentimento implícito.

O consentimento, entendido como uma manifestação autônoma de vontade, depende da existência de alternativas reais e de agência genuína por parte do agente, mesmo que suas estratégias estejam condicionadas pelas estruturas da dominação. Nas duas cenas fabuladas, a violência que se impõe não deixa espaço para escolha ou negociação: ela é constitutiva, estruturando previamente todas as possibilidades de ação e existência do sujeito negro. Os professores não brancos podem confabular nos corredores a ilegitimidade da manutenção de cânones eurocentrados, mas não há um campo que os incorpore sob a expectativa e exigência de que facultem o consentimento. As reivindicações negras estão simplesmente fora de jogo. Quando são levadas em conta, é para serem incorporadas sob uma condescendência que ainda exige uma grandiosidade branca, que regula, delimita e enquadra, mesmo no caso da branquitude em autodissolução.

Se a violência simbólica é condição de possibilidade da dominação nos campos tal como definidos por Bourdieu, devemos observar que a negritude só poderia ser concebida, sob tal arquitetura conceitual, como uma exterioridade não atingida por tal violência, mas por outra, aquela do dispêndio não estratégico e que não demanda adesão. Não é que acadêmicos negros não estejam nas universidades competindo com acadêmicos brancos e não-brancos. É que eles só podem competir, e no limite conviver, na medida em que despídos de negritude, e os atos de desnudamento da negritude são sempre momentos violentos de consumação da humanidade enquanto branquitude. Esse processo de desnudamento não implica apenas uma exigência de conformidade superficial, mas opera como uma estratégia de apagamento que antecede qualquer possibilidade de reconhecimento ou celebração da diferença. Ao exigir dos acadêmicos negros que se apresentem despídos de sua negritude,

a universidade reafirma a lógica de exclusão estrutural, inscrevendo a violência como fundamento da convivência e da competição. Assim, a presença negra na universidade não se constitui como afirmação autônoma, mas como performance condicionada pela necessidade de neutralizar traços identitários que desafiem o cânone branco. A exterioridade da negritude, nesse sentido, não se limita à sua posição marginal dentro dos campos sociais, mas revela-se como elemento central na manutenção da supremacia epistêmica e simbólica, operando pela negação ativa das possibilidades de agência e existência plena. Dessa forma, a dinâmica universitária se perpetua como espaço de consumação da humanidade enquanto branquitude, em que o reconhecimento só se efetiva mediante a renúncia forçada à singularidade negra.

Ao dar centralidade explicativa ao poder simbólico e à violência simbólica como elementos funcionais para a reprodução das relações de dominação, Bourdieu tem em mente agentes que são chamados ao consentimento, que são passíveis de serem tratados como sujeitos morais, reflexivos, dotados de alguma humanidade, ainda que em uma situação de marginalidade. Fora desse modelo explicativo está a violência gratuita contra pessoas negras, que é estrutural e já dada de antemão, não é contingente a nenhuma atitude ou posicionamento insubmisso, não tem necessariamente uma funcionalidade, é dispendiosa e antieconômica (Wilderson, 2003). Tomar a antinegritude como estruturante do espaço social nos obriga a considerar a centralidade dessa violência gratuita, raramente teorizada com a devida relevância. Ela desloca o lugar do agente axiomático na teoria bourdieusiana, que sempre pode estar sujeito à violência simbólica mas não está constantemente sujeito à violência gratuita. Dominação em um sistema de estratificação organizado pela supremacia branca pressupõe violência de diversas ordens. Os exemplos vivenciados na prática profissional, referidos acima, estão longe de abarcar as manifestações mais intensas da violência irracional e destituída de finalidade que sustentam a lógica da branquitude.

A violência gratuita na universidade, que foge à lógica da violência simbólica, tem, assim como a violência policial, a antinegritude como fundamento. Para aprofundar a ilustração desse quadro crítico pode-se considerar o caso de um ex-governador entrevistado por um canal de orientação progressista a respeito da operação policial mais letal já registrada, responsável pela morte de mais de cem moradores do Complexo do Alemão, na zona norte do Rio de Janeiro.

Em determinado momento da entrevista, o ex-governador Garotinho declara: «Olha, eu não quero nem entrar em detalhes dessa operação, porque acredito que o que precede a operação é ainda mais grave do que a

própria ação. A operação em si... Mas, afinal, o que antecede? Vamos analisar» (TV GGN, 2025, 14 min 32 s).

A partir desse ponto, desenvolve-se uma análise acerca do modo como as instituições governamentais e de segurança são marcadas pela corrupção e permeadas por interesses do tráfico, configurando o que se poderia denominar um macroestado. Merece destaque, nesse contexto, a potência da afirmação: «o que antecede é muito pior». O que poderia ser considerado mais grave do que o extermínio de mais de cem vidas negras? Na escala de prioridades do governador, a vida das pessoas negras é tratada como uma estatística, um epifenômeno da vida real, o Estado em processo de decomposição. O foco nos antecedentes estatais configura uma estratégia típica da branquitude, quando acuada pela exposição da violência estatal. A morte de pessoas negras é naturalizada como evento tão espetacular quanto politicamente irrelevante diante da questão «séria»: o desmoronamento da imagem do Estado.

A incompatibilidade entre as desencontradas orientações dos agentes estatais e a imagem de campos integrais de ações estratégicas torna-se, assim, argumento para deslocar o debate da violência real sofrida pelas comunidades negras para a suposta crise institucional, produzindo um tipo de narrativa em que o sofrimento negro é minimizado ou até mesmo eclipsado pela ênfase nas falhas burocráticas, políticas e administrativas. Tal movimentação reitera o lugar da branquitude como sujeito que regula o valor da vida e da morte, deslocando continuamente o eixo do problema para sua própria crise, e não para o impacto devastador imposto às populações negras. Dessa forma, a violência policial e sua letalidade se tornam quase acidentes de percurso em uma dramaturgia centrada na ruína do Estado, reforçando a lógica de apagamento e de desresponsabilização que sustenta o privilégio branco e perpetua a necropolítica nas periferias urbanas.

Nesse ponto se faz interessante retomar as críticas à «aplicabilidade» do conceito de campo para as configurações não-europeias de espaços de disputas por trunfos estratégicos. Luiz Odaci Coradini (1995, 2001, 2007), por exemplo, sugere que o conceito bourdieusiano de «campo» apresenta limitações para a análise da realidade brasileira. Para Bourdieu, um campo é um espaço social com regras, lógicas e capitais específicos, relativamente autônomo, como o acadêmico, por exemplo, em relação a outras esferas sociais, como a economia ou a política. Coradini sugere que na realidade brasileira essa autonomia seria frágil ou inexistente, as relações de poder tenderiam a ser menos específicas de cada campo e mais permeadas pela influência direta do poder político, econômico e, talvez pudéssemos acrescentar, o militar, de modo geral. Essa crítica à

aplicabilidade do conceito de campo mostra que, no contexto brasileiro, a interpenetração entre diferentes esferas de poder dificulta a delimitação de fronteiras claras e de regras autônomas, como pressupõe o modelo europeu. A persistência de relações clientelistas, o peso do patrimonialismo e a atuação de forças militares e policiais criam dinâmicas que desafiam a própria noção de autonomia relativa dos campos sociais. Assim, a análise da estrutura social no Brasil exigiria ferramentas teóricas que conseguissem capturar essas especificidades e as formas de violência e dominação que escapam ao escopo do campo bourdieusiano. Toda uma corrente importante de estudos se consolidou ao longo dos anos 1990 no Brasil buscando essas especificidades⁷.

O que geralmente escapa a essa crítica incisiva aos maus usos do «construtivismo estruturalista» é o modo como a imagem de campo e as disputas em torno do seu funcionamento mais ou menos adequado é uma cortina de fumaça para morte física e social negra. Aos maus usos dos cientistas sociais que saem aplicando inadvertidamente o conceito de campo, talvez corresponda um bom uso pelos «nativos do Estado» das imagens de integralidade precária e inconsistência de espaços corroídos por clientelismo e patronagem. Na medida em que o foco recai sobre o (mau) funcionamento do Estado e suas engrenagens corroídas, perde-se de vista a materialidade da violência que incide sobre corpos negros.

Uma vez que o debate se desloca para a abstração dos mecanismos institucionais e para a crítica das estruturas burocráticas, se apaga o concreto do extermínio e da exclusão negras. Assim, a própria discussão sobre a integridade ou fragilidade dos campos sociais acaba servindo para mascarar e naturalizar a persistência de práticas mortíferas de apagamento, deslocando a atenção para o funcionamento das instituições em detrimento da centralidade do sofrimento negro. O resultado é a perpetuação de uma lógica em que a crise do Estado é elevada ao status de principal problema, enquanto as vidas negras seguem sendo tratadas como dano colateral, reduzidas a estatísticas e esquecidas nos interstícios das análises.

7 Uma boa revisão dessa corrente de estudos pode ser encontrada em Grill e dos Reis (Grill; dos Reis, 2025). O texto mostra como a sociologia política francesa, inspirada em Bourdieu, influenciou os estudos sobre elites no Brasil, especialmente a partir dos Grupos de Trabalho (GTs) da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS) entre 1970 e 2021. Esses GTs foram fundamentais para a difusão do «modelo de Bourdieu» no país. Os autores mostram como se desenvolveu um esquema analítico que foi adaptado para refletir realidades nacionais diferentes das que originaram suas ideias. Eles destacam que a adoção do modelo bourdieusiano cresceu principalmente a partir dos anos 1990, quando os debates nos GTs da ANPOCS começaram a dar mais ênfase à análise das elites a partir dessa perspectiva, mesmo que sua influência tenha variado ao longo do tempo, com momentos de maior destaque e renovação teórica.

A ignorância branca (Mills, 2018) no caso da teoria sociológica se manifesta na forma de «pontos cegos» quando se trata da diferença entre as condições de possibilidade da agência branca no mundo e a experiência negra. É na chave dessa cegueira que podemos compreender a escassa teorização sobre violência gratuita antinegra e o papel que ela tem para a organização psíquica da branquitude. A constante exposição dos negros à violência gratuita e a centralidade disso para a organização do espaço social são raramente tematizados nas teorias canônicas, que tomam o agente desejante branco como ponto de partida axiomático para a teorização ao mesmo tempo que negligenciam como não ser alvo de violência gratuita impacta a sociabilidade desse sujeito. Bourdieu fala em violência colonial quando escreve sobre a Argélia, mas quando fala da sociedade francesa dá centralidade analítica à noção de violência simbólica (Burawoy, 2012), como se a França colonialista e a Argélia fossem dois tempos e espaços apartados e sem conexão entre si. Esses gestos de exclusão, no que diz respeito à violência colonial e racial como aspecto estruturante também da sociabilidade nas metrópoles, estão presentes nos principais teóricos canônicos (Connell, 2020). É esse lugar privilegiado da branquitude para teorizar e pesquisar de forma distanciada, a salvo da violência gratuita e da morte social, que torna possível se olhar para a ação estatal e para a violência policial e tematizar o mau funcionamento da institucionalidade em vez de se tomar a morte negra que ela produz como eixo central para análise.

A letalidade da ação estatal e a morte violenta de pessoas negras são sempre pensadas como uma falha no funcionamento do Estado, como uma incompletude da democracia, como uma aberração do Estado democrático de direito, e o esforço analítico se volta para as causas e origens dessas falhas. O investimento teórico e empírico se vê dedicado à apreensão dos possíveis déficits de democracia, ao escrutínio dos resquícios arcaicos de patrimonialismo e corrupção como máculas na institucionalidade estatal que ainda não funciona de forma impessoal e racional. Quando abordado, o racismo institucional é tratado como variável interveniente que impede o funcionamento adequado do Estado de Direito, e que deve ser eliminado para que todos tenham acesso a direitos sociais necessários a uma vida digna. Em resumo, as ferramentas canônicas da teoria sociológica, ao partirem de uma concepção plana e universalista do agente social, que mimetiza a experiência branca no mundo, não possibilitam o tratamento da violência antinegra como regra organizadora do espaço social. Por conta dos pontos cegos associados à ignorância branca, esses processos são sempre interpretados como exceção, como ações violentas isoladas, casos excepcionais.

Algumas proposições do debate afropessimista sobre a relação entre supremacia branca e violência estatal nos ajudam a evidenciar a ignorância branca embutida nos cânones teóricos que se debruçam sobre a integralidade ou fragilidade dos campos sociais, sem dar a devida centralidade analítica à materialidade da violência gratuita antinegra como organizadora dessa mesma institucionalidade. Quando nos deparamos com a repetição e com o excesso na ação policial direcionada a corpos e territórios negros, se faz premente a questão levantada por Ferreira da Silva (2014): por que algo que não deveria acontecer com ninguém acontece frequentemente com os negros? Como ações policiais letais continuam a ocorrer, repetida e massivamente, contra corpos negros com total impunidade da polícia? Martinot e Sexton (2003) sugerem que se olharmos para a institucionalidade e para o Estado nunca iremos encontrar a resposta, pois essa violência parece conviver bem com uma ficção do Estado como árbitro da justiça. A violência policial contra negros é largamente ignorada pela sociedade civil branca e é isso que dá a ela sua coerência ética interna, podendo ser compreendida como a razão de Estado, uma forma de autodefesa (Ferreira da Silva, 2014). A estrutura da racialização está epitomizada justamente nessa dicotomia entre a existência de uma dimensão ética (universalista/branca), pano de fundo dos debates sobre democracia, direitos humanos, políticas públicas etc., e a irrelevância que a violência gratuita e recorrente contra negros parece ter para esse debate.

Isso é a expressão da supremacia branca, que aparece tanto no discurso de Garotinho quanto na violência ontológica e epistêmica contida nas interdições na academia. A lógica pela qual ela opera está na superfície, é banal, não há nada camuflado ou escondido. Está na sustentação da ficção bipolar de um mundo que pertence a todos, em que todos são sujeitos de direito, ao mesmo tempo em que se ignora a violência gratuita e recorrente contra negros. A permanência dessa dicotomia é a base de sustentação da supremacia branca, e por isso o Estado é tão fundamental. O discurso oficial busca fazer crer que a violência estatal garante a ordem social, e aqui é importante lembrar o caráter axiomático que tem a definição weberiana de Estado como ente político que detém o monopólio do uso legítimo da violência. Ela segue sendo um ponto de partida para teorização porque conta, em grande medida, com a cumplicidade de quem a mobiliza — nomeadamente aqueles que não experimentam a violência gratuita e não vivenciam o deslocamento que ela produz. Há um alinhamento entre a violência letal antinegra e a forma como a supremacia branca se manifesta no ambiente acadêmico, ambas se retroalimentam porque produzem e reproduzem o onticídio (Warren, 2018), a impossibilidade metafísica do negro como um ser. No registro epistêmico/teórico ele

não consta, as premissas e formulações canônicas passam ao largo de sua existência ou o tomam como a referência do não-ser; nas preocupações éticas sobre a ação estatal também não, aqui a violência gratuita antinegra é banalizada a ponto de poder ser ignorada. Há uma cumplicidade plena entre o que se ensina e se aprende no sistema escolar e a produção de não-humanidade que ampara a impunidade total para a violência policial contra negros (Wynter, 2021), retroalimentando a racialização a partir da supremacia branca.

Conclusões

Ao longo da discussão, evidenciamos que a teoria dos campos de Bourdieu, mesmo em sua fase final, marcada pela incorporação de conceitos psicanalíticos como libido social, ilusio e economia libidinal, permanece ancorada em pressupostos que não dão conta da estrutura racial que organiza as sociedades modernas. A crítica afropessimista revela três limites fundamentais:

A praxiologia elaborada por Bourdieu parte da suposição de um sujeito dotado de desejo e agência, capaz de investir seus recursos emocionais e afetivos em estratégias para obter reconhecimento social. Contudo, tal perspectiva acaba por universalizar o agente praxiológico, desconsiderando a cisão fundamental, criada pela modernidade racializada, entre quem é reconhecido como humano e quem é relegado à condição de não-humano. No caso das pessoas negras, não se trata apenas de ocuparem posições dominadas dentro dos campos sociais; elas são empurradas para uma zona de não-ser onde sua agência é sistematicamente negada. Essa condição de exterioridade não é acidental, mas estrutural, o que inviabiliza a expectativa de participação voluntária e plena nas regras do jogo social.

Além disso, mesmo quando Bourdieu amplia sua análise da ação para além da economia simbólica, permanecendo atento à dimensão libidinal das motivações, sua teoria ainda está ancorada em uma lógica utilitária e instrumental. Os investimentos libidinais, nessa ótica, continuam a ser interpretados como formas de busca por capitais e reconhecimento. O afropessimismo, por sua vez, demonstra que a economia do desejo é atravessada por pulsões que escapam à racionalidade econômica, manifestando-se em gastos absolutos e em formas de gozo perverso associadas à antinegitude. A branquitude não apenas obtém vantagens materiais com a exclusão negra, mas constrói sua subjetividade a partir do prazer em destruir e em perpetuar a morte social da população negra, como forma de dispêndio sem fim.

Por fim, a teoria bourdieusiana atribui à violência simbólica um papel central, partindo do pressuposto de que há um consentimento tácito e uma incorporação das normas dominantes pelos grupos subalternos. Entretanto, tal lógica é insuficiente diante da violência gratuita dirigida aos negros, pois esta não exige adesão, não é funcional nem estratégica, e sim constitui o próprio fundamento da ordem social. A sociologia tradicional, ao ignorar essa dimensão e tratá-la como uma exceção, acaba por naturalizar um padrão de violência que, na realidade, organiza as relações sociais e institucionais. A ausência deste reconhecimento não é uma simples omissão, mas um ponto cego profundo que compromete a capacidade explicativa da teoria.

A potência da negatividade e do desejo negro, tal como proposto por Ajari (2019), revela-se aqui como um caminho fundamental para repensar a emancipação política e filosófica. Em vez de buscar um desejo puro e afirmativo, é preciso encarar a negatividade —aquilo que resiste, nega e afirma a diferença irreduzível— como força transformadora. A negatividade negra é disruptiva para a economia libidinal que sustenta a supremacia branca, e por isso deve ser omitida ou silenciada. Essa negatividade imamente é uma constante lembrança e testemunha da ferocidade branca, da propensão da «civilização» a matar, estuprar, escravizar. Ela carrega uma força destrutiva que é uma constante ameaça para essa sociedade e, portanto, ao ser exposta pelo que é, essa negatividade negra carrega uma potência de negação da ordem das coisas. Com ela, o desafio é «enegrecer» o panorama sociológico, questionando as premissas universais que invisibilizam a experiência negra e que sustentam a perpetuação da violência estrutural.

Em síntese, a teoria de Bourdieu, ao não reconhecer a centralidade da violência racial, da morte social e da desumanização como elementos estruturantes do social, revela-se incompleta para dar conta das dinâmicas contemporâneas de exclusão e opressão. A sua abordagem, embora poderosa para analisar mecanismos de reprodução e dominação, falha ao não diferenciar entre antagonismo e conflito, sujeitos e objetos do jogo social, ao não perceber o papel constitutivo da violência e ao desconsiderar a especificidade da experiência negra.

Portanto, é urgente incorporar à teoria social uma compreensão radical da negatividade, da diferença e da potência do desejo negro, deslocando o olhar para além das fronteiras do universalismo branco e afirmativo. Só assim será possível conceber uma crítica verdadeiramente emancipadora, capaz de nomear e confrontar as formas mais profundas de desumanização e exclusão. A reflexão sobre a violência, a morte social e o quadro racial branco não pode ser um anexo à teoria, mas deve ocupar o centro

do debate, abrindo caminho para novas formas de pensar a justiça, a humanidade e a vida social.

Contribución de autoría

Camila Penna de Castro y José Carlos Gomes dos Anjos cumplieron con todas las fases CrediT.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aarseth, H. (2016). Eros in the field? Bourdieu's double account of socialized desire. *The Sociological Review*, 64(1), 93-109. <https://thesociological-review.org/journal-collections/award-for-outstanding-scholarship/eros-in-the-field-bourdies-double-account-of-socialized-desire/>

Aarseth, H., Layton, L. e Nielsen, H. B. (2016). Conflicts in the habitus: the emotional work of becoming modern. *The Sociological Review*, 64(1), 148-165. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-954X.12347/abstract?utm_content=buffer52f81&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer

Ajari, N. (2019). *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*. Empecheurs.

Bataille, G. (2013 [1949]). *A parte maldita*. Autêntica.

Bourdieu, P. (2007). *A Distinção. Crítica Social do Julgamento*. [D. Kern e G. J. de Freitas Teixeira, trads.]. Zouk.

Burawoy, M. (2012). Fanon meets Bourdieu. Em M. Burawoy e K. van Holt, *Conversations with Bourdieu* (pp. 74-90). The Johannesburg Moment.

Caillé, A. (1989). *Critique de la raison utilitaire*. La Découverte.

Chamberlin, C. (2024). What Is the Libidinal Economy of Antiblackness? Em B. Gook (ed.), *Libidinal Economies of Crisis Times* (pp. 177-194). transcript Verlag.

Connell, R. (2020). *Southern theory. The global dynamics of knowledge in social science*. Routledge.

Coradini, O. L. (1995). O referencial teórico de Bourdieu e as condições para sua aprendizagem e utilização. *Veritas*, 41(162), 207-220. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/35832/18814>

Coradini, O. L. (2001). *Em Nome de Quem? Recursos Sociais no Recrutamento de Elites Políticas*. (1.ª ed.). Relume Dumará e UFRJ.

Coradini, O. L. (2007). Sobre campos e espaços sociais: notas para uma discussão em torno do conceito de campo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(47), 117-134.

Curto, R. (2016). Bourdieu and Fanon on Algeria. Em R. Dalleo (ed.), *Bourdieu and postcolonial studies* (pp. 102-18). Liverpool University Press.

Ferreira da Silva, D. (2014). Ninguém: direito, racialidade e violência. *Meritum*, 9(1). <https://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/2492>

Ferreira da Silva, D. (2022). *Homo modernus. Para uma ideia global de raça*. Cobogó.

- Grill, I. G. e Dos Reis, E. T. (2025). Da sociologia do espaço do poder na França aos estudos de «elites» no Brasil: circuitos de trocas «bourdieusianas». *Estudos de Sociologia*, 30, esp1. <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/18752>
- Hartman, S. V. (2023). *Cenas de sujeição. Terror, escravidão e autoconstituição na América do século XIX*. [J. Pinheiro Dias, trad.]. Editora 34.
- Jackson, Z. I. (2020). *Becoming Human. Matter and Meaning in an Antiracist World*. NYU Press.
- Lebaron, F. (2003). Pierre Bourdieu: Economic models against economism. *Theory and Society*, 32(5), 551-565.
- Martinot, S. e Sexton, J. (2003). The avant-garde of white supremacy. *Social Identities*, 9(2), 169-181.
- Marriott, D. (2000). *On black men*. Edinburgh University Press.
- Marriott, D. S. (2021). *Lacan noir: Lacan and afro-pessimism*. Palgrave Macmillan.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. [R. Santini, trad.]. n-1 edições.
- Meghji, A. (2022). *The racialized social system. Critical race theory as social theory*. John Wiley & Sons.
- Mills, C. W. (2018). Ignorância branca. *Griot: Revista de Filosofia*, 17(1), 413-438. <https://philarchive.org/archive/SANIB>
- Nascimento, B. (2015a). Acerca da consciência racial. Em A Ratts e B. Gomes (orgs.), *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento* (pp. 99-106). Ogum's Toques Negros.
- Nascimento, B. (2015b). Meu Negro Interno. Em A Ratts e B. Gomes (orgs.), *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento* (pp. 90-97). Ogum's Toques Negros.
- Penna, C., Anjos, J. C. e Marques, P. M. (2025). Por uma sociologia a partir de suas margens negras. *Dimensões Docentes*, 1(4). <https://seer.ufrgs.br/dimensoesdocentes/article/view/150467>
- Ramayya, N. (2018). Secreting Blackness in the Poetry of DS Marriott. *Journal of British and Irish Innovative Poetry*, 10(1), 1-22.
- Sodré, M. (2023). *O fascismo da cor. Uma radiografia do racismo nacional*. Vozes.
- TV GGN. (2025). Garotinho: O massacre no Rio é grave, e pode ser apenas a face visível de algo ainda maior. [Vídeo de YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=eZbN6ipolQM>

Vargas, J. H. C. (2020). Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Em Pauta*, 18(45). <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaempauta/article/view/47201>

Warren, C. (2018). *Ontological terror. Blackness, nihilism and emancipation*. Duke University Press.

Wilderson III, F. (2003). Gramsci's Black Marx: Whither the Slave in Civil Society? *Social Identities*, 9(2), 225-240.

Wilderson III, F. B. (2011). The Vengeance of Vertigo: Aphasia and Abjection in the Political Trials of Black Insurgents. *InTensions*, (5), 33-53. <https://intensions.journals.yorku.ca/index.php/intensions/article/view/37360>

Wynter, S. (2021). Nenhum humano envolvido: Carta aberta a colegas. [S. Z. Paterniani e P. D. Fox, trads.]. Em C. Barzaghi, S. Z. Paterniani e A. Arias (orgs.), *Pensamento negro radical: antologia de ensaios* (pp. 42-73). Crocodilo.

Camila Penna de Castro é professora da Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

José Carlos Gomes dos Anjos é professor da Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Recepción: 1/10/2025

Aceptación: 19/1/2026