

Universidade Federal de Ouro Preto

Escola de Direito, Turismo e Museologia

Programa de Pós-Graduação Novos Direitos, Novos
Sujeitos - PPGD

Dissertação

**Do afropessimismo ao
afrofuturismo: a anti-humanidade
do trabalhador preto e o
pressuposto empregatício da
pessoalidade**

Marco Túlio Corraide

Ouro Preto
2022



UFOP

MARCO TÚLIO CORRAIDE

DO AFROPESSIMISMO AO AFROFUTURISMO:

A anti-humanidade do trabalhador preto e o pressuposto empregatício da personalidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Novos Direitos, Novos Sujeitos da Universidade Federal de Ouro Preto como exigência para a obtenção de título de mestre em Direito.

Orientadora: Prof. Dra. Flávia Souza Máximo Pereira.

Área de Concentração: Novos Direitos, Desenvolvimento e Novas Epistemologias

OURO PRETO

2022

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

C823a Corraide, Marco Tulio.

Do afropessimismo ao afrofuturismo [manuscrito]: a anti-humanidade do trabalhador preto e o pressuposto empregatício da personalidade. / Marco Tulio Corraide. - 2022.

125 f.: il.: color..

Orientadora: Profa. Dra. Fátia Souza Máximo Pereira.

Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de Direito. Programa de Pós-Graduação em Direito. Área de Concentração: Novos Direitos, Novos Sujeitos.

1. Direito do Trabalho - Brasil. 2. Decolonialidade. 3. Afropessimismo. 4. Afrofuturismo. I. Pereira, Fátia Souza Máximo. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 34

Bibliotecário(a) Responsável: Maristela Sanches Lima Mesquita - CRB-1716



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
REITORIA
ESCOLA DE DIREITO, TURISMO E
MUSEOLOGIA DEPARTAMENTO DE DIREITO



FOLHA DE APROVAÇÃO

Marco Túlio Corraide

**DO AFROPESSIMISMO AO AFROFUTURISMO:
A anti-humanidade do trabalhador preto e o pressuposto empregaticio da personalidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito "Novos Direitos, Novos Sujeitos" da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre

Aprovado em 31 de maio de 2022

Membros da banca

Professora Doutora Flávia Souza Máximo Pereira - Orientadora (Universidade Federal de Ouro Preto)
Professora Doutora Renata Queiroz Dutra - (Universidade de Brasília)
Professora Doutora Thula Rafaela Pires - (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) Professora
Doutora Natália de Souza Lisbôa - (Universidade Federal de Ouro Preto)

Professora Doutora Flávia Souza Máximo Pereira, orientadora do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 9/06/2022



Documento assinado eletronicamente por **Flavia Souza Maximo Pereira, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 09/06/2022, às 17:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, §1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0342517** e o código CRC **4C4E62BA**.

Referência: Caso responda este documento, indicar expressamente o Processo nº 23109.007615/2022-78
0342517

SEI nº

R. Diogo de Vasconcelos, 122, - Bairro Pilar Ouro Preto/MG, CEP
35400-000 Telefone: (31)3559-1545 - www.ufop.br

UBUNTU

Durante toda a pesquisa eu me deparei, enquanto lia uma enorme quantidade de outros trabalhos, com diversas páginas de agradecimentos. Em meio a tantas informações, me recordo de ler que, para muitos pesquisadores, as páginas mais difíceis de serem escritas seriam essas.

Não são. Ao menos não para mim. Escrever esses agradecimentos é apenas uma ínfima maneira de gravar e salvar nossas colisões afetivas. As palavras de agradecimentos contidas nessa seção, por mais verdadeiras possíveis, jamais conseguirão refletir o real sentimento por todos aqueles que transitaram diante da minha existência durante a construção dos pensares que formaram o alicerce deste trabalho.

Assim sendo, agradeço aos meus pais por todo suporte. Esse trabalho nunca seria finalizado se não fosse pelos esforços que vocês já fizeram e continuam fazendo.

Aos meus cachorros, por serem sempre meus companheiros de escrita e minhas distrações nos momentos de pânico.

Aos amigos que foram feitos muito antes dessa caminhada e aqueles aos quais me conectei durante essa jornada. Todas as brincadeiras, piadas e conversas quando eu acreditava que deveria estar mergulhado no trabalho, e mesmo quando eu não acreditava, na verdade eram as fontes de energia que eu não sabia que precisava nos momentos mais necessários. Fico mais que agradecido por vocês conseguirem me aturar como só vocês conseguem, eu sei que não é fácil.

Aos professores, servidores e a Universidade Federal de Ouro Preto pela excelência em seus objetivos. A academia, para mim, nunca pareceu um ambiente pacífico, mas no fim do dia me parece um ambiente onde me agrada estar.

Ao RESSABER — Grupo de estudos em saberes decoloniais, por todos encontros e discussões que possibilitaram enxergar diversos assuntos com novas lentes forjadas nas mais diversas vivências e conhecimentos.

A Flávia Máximo, elemento chave para a existência desse projeto. Eu não consigo mensurar o quanto você é importante para a construção de tudo isso. É uma honra ter você comigo em todas essas etapas. Obrigado por mostrar que ainda é possível existir um Direito que faça sentido ao ser nomeado como ciência social. Um Direito que faça sentido para o que eu entendo que deva ser o Direito. Obrigado pelas conversas, pelos desabafos, pelos amparos... Obrigado por (r)existir. Por acreditar em ideias malucas, por acreditar na arte (em um ambiente tão rigoroso) como ferramenta de luta e transformação e permitir que o meu reflexo seja escrito nessas folhas. Eu espero que no futuro eu possa contribuir, tanto dentro da academia, quanto

fora, na vida de futuros pesquisadores, professores e alunos, da mesma forma que você contribuiu na minha.

A todos aqueles que desbravaram caminhos para que eu pudesse caminhar. Pensar é um ato de rebeldia. Os conhecimentos aqui aplicados surgem com o objetivo de destruir, ou ao menos chacoalhar, uma narrativa anti-negra. As lutas de todas as pessoas que ousam e já ousaram confrontar um sistema marcado pela colonialidade, anti-negritude, LGBTQIA+fobia, sexismo, classismo e qualquer outro tipo de violência, devem ser para sempre lembradas. Todas as narrativas de violência e sofrimento devem ser evocadas, mas não como imperativos, mas sim para que não se repitam novamente. Um novo futuro, com novas possibilidades, deve ser criado e pensado para que o passado de fato se mantenha apenas como passado. Aos nomes marcados na história e também aqueles que não foram reconhecidos, mas nem por isso menores, saibam que um dia, ainda que possa demorar mais que o esperado, poderemos reconhecer que as coisas se tornaram melhores do que já foram.

Toda a dissertação foi escrita em um contexto completamente atípico. Todo o contato humano foi evitado em razão do vírus COVID-19. Enquanto observo a tela do computador, sinto a necessidade de me expressar também para lembrar o quão frágil nossos sistemas econômicos e sociais são diante das adversidades. Enquanto penso em me deslocar aqui, em minhas ideias, no espaço-tempo, esse período me fez refletir em todas as vezes que o mundo já terminou e que mesmo assim acordamos, no dia seguinte, diante de novas possibilidades.

Esses agradecimentos escancaram também todos os privilégios dos quais usufruo e que podem parecer mínimos, mas são extremamente dissonantes em nosso país. Apenas cerca de 30% dos jovens de 25 até 35 anos possuem ensino superior completo e isso diminui ainda mais quando falamos de Programas de Pós-graduação, especialmente quando pensamos, obviamente, em recortes de gênero, raça e classe. Tudo isso é uma forma de celebrar todos aqueles que permitiram que eu pudesse trilhar essa jornada.

Enfim.

Sejamos nós. Nós que ninguém desate.

Ubuntu (RAMOSE, 2002)¹ é uma filosofia ética-social que pode ser entendida como “sou o que sou pelo que todos nós somos”. É isso o que toda essa experiência significa. Viver

¹ Sobre ubuntu: “[...] tudo que é percebido como um todo é sempre uma totalidade no sentido de que existe e persiste em direção ao que ainda está para ser. Porque esta é uma característica de toda entidade existente, ser-sendo deve ser entendido sempre como uma totalidade. [...] O nosso argumento afirma que ubuntu sublinha e é consistente com esse entendimento filosófico do ser-sendo. É a indivisível unidade e totalidade da ontologia e epistemologia. [...]”. Para compreender melhor ler: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 324-330.

em evolução, movimento interno de melhoria e aprimoramento tendo como influência tudo que nos cerca e nos toca. Tenho me tornado um pouco de cada um de vocês — e agradeço imensamente por isso — e saibam que em cada palavra aqui escrita se encontra um pouco de cada um de nós.



Fonte: Osborne Macharia / <https://k63.studio>

*Primeiro 'cê sequestra eles, rouba eles, mente sobre eles
Nega o deus deles, ofende, separa eles
Se algum sonho ousa correr, 'cê para ele
E manda eles debater com a bala que vara eles, mano
Infelizmente onde se sente o sol mais quente
O lacre ainda tá presente só no caixão dos adolescente
Quis ser estrela e virou medalha num boçal
Que coincidentemente tem a cor que matou seu ancestral
Um primeiro salário
Duas fardas policiais
Três no banco traseiro
Da cor dos quatro Racionais
Cinco vida interrompida
Moleques de ouro e bronze
Tiros e tiros e tiros
O menino levou III
Quem disparou usava farda (Ismália)
Quem te acusou nem lá num tava
É a desunião dos preto junto à visão sagaz
De quem tem tudo, menos cor, onde a cor importa demais
(Ismália, 2019, Emicida)*

*Como você sabe que sou real? Eu não sou real. Eu sou igual a você.
Você não existe nesta sociedade.
Se você existisse, seu povo não estaria buscando direitos iguais.
Eu venho para você como o mito, porque é isso que os pretos são: mito.
Vim de um sonho que o preto sonhou há muito tempo.
Na verdade, sou uma presença enviada a você por seus ancestrais.²
(Space is the Place, 1974, Sun Ra, tradução autoral).*

² No original: “How do you know I'm real? I'm not real. I'm just like you. You don't exist in this society. If you did, your people wouldn't be seeking equal rights. I come to you as the myth, because that's what black people are: myth. I came from a dream that the black man dreamed long ago. I'm actually a presence sent to you by your ancestors”.

RESUMO

A presente dissertação versa como o Direito do Trabalho, especificamente no elemento fático-jurídico da personalidade da relação de emprego, lida com os corpos negros e suas atividades laborais, considerando principalmente as chaves de leitura da decolonialidade, do afropessimismo e do afrofuturismo, que denunciam, em uma perspectiva crítica-ontológica, a não-humanidade desses corpos para o Direito. Promove-se uma análise espaço-temporal para se compreender a não-humanidade dos corpos negros no passado, no presente e em um exercício de fabulação do futuro, para demonstrar que o corpo negro sempre foi — e continuará sendo lido — como uma matéria de extração, como nenhum outro grupo étnico-racial jamais será lido. Em um primeiro momento, analisa-se a construção do trabalho e do corpo negro na colonização e como foi estabelecida a ideia de não-humanidade da negritude no passado. Em seguida, investiga-se a relação do Direito do Trabalho no capitalismo neoliberal com a permanência da leitura do corpo negro como não-humano na contemporaneidade, por meio do estudo do elemento fático-jurídico da personalidade da relação de emprego. Por fim, utilizando-se do afrofuturismo como chave de leitura que se ressoa como binômio da leitura afropessimista, é realizado um exercício futurista mediante teorias sociológicas e filosóficas, para compreendermos que a perspectiva de um corpo negro não-humano não se alterará também no futuro. Conclui-se que as existências das trabalhadoras e trabalhadores negros não são abarcadas pela relação de emprego positivada no Direito do Trabalho brasileiro, em razão de uma limitação epistêmica-ontológica, que impede que pessoas negras ocupem o elemento fático-jurídico da personalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Direito do Trabalho brasileiro. Personalidade na relação de emprego. Decolonialidade. Afropessimismo. Afrofuturismo.

ABSTRACT

This work deals with how Labor Law, specifically in the form of the employment relationship, given the requirement of personhood, deals with black bodies and their work, taking into account a socio-political-legal structure, based on the reading keys from afropessimism and decoloniality, which recognize, in an ontological perspective, these bodies as non-humans. A spatiotemporal reading is promoted to understand the non-humanity of black bodies in the past, in the present and in an exercise of critical fabulation, in the future, so that it is possible to assimilate that the black body has always been — and will continue to be read — as a matter of extraction, so that no other ethnic-racial group was read. At first, the construction of work and the black body in the face of colonization is dissected and how the idea of the non-human is constructed for black bodies. Then, the Labor Law is related, in face of a capitalist, neo-liberal reality, contrasting it with the reading of the non-human black body, so that the requirement of personhood can be analyzed. Finally, using afrofuturism as a reading key that resonates as a binomial of afropessimistic reading, sociological and philosophical theories are handled so that, in a futuristic exercise, we understand that the perspective of a non-human black body will not change in the future. It can be concluded that the existence of black female workers is not covered by the employment relationship promoted by Brazilian Labor Law due to an ontological limitation that prevents the requirement of personhood from being fulfilled.

KEYWORDS: Brazilian Labor Law. Employment relationship. Personhood. Afropessimism. Decoloniality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — Propaganda do robô Rastus	50
Figura 2 — Sankofa.....	102

1. INTRODUÇÃO	13
2. SOBRE O PASSADO	26
2.1 Da dissonância entre as leis e a concretude vivida: uma breve introdução.....	26
2.2 A colonialidade do poder: a instituição da divisão racial do trabalho nas Américas	33
2.3 A figura do corpo preto escravizado sob a lente decolonial e do afropessimismo ..	43
3. NO PRESENTE	62
3.1 A dualidade em ser humano/não humano e a colonialidade do Direito	62
3.2 Do não-ser negro no Direito do Trabalho.....	71
3.3 O (não) pressuposto fático-jurídico da personalidade para pessoas pretas.....	78
3.4 Dos resquícios da anti-humanidade do passado no Direito do Trabalho do presente	88
4. AO FUTURO	95
4.1 Afrocapitalismo no mundo do trabalho?.....	95
4.2 Afrofuturismo: um exercício de previsão do amanhã para trabalhadores pretos..	98
4.3 A dualidade em ser ciborgue e a (não) personalidade de trabalhadores pretos.....	110
4.4. Enegrecendo o Direito do Trabalho: por um futuro que enxergue a humanidade preta	113
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS(?) — DIVAGAÇÕES FUTURISTAS OBSERVADORAS DO PASSADO	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	120

1 INTRODUÇÃO

Eu quero fazer aqui o que eles fizeram com a cadeia e com a favela, **encher de preto**³.

Ao longo destas páginas, todo o arcabouço histórico, jurídico, fabulativo e autoral compartilhado incorpora inúmeras batalhas. Batalhas que várias pessoas negras foram (e são) levadas a encarar, para que possam atingir um resquício de humanidade. Inúmeras lutas que ressoam diante de uma estrutura sociopolítica que notavelmente pensa, se articula e age com o intuito de valorar vidas que importam e descartar aquelas que, em seus imaginários racistas⁴, não valem uma lembrança de existência.

Me permito. Me permito colocar meus anseios e narrativas neste trabalho, porque, mais que uma dissertação, prefiro pensá-lo como um Direito, uma academia, uma proposta de justiça, que se desvincule de preceitos e ritos coloniais-racistas. É um trabalho que entoa uma aversão ao emparelhamento que se localiza em um Norte político, que universaliza ontologias e epistemologias. Este trabalho, portanto, é um reflexo desse pensar decolonial-afropessimista.

Eu jogo “fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem anteparos. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais — não através da retórica, mas com sangue, pus e suor.” (ANZALDÚA, 2000, p. 235).

Como homem com certo grau de passabilidade⁵, sendo filho único de uma família de classe média, vivenciei percalços e vitórias que possuem seus reflexos interpretados nessas

³ Referência a canção “Yasuke (Bendito, Louvado Seja)” performada e produzida pelo rapper Emicida.

⁴ Utilizo o termo racistas, racismo e outras variações, aqui pensando uma junção das explicações dadas pelo professor Silvio Luiz de Almeida e pela escritora Grada Kilomba. Em seu livro *Racismo Estrutural*, Silvio (2019, p.3) diz: “[...] o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea.” No seu livro, *Memórias da Plantação*, Grada (2019, p. 117) diz: “racismo não é a falta de informação sobre a/o “Outra/o” – como acredita o senso comum –, mas sim a projeção branca de informações indesejáveis na/o “Outra/o”.

⁵ Passabilidade é um conceito comumente utilizado nos campos científicos sociais pelas comunidades transexual e transgênero para se referir a certos indivíduos que, em suas transições, não são reconhecidas como trans pela heterocisgeneridade. Assim, essas pessoas sofrem menos discriminação, ou seja, os diversos empecilhos que o sistema normalmente produziria não recaem sobre as mesmas. Tal conceito é também visto quando se trata de questões raciais, pensando em discussões como colorismo, pardo e tons de negritude. Refere-se à forma que a estrutura racista recai de forma menos violenta em negros de pele mais clara e/ou com menos características negroides. Para entender melhor sobre o assunto, ler: PEREIRA, Júnia Cristina. A identidade interrogada – processos de interpelação e de (des)racialização na performance Parda. *Raído*, v. 14, n. 34, p. 53-76, 2020.

folhas⁶. O processo de autodescobrimento da minha negritude⁷ promoveu a possibilidade de releitura de como eu lido com o passado e uma melhor compreensão de um objetivo e posição social política no mundo. Aqui, como dito por Grada Kilomba (2019) em seu livro “Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano”, eu me torno não um “Outro”, sendo objetificado e utilizado como objeto de pesquisa. Desse momento em diante, eu tomo as rédeas da objetificação, com o intuito de recontar e inspirar novas ideias. Eu coloco minhas perspectivas durante toda a narrativa dessa pesquisa jurídica. Todas as visões aqui apresentadas possuem o intuito de não repetir o que a academia do Direito promulga quando trata de corpos marginalizados. As palavras, frases, expressões, ideias e reflexões têm como principal objetivo (tentar) reverter o processo de sub-alocamento que vem sendo perpetuado em corpos negros no Direito.

O conhecimento aqui produzido possui um corpo, um viés político, uma localidade geográfica. É um saber localizado. Fomos ensinados que o conhecimento produzido deveria vir inabitado de características políticas/ideológicas, pois, dessa forma, alcançaríamos uma visão precisa dos resultados científicos. É isso que significaria fazer ciência e produzir conhecimento jurídico.

No entanto, esta é uma proposta contraditória em si: um conhecimento que se propõe deslocado de todas as características subjetivas advindas de todos cientistas envolvidos na construção desses conhecimentos está também retroalimentando um viés político universalista

⁶ Gostaria aqui de me apropriar da poesia da artista Midria Pereira, de nome “A menina que nasceu sem cor” para refletir sobre a minha realidade. “[...] para alguns eu sou branca, para outros eu sou preta, para muitas e muitos eu sou parda, ainda que eu sempre tenho ouvido dizerem por aí que parda é cor de papel e a minha consciência racial quando me chamem de parda fique tão bamba conta autodeclaração de artista pop como Anitta quando pratica apropriação cultural; eu sou a menina que nasceu sem cor porque nasci num país sem memória, com amnésia, que a paga da história todos os registros de símbolos de resistência negra, que embranquece sua população e sua trajetória a cada brecha; [...] não importa que para alguns eu seja a menina que nasceu sem cor; que falte melanina para minha pele ser retinta; que meus traços não sejam tão marcados; O colorismo é uma política de embranquecimento do Estado; [...] faço questão de botar no meu texto que pretas e pretos estão se armando, se amando [...]; É possível assistir o recital da obra completa no seguinte endereço: https://www.youtube.com/watch?v=Vy0Colqv_a0. Acesso em: 06 jun. 2021.

⁷ Durante todo o trabalho, a leitura do termo negritude e de seus derivados deve ser lido como coloca João H. Costa Vargas: “a negritude é resultado de pelo menos dois conjuntos de processos: de um lado, os vários vetores de racialização histórica que emanam de instituições e práticas hegemônicas e, de outro, a consciência histórica adquirida e a práxis do que significa ser negro. A negritude é, portanto, em si mesma um processo; está sempre em formação, definida por seu dinamismo intrínseco, conforme é flexionado e simultaneamente afeta os contextos em que vivemos. Vamos nos concentrar na negritude como resultado de nossa própria ação. Somos negros na medida em que, tendo sobrevivido mais ou menos aos constantes ataques à nossa humanidade, reconhecemos e contamos com um reservatório coletivo de resistência, orgulho e esperança. Assim, porque a negritude é um processo marcado por tempo, espaço e poder, e porque esse reservatório coletivo não só muda constantemente, mas pode ser acessado por inúmeros caminhos (organização, arte e espiritualidade, por exemplo), estamos sempre nos tornando negros. [...] A negritude nasce de experiências pessoais de desumanização, mas é melhor expressa e tornada efetiva quando está conectada a histórias coletivas e estratégias de luta” (VARGAS, 2006, p. 476-477/480, tradução autoral)

centrado em um período europeu, masculino e branco. Assim, o objetivo é desmascarar “[...]as doutrinas de objetividade, porque elas ameaçavam nosso nascente sentimento de subjetividade e atuação histórica coletiva e nossas versões ‘corporificadas’ da verdade[...]” (HARAWAY, 2009, p. 13).

É com a intenção de não se enquadrar como mais uma ferramenta de promulgação desse viés universalista que eu me localizo. As discussões sobre raça, trabalho, Direito e tecnologia aqui presentes advêm mais do que de apenas um pensar, mas de um viver. Pedindo licença para utilizar um termo cunhado por Conceição Evaristo, referindo-se especificamente a existência e vivências de mulheres negras, mas as possibilidades de *escrevivências*⁸ aqui perseguem uma produção de um conteúdo com novos pontos de vista. Novos pontos de um processo de resistência que já perdura por bastante tempo.

Falar de um estudo sobre raça, arte e tecnologia no Direito parece já ser um ato político por si só. São assuntos que raramente são observados e discutidos em uma ciência controladora, ritualística e quase não social (mesmo sendo considerada social aplicada) como o Direito. Essas são as formas que encontrei na academia jurídica para tentar combater as estruturas que se apresentam como obstáculos aos objetivos de vidas de tantas negras e negros do nosso país.

Quando ingressei no curso de Direito, ao longo dos 5 anos, tive medo. O cenário, todos os ritos e vestimentas sempre me alcançavam como uma espécie de mensagem que aquele lugar não era para mim. Ainda que ciência social, toda a sua construção parecia me dizer o contrário. As narrativas ali desenvolvidas pareciam (e ainda hoje se mantêm) construídas sobre violência e controle do outro e dos “outros”. Se para os semelhantes daqueles que insistem em manter essas tradições excludentes — a própria branquitude⁹ — recebiam uma dose de diálogos

⁸ *Escrevivência* é um termo utilizado pela acadêmica e escritora brasileira Conceição Evaristo. O termo se refere ao implemento do cotidiano das mulheres negras, seus anseios, angústias e também prazeres e vitórias, perpassados por seus cotidianos diante de um sistema racialmente falho e dividido na escrita. É possível então pensar na escrita como uma localização dessa narrativa negra feminina, que invade os campos estéticos e políticos de forma a inspirar e possibilitar mudanças na vida de outras mulheres negras. Utilizo o termo ao me adentrar na postura de colocar minha estética, mesmo que masculina, a transformar politicamente toda uma estrutura racista. Para compreender melhor o termo *escrevivência*, ler: EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Pallas Editora, 2017. & DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; MARIA DO ROSÁRIO, A. Pereira (Ed.). **Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo**. Editora Idea, 2018.

⁹ Segundo Ana Amélia de Paula Laborne (2014, p. 152), branquitude é “[...] entendida aqui como um modo de comportamento social, a partir de uma situação estruturada de poder, baseada numa racialidade neutra, não nomeada, mas sustentada pelos privilégios sociais continuamente experimentados. Assim, observa-se que a branquitude enquanto esse lugar de poder articula-se nas instituições (universidades, empresas, organismos governamentais, etc.) que são por excelência, conservadoras, reprodutoras, resistentes e cria um contexto propício à manutenção do quadro das desigualdades. Para adentrar ao assunto ler: LABORNE, Ana Amélia de Paula. Branquitude e colonialidade do saber. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 6, n. 13, p. 148-161, 2014 & BENTO, Maria Aparecida Silva. Branquitude: O lado oculto do discurso sobre o negro. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 147-162.

pretensamente verdadeiros, para aqueles que destoam do colonizador é reservado uma exclusão de fato.

As escrevivências por mim narradas tornam esse projeto fruto desse ambiente, mas ao mesmo tempo um reconhecimento da possibilidade de alteração. Um afago em relação aos encontros e desencontros de outros corpos e vidas que me mostrariam que a academia podia ser narrada de outra maneira. “Hoje eu não tenho nenhuma dificuldade de encarar a academia como um espaço meu, que eu tenho que estar lá dentro com uma outra postura.” (EVARISTO, 2013, s/p).

Dentro da academia, posso dizer que a escolha pelo Direito do Trabalho veio de forma orgânica. Ao refletir sobre o imaginário coletivo da sociedade ao pensar o Direito, surgem associações com a ideia de controle, de limitador da sociedade, daquele que dita o que é legal e ilegal. Esses pensamentos possuem seus holofotes voltados principalmente para campos como o Direito Penal e o Direito do Trabalho. Reserva-se ao Direito do Trabalho, principalmente devido um forte movimento neoliberal conservador, uma associação como aquele que serve para dificultar a geração de novos empregos, prejudicar a renda recebida pelo empregado, cercear a liberdade do empregador, com a vinculação direta a uma leitura de impedimento de progresso (ABREU, 1998). Preceitos esses considerados prejudiciais para uma sociedade capitalista que ilude ao manipular ideais como ser empresário de si mesmo e mão invisível do mercado.

Os polos do Direito do Trabalho se resumem ao trabalhador e ao seu tomador, maioria das vezes, empresas-empregadoras, como definidas pela art. 2^o¹⁰ da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT). Essa concepção jurídica binária-moderna, apesar de proteger, também limita as possibilidades e direitos da classe trabalhadora, constituída pelos elos mais fracos dessa relação, que se tornam ainda mais vulneráveis quando são mulheres negras e homens negros.

A vida conecta-se de forma direta com o nosso trabalho. “O que eles são coincide [...] tanto com o que eles produzem, quanto com a maneira como produzem. O que os indivíduos são, depende, portanto, das condições materiais da sua produção.” (MARX¹¹; ENGELS, 2007, p. 87)

¹⁰ Art. 2^o “Considera-se empregadora a empresa, individual ou coletiva, que, assumindo os riscos da atividade econômica, admite, assalaria e dirige a prestação pessoal de serviço” (BRASIL, 1943).

¹¹ A utilização de Marx aqui e também durante todo o trabalho advém unicamente de uma importância acadêmica que ao me ver é ainda indissociável quando o assunto é capital e capitalismo. No entanto, a figura de Marx, nas palavras da professora Keeanga-Yamahtta Taylor, “[...] é acusado de ser, na melhor das hipóteses, “cego” ao combate ao racismo e, na pior, “incapaz” de fazê-lo.”. Pelo motivo então mencionado da importância de seu trabalho, ainda continuarei a usá-lo, mas gostaria de ressaltar que uma luta de classes, um pensar anticapitalista, é impossível de ser desconectado da luta contra a movimentação anti-negra. A utilização do autor então “cego” as questões raciais devem ser entendidas dentro dessa conjuntura, levando em conta que, por mais que soe

É preciso ter em mente, portanto, que quando discuto Direito do Trabalho, estou discutindo o paradoxo da proteção jurídica desses elos em relações de poder desproporcionais, mas não só. Estou discutindo muito mais que horas trabalhadas, férias, Fundo de Garantia de Tempo de Serviço (FGTS). Quando eu analiso estas categorias jurídicas, eu necessariamente estou discutindo capital, gênero, raça, sexualidade, capacitismo, cisnormatividade, dialética, coletividade, semiótica, tudo o que faz o Direito do Trabalho ser um direito social fundamental, pois o trabalho está conectado ontologicamente à existência humana, um trabalho “[...] com pretensões de expressar a própria humanidade do ser humano.” (ANDRADE, 2012, p. 38). Considero, então, o Direito do Trabalho como uma das principais formas de inserção do indivíduo na sociedade¹² (MIRAGLIA, 2009).

Indo além dessas ponderações, em uma relação direta com questões raciais, quero discutir a possibilidade de alcançar no e com o Direito do Trabalho o que Maurício Godinho Delgado (2020) nomeia como “patamar civilizatório mínimo”¹³ para a negritude.

O Direito do Trabalho não deve e não pode ser observado apenas como um *locus* protetivo projetado pelo Estado em face do “mal”, visualizado como empregador ou então como apenas uma possibilidade de redistribuição de riquezas. O Direito do Trabalho deve ser enxergado como algo ainda maior, dentro de um contexto social da inerência do trabalho a sociedade, se faz presente então uma possibilidade de visualização de uma ferramenta de resgate da humanidade, além da lógica capitalista e de um processo de absorção de ideais individualistas (MAIOR, 2013).

Diante do recente desmonte¹⁴ dos direitos trabalhistas e a devastadora pandemia de COVID-19, é preciso entender que os elos mais fracos das relações de trabalho são atravessados por estruturas como raça e gênero. Esses desmontes normativos, que se perpetuam desde o cenário político de 2016, são apenas “mais pregos em um caixão” que já se encontrava findado

desconexa a utilização do autor em um trabalho que possui como foco o dismantelamento de uma estrutura anti-negra, é necessária devido a importância do seu conhecimento. Para compreender mais a relação entre marxismo e raça, ler: TAYLOR, Keeanga-Yamahtta. Raça, Classe e Marxismo. **Revista Outubro**, [s. l.], ed. 31, p. 177-196, 2019. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/raca-classe-e-marxismo/>. Acesso em: 8 dez. 2020.

¹² Deve-se pensar nessa inserção pensando também no contexto capitalista atual que a sociedade vivencia. A possibilidade de introdução social que o direito do trabalho permite, diante desse cenário atual, de nenhuma forma deve ser lida como um elogio ao sistema capitalista. Esse direito do trabalho deve ainda proteger esses indivíduos-trabalhadores das estruturas de poder, das quais entre elas se situa o capital.

¹³ Por patamar civilizatório mínimo, o autor refere-se ao conjunto das legislações constitucionais, trabalhistas e infraconstitucionais, que possibilitam direitos básicos para o trabalhador, que estão relacionadas ao trabalho em si, mas também se referem à saúde, alimentação, transportes e outros aspectos que possam afetar a vida dessas pessoas (DELGADO, 2020).

¹⁴ A reforma trabalhista (Lei n. 13.467/17), como explica o autor José Dari Krein (2018), funcionou como um golpe direto contra os mais pobres, legitimando possibilidades no direito do trabalho que prejudicam os elos mais fracos nas relações.

em diferenças sociais e econômicas abissais, especialmente para trabalhadores negros e negras. Um panorama colonial da divisão racial e sexual do trabalho, que empurra esses corpos negros para o mercado informal. Quando tais corpos conseguem ocupar uma relação de emprego, nunca alcançam cargos de liderança e convivem com violências em suas atividades, ou durante os processos de seleção¹⁵, não sendo raros relatos sobre apontamentos sobre “alterações”¹⁶ no cabelo, vestimenta e afins.

Pensar nessas mulheres e homens pretos, no contexto capitalista neoliberal empregatício, é ainda pensar na permanência das estruturas coloniais que são os pilares das relações sociais e econômicas do nosso país. É enxergar uma violência constante sobre os corpos que movimentam a engrenagem econômica do Brasil¹⁷. É pensar em colonialidade do poder (QUIJANO, 2005a)¹⁸. Desde os tempos de processo de escravização, o servir, cuidar, vigiar, zelar, e diversos outros trabalhos corporificados, são reservados a essa parcela da população.

O capitalismo está diretamente envolvido no processo escravocrata e, portanto, intrinsecamente relacionado com a violência perpetrada sobre os corpos negros. As práticas de dominação e exploração possuem o acúmulo de capital como pilar motivacional. E esse capital também é racial (ROBINSON, 1983). A destruição do continente Afrikano¹⁹ foi um empreendimento para a extração dessas mulheres e homens, que seriam usados como meras ferramentas para execução de trabalho.

¹⁵ Segundo dados, menos de 30% dos cargos de liderança são ocupados por corpos negros e segundos os especialistas esses números são resultados de um processo de reprodução de racismo no ambiente de trabalho. Sobre o assunto, ler: ARAÚJO, Ana Lúcia; LISBOA, Ana Paula; SOUZA, Talita de. Líderes negros são menos de 30% nas empresas brasileiras, diz pesquisa: especialistas em recrutamento e diversidade apontam o racismo como principal causa do pequeno percentual de pretos e pardos em postos de gestão. **Correio Braziliense**. Brasília. 29 nov. 2020. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/euestudante/trabalho-e-formacao/2020/11/4892021-lideres-negros-sao-menos-de-30--nas-empresas-brasileirasdiz-pesquisa.html>. Acesso em: 11 maio. 2022.

¹⁶ Quando se insere no Google os termos “funcionária cabelo racismo, mais de 150 mil resultados são apresentados. São relatos e reportagens sobre casos semelhantes, nos quais mulheres negras e homens negros foram “convidados” a alterar seu cabelo por não se adequarem ao “perfil” do cargo que ocupavam ou ao “perfil” da empresa. Sobre o assunto, ler: GUIMARÃES, Juca. Perseguição contra cabelo afro expõe face racista do mercado de trabalho. **Ponte**, 12 out. 2016. Disponível em: <https://ponte.org/perseguiacao-contracabelo-afro-expoe-face-racista-do-mercado-de-trabalho/>. Acesso em: 28 nov. 2020.

¹⁷ É importante ressaltar que os trabalhadores negros e as trabalhadoras negras formam a maior parte da classe que vive do trabalho, além de serem também aqueles que mais se encontram no mercado informal e produzem mais riquezas. Sobre o assunto, ler: IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101681>>. Acesso em: 11 maio. 2022.

¹⁸ Este conceito será trabalhado no segundo capítulo desta dissertação.

¹⁹ Por escolha política, se optou pela utilização da palavra Afrika e todas suas variações com a escrita com k, como é no dialeto Swahili. Dialeto esse também relacionado ao povo Bantu. Aqui, a utilização da grafia se dá em uma tentativa de lembrar uma estrutura não colonial. Em uma tentativa de incomodar. De dizer não a um universalismo.

O capital proporciona mecanismos que retroalimentam violências racistas e lutas raciais, como vetores das relações de trabalho. Os trabalhadores são seres humanos e suas subjetividades se relacionam com as estruturas sociais que nos permeiam. Logo, seria impossível ignorar tais construções subjetivas na coletividade da classe trabalhadora. E ao tentar perpetuar tal tentativa de “isolamento”, apenas o capital se beneficia — e aqueles que o detêm (MENEZES, 2013).

Portanto, quando se trata do mundo fenomênico do capitalismo racial, como essa trabalhadora negra e esse trabalhador negro são alocados em relação à posição jurídica de empregado? Qual é o lugar dos corpos negros na relação de emprego? Perante as informações apresentadas pelo artigo 3º²⁰ da CLT, a doutrina trabalhista brasileira fixou os cinco elementos fático-jurídicos para a configuração da relação de emprego, como explicado por Delgado (2020): (i) prestação de trabalho por pessoa física; (ii) pessoalidade²¹; (iii) não-eventualidade; (iv) subordinação; e (v) onerosidade.

A negritude existe de forma subalterna na pirâmide social, pois tais sujeitos ocupam posições laborais rebaixadas, distanciando-os das relações de trabalho decente²², mesmo sob a ótica dos cinco elementos fático-jurídicos da relação de emprego: quando se trata de subordinação, para a negritude, a violência que recai diariamente sobre seus corpos durante suas atividades laborais; em relação à onerosidade, as diferenças salariais em relação à branquitude são abissais; e na não-eventualidade há a alocação destes corpos para trabalhos fragmentados no tempo, que requerem maior desgaste físico e emocional.

Chegamos em um ponto de destaque, no entanto, quando pensamos na relação entre o elemento fático-jurídico da pessoalidade e a negritude. O elemento da pessoalidade, que será melhor discutido ao decorrer deste trabalho, pode ser lido como um impedimento a uma descartabilidade compulsória do empregado. Se refere ao prestador de serviços que não pode ser substituído de forma intermitente, de modo a construir uma relação *intuitu personae* do tomador com o prestador dos serviços (DELGADO, 2020). Entretanto, os cenários nos quais

²⁰ Art. 3º - “Considera-se empregada toda pessoa física que prestar serviços de natureza não eventual a empregador, sob a dependência deste e mediante salário” (BRASIL, 1943).

²¹ O elemento da pessoalidade é extraído também do artigo 2º da CLT, onde é lido: “Considera-se empregador a empresa, individual ou coletiva, que, assumindo os riscos da atividade econômica, admite, assalaria e dirige a prestação pessoal de serviço” (BRASIL, 1943).

²² Segundo a Organização Internacional do Trabalho (OIT), trabalho decente deve ser lido como um trabalho produtivo e de qualidade, em condições de liberdade, equidade, segurança e dignidade humanas, sendo considerado condição fundamental para a superação da pobreza, a redução das desigualdades sociais, a garantia da governabilidade democrática e o desenvolvimento sustentável. O trabalho decente está fundado em quatro pilares: (i) o respeito aos direitos no trabalho, especialmente aqueles definidos como fundamentais; (ii) a promoção do emprego produtivo e de qualidade; (iii) a ampliação da proteção social; (iv) e o fortalecimento do diálogo social.

trabalhadoras pretas e pretos²³ existem são os ambientes considerados de menor importância e maior volatilidade: quando ocupam a relação de emprego, tais trabalhadores exercem atividades subjugadas pelo resto da população, recebem baixa remuneração, trabalham jornadas mais longas, são constantemente dispensados sem justa causa.

O modelo de produção em cadeia capitalista no cenário neoliberal setoriza as ocupações a serem preenchidas, no qual o empregado exerce uma função específica, o que, na teoria, permitiria concluir que o trabalhador seria o único para aquela posição, insubstituível (HINZ, 2012). Entretanto, isso não ocorre em um contexto de mercantilização do trabalho em escala mundial, criando-se um exército de reserva transnacional.

Apesar da exploração capitalista estar presente em todos os corpos trabalhadores, ela não atua da mesma forma em corpos pretos e não-pretos. Para pessoas negras, a condição da materialidade da carne prevalece sobre a condição de corpo humano (HARTMAN, 1997). Não estou falando somente da mercantilização do labor: estou falando da comoditização do ser (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). Um ser que só tem valor de troca e não de uso (YUSOFF, 2018). Não importa a especificidade do trabalho concreto prestado por pessoas negras para atribuir qualidades específicas à mercadoria (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). O trabalho preto, em instituições brancas, tem todas as suas particularidades suprimidas, sendo reduzido somente ao trabalho abstrato que é equalizado no valor de troca: “um dispêndio de força de trabalho independentemente da forma particular que revestiu o dispêndio dessa força” (MARX, 2011, p. 161).

Esse papel de ferramenta descartável acompanha a negritude desde o processo escravocrata. O afropessimismo, um dos marcos teóricos desse trabalho, servirá de lente para analisar esses corpos negros diante das imposições que os colonizadores introjetaram nos escravizados, e como isso se mantém atualmente. O poder exercido sobre o subjetivo e também sobre o corpóreo posiciona pessoas negras não como seres humanos, mas sim como objetos.

Como explica Achille Mbembe, o nome “Negro” refere-se ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem afrikana são transformadas em mineral vivo, de onde

²³ Dados apresentados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que foram reproduzidos e analisados pelo jornal *Correio Braziliense* demonstram que a população negra representa a maior parte dos trabalhadores dos setores que se apresentam possuindo menores rendimentos econômicos, sendo eles a agropecuária, a construção civil e o setor de serviços domésticos. Esses dados corroboram que as pessoas negras se encontram em posições de maior vulnerabilidade quando se trata de emprego, para entender melhor sobre a pesquisa, ler: MARTINS, Isadora; OLIVEIRA, Luiz. Negros ocupam cargos com menor remuneração no mercado de trabalho. *Correio Braziliense*, 17 nov. 2019. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/eu-estudante/trabalho-e-formacao/2019/11/17/interna-trabalhoformacao-2019,807077/negros-ocupam-cargos-com-menor-remuneracao-no-mercado-de-trabalho.shtml>. Acesso em: 9 dez. 2020.

se extrai metal (MBEMBE, 2014). “Esta é a sua dupla dimensão metamórfica e econômica” (MBEMBE, 2014, p. 78). Ao referenciar a negritude como metal, Mbembe, pensando no cenário capitalista moderno/colonial, está exteriorizando a descartabilidade e fungibilidade da negritude que permanece inalterada no tempo. Enquanto a pessoa negra serve como ferramenta de movimentação econômica (de grande valor, diga-se de passagem), utilizar o simbolismo de metal não é em vão, pois existe uma função. Uma função que ainda continua objetificada. Uma função não-humana.

Da negritude escravizada ao cerceamento de direitos atuais, caminhando para um futuro robótico, com implantes tecno-mecânicos, nanotecnologia, modificações corporais e outras possibilidades de alterações do corpo humano, parece-se manter a negritude ainda como o “outro” das relações: um indivíduo (ou nem mesmo indivíduo) ainda sub-aloçado na categoria jurídica de humanidade em um futuro distópico para uma utopia tecnocapitalista racista.

O futuro não existe para pessoas pretas. Mas o presente de fato existe para essas pessoas? E o passado existiu? Visualizar o futuro é uma forma de averiguar o passado e permitir transformar o presente. Destruir o senso comum de o que se acredita ser possível de existir e de não existir em um futuro questionável.

Portanto, diante desta constatação perturbadora, esta pesquisa jurídico-sociológica (GUSTIN, DIAS, 2013) pretende investigar qual é a relação da construção ontológica atemporal da anti-humanidade dos trabalhadores pretos e a positivação do elemento fático-jurídico da personalidade, necessário para o reconhecimento da relação de emprego.

Tem-se como hipótese de que pessoas negras nunca foram — e nunca serão — consideradas como sujeitos na categoria jurídica da humanidade construída no contexto capitalista moderno/colonial e que esta anti-humanização de corpos pretos impede que estes sejam subsumidos diante do elemento fático-jurídico da personalidade da relação de emprego, mesmo com o avanço de tecnologias no mundo do trabalho que se projetam no futuro.

Sob a ótica do afropessimismo, dos estudos decoloniais e do afrofuturismo, visou discutir a negritude e a sua ~~nao~~ existência humana diante do elemento fático-jurídico da personalidade, tanto no passado, no período escravocrata, quanto no presente, que, mesmo diante de um avanço extraordinário da tecnologia, que gera mudanças significativas no nosso pensar do trabalho e, conseqüentemente, do Direito do Trabalho, não parece alterar uma perspectiva de futuro de anti-humanidade para a negritude.

Por meio de exercícios imaginativos, desenvolvidos com base no que Saidyia Hartman chama de fabulação crítica²⁴, somados a teorias filosóficas e sociológicas futuristas como o aceleracionismo e o transhumanismo, procuro questionar quais as possibilidades de futuro, observando tudo com o que vivemos até hoje. Como marco teórico, o afrofuturismo permite uma forma crítica de pensar em um futuro no qual a negritude possa existir (ou não), e as possibilidades de deslocar essas narrativas diante dos acontecimentos do passado.

O afrofuturismo, como teoria política, propõe-se a reler o futuro que a figura do colonizador projetou para aqueles que sofreram os impactos da colonização. Propõe um futuro no qual pessoas pretas não sejam mais o “outro”, mas onde elas sejam de fato pessoas e, sobretudo, sujeitos de direitos. Um futuro que não necessariamente seja daqui a 100 ou 1000 anos, mas que possa construir uma mudança no amanhã. Um futuro onde pessoas pretas de fato sejam vidas que importam.

Ao colocar a decolonialidade, o afropessimismo e o afrofuturismo em perspectiva no Direito do Trabalho, não significa que uma dessas epistemologias dissidentes²⁵ apresentará uma solução definitiva para os problemas que a teoria hegemônica nos apresenta. Significa propor um olhar insurgente em relação ao Direito do Trabalho, aprofundando sua crítica racial, especificamente no potencial de leitura que o emaranhar dessas lentes dissidentes nos permite analisar os espaços-tempos passados, presentes e futuros.

Além disso, esta pesquisa jurídica interdisciplinar (GUSTIN, DIAS, 2013) pretende transitar pelos campos teóricos artísticos, aplicando-os ao Direito do Trabalho, para realizar um papel importante de tensionamento em relação ao elemento fático-jurídico da personalidade na negritude. Do cinema, da música, da literatura, aos videogames e à fotografia, todas essas

²⁴ Sempre que o termo fabulação for usado nesse texto será referenciando o pensar de Saidyia Hartman. Segundo as pesquisadoras Laan Barros e Kênia Freitas, a fabulação crítica, ideia de Hartman, pode ser descrita como “[...] Um programa que consiste em: brincar e reorganizar os elementos básicos da história; rerepresentar a sequência de eventos em histórias divergentes e de pontos de vista contestados; colocar em crise "o que aconteceu quando" e explorar a "transparência das fontes" como ficções da história; aproximar os níveis do discurso narrativo e confundir narrador e fontes (BARROS, FREITAS, 2018, p. 119). Tudo isso com o intuito de “tornar visível a produção de vidas descartáveis (no comércio de escravos do Atlântico e, também, na disciplina da história)” e de “iluminar o caráter contestável da história, narrativa, evento e fato, para derrubar a hierarquia do discurso e engolfar a fala autorizada no choque entre vozes” (BARROS, FREITAS, 2018, p. 119)

²⁵ A decolonialidade, o afropessimismo e o afrofuturismo representam epistemologias dissidentes no Direito do Trabalho, que significa “sentar-nos intelectualmente ao lado de quem não esteve nas mesas das teorias hegemônicas (e nem das teorias críticas...). Sentar-nos com aquelas e aqueles que, em última análise, não foram vistas pelas teorias hegemônicas como aptas e aptos a avaliar o valor do saber que produzem a partir de certos princípios e fundamentos. Aliás, nos sentamos com aqueles e aquelas cujos modos de viver e pensar, nos últimos séculos, sempre foram reputados como não racionais, não científicos, não verdadeiros, inválidos, repulsivos, abjetos. E faremos isso para repensar, no futuro, a própria concepção dos fundamentos do direito do trabalho, (re)teorizando a partir desses lugares dissidentes as bases mesmas da teoria do conhecimento jurídico-trabalhista” (PEREIRA, NICOLI, 2022, p. 16)

manifestações artísticas são familiares à minha formação como pesquisador e também como ser humano, em minha construção crítica subjetiva.

A arte aqui se apresenta como um processo de refletorização, no qual o elemento central da narrativa incorpora “[...] os dramas sociais dos ‘silenciados’, expressando emoções, críticas e pensamentos destes como se fossem seus [...]” (MORAES, 2010, p. 54). Nessa posição de refletor-coletivo, acredito que a função da arte, nesta dissertação, represente a possibilidade de uma mudança concisa no direito e naqueles que se utilizam de tal ferramenta, permitindo uma alteração imediata do presente.

Segundo a pesquisadora Aza Njeri (2020), a arte e a educação possuem o potencial para funcionarem tanto como ferramentas de conscientização, quanto de alienação. Por mais que a arte tenha sido precursora dos preceitos anti-negros, aos quais me posiciono²⁶ contra, servindo de importante meio para que uma indústria cultural²⁷ mantivesse complexos de subalternização no (in)consciente coletivo, aqui proponho que todas as referências artísticas expostas possam contribuir para a devolução da humanidade e de direitos para pessoas negras. Por uma conscientização jurídica-sociológica (GUSTIN, DIAS, 2013) em relação ao passado, ao presente e para as possibilidades de futuro que estão reservadas à negritude.

Dessa forma, visualizo esse trabalho como uma forma de manifestação política de potencial mudança, com o intuito declarado de causar dano a um sistema anti-negritude. “A Arte, enquanto linguagem em suas (pluri)manifestações e processos, é essencial para o recarrilamento ontológico e a recuperação da humanidade negra, já que a Arte negra é parte do *corpus* social e não se concebe enquanto objeto contemplativo e museológico, porque Arte é Viva e Cultural, rítmica e pulsante” (NJERI, 2020, p. 203)

A partir desse diálogo jurídico-interdisciplinar, viso alcançar um espectro, como explicado por Aza Njeri, não só aferido na arte, mas em todas as facetas acadêmicas e não acadêmicas que essa dissertação envolve. Aqui, ciência e arte se unirão para narrar lutas e se opor a facetas coloniais de violência e opressão.

Construo minha pesquisa de forma a apontar, em um parecer crítico, o que o Direito do Trabalho é. Caminho em meio a ensinamentos e discussões, alinhando e conectando ideias de forma a construir um itinerário plural epistêmico, pois, como afirmam Everaldo Gaspar Lopes

²⁶ Estabelecendo que não existe ciência neutra, em alguns momentos da pesquisa me utilizo da 1ª pessoa do singular, em momentos que falo por mim e também me utilizo da 1ª pessoa do plural quando falo pela coletividade, além da utilização da 3ª pessoa do singular, da posição de pesquisador.

²⁷ “A Indústria Cultural, componente do Utamawazo Ocidental, possui papel determinante na dinâmica de naturalização do Asili Ocidental que é calcado em roubar, matar, destruir e assimilar para dominar, pois ela utiliza do Poder semiótico e pedagógico inerente à Arte como ferramenta de operação.” (NJERI, 2020, p. 170)

de Andrade, Fernanda Barreto Lira e Jailda Eulídia da Silva Pinto (2017, p. 136-137), “[...] sem um diálogo do Direito do Trabalho com outras ciências sociais, não é possível compreender o trabalho humano em sua dimensão ontológica [...]”.

“Para além de simplesmente ocupar espaços, é necessário um real comprometimento em romper com lógicas opressoras.” (DAVIS, 2016, p. 13). É sobre esse preceito que escrevo. Sobre a potência que Angela Davis entoa em seus ensinamentos e em respeito a todos aqueles que sofrem e sofrerão qualquer tipo de violência pela cor de suas peles²⁸.

É impossível pensar nas trabalhadoras e trabalhadores negras e negros desse país sem pensar em todos os percalços e semelhanças com o passado. Sem pensar no quanto o Direito, inclusive o Direito do Trabalho, normaliza seus sacrifícios e desumaniza seus corpos. E no quanto a sociedade brasileira é passiva diante de suas dores. É necessário mudança. “Se não pudermos ser violentas, não seremos capazes de desfazer as prisões e limites impostos à nossa experiência por efeito da distribuição social heteronormativa, branca, sexista e cissupremacista da violência” (MOMBAÇA, 2016, p. 13).

Diante deste cenário de perplexidade, pretendo, no segundo capítulo, tratar da construção histórica jurídica-colonial do nosso país, passando por marcos normativos que afetaram diretamente o corpo negro no Brasil, principalmente a sua relação com o trabalho capitalista. O processo de escravização, colonização, capitalização de todos os recursos naturais — e aqui incluo vidas humanas — é destacado para que se compreenda, sob as lentes da decolonialidade, os reflexos do passado que construíram nossa realidade jurídica-laboral atual.

No terceiro capítulo, trago uma análise contemporânea afropessimista da relação de emprego, especificamente do elemento fático-jurídico da pessoalidade. Discuto como a pessoalidade não alcança o existir da negritude, o que representa um reflexo da construção jurídico-ontológica do passado colonial. Dentro dessa realidade, o Direito do Trabalho mimetiza os parâmetros racistas-capitalistas adotados pela sociedade brasileira na colonização e, na melhor das perspectivas, ignora outros *loci* de proteção que não sejam a relação de emprego, predominantemente ocupada por um empregado branco, heterossexual, cisgênero, sem deficiência.

Por fim, no quarto capítulo, faço uma análise do que pode vir a ser o futuro do Direito do Trabalho e do mercado laboral para a trabalhadora negra e para o trabalhador negro. Utilizo

²⁸ O conceito de raça aqui utilizado é construído baseado em uma perspectiva fenotípica, se desvinculando de perspectivas que levam em conta os padrões genealógicos, biológicos e culturais para a aferição da negritude e das suas influências na construção da divisão racial do trabalho desde o período da colonização do continente americano.

o afrofuturismo como perspectiva de leitura que projeta previsões científicas sobre o que e como nos desenvolveremos.

Concluo, confirmando a minha hipótese que, no passado, no presente e ainda no futuro, o corpo negro foi, é, e ainda será tratado como matéria descartável, alocado na categoria jurídica de anti-humanidade, o que o coloca em posição de completo deslocamento do elemento fático-jurídico da personalidade na relação de emprego. Juridicamente, o sujeito negro não é mais escravizado, mas a relação formativa ontológica colonial, que construiu a anti-humanidade negra permaneceu, sustentada por instuições brancas que são fruto da modernidade eurocêntrica, inclusive a relação de emprego. Esta concepção jurídica-ontológica da negritude como anti-humana, perpetuada inclusive pelo Direito do Trabalho, mantém a divisão racial-sexual laboral e preserva uma realidade onde o trabalhador negro não consegue alcançar os seus direitos básicos como trabalhador.

2 SOBRE O PASSADO

2.1 Da dissonância entre as leis e a concretude vivida: uma breve introdução

Começamos decolonizando a narrativa hegemônica, ou seja, a história escolhida para chegar até nós. “História oficial” que é reproduzida pelos brasileiros, como reflexo da colonialidade do saber (QUIJANO, 2005a), mas que também representa um lugar comum cômodo para um projeto político de identidade nacional. Esta história oficial leva outras para histórias o subterrâneo (REPOLÊS; RIBEIRO, 2021). “São outras memórias que, por não serem interessantes para a identidade nacional, são relegadas ao subsolo da clandestinidade histórica” (REPOLÊS; RIBEIRO, 2021, s/p).

Com a invasão dos portugueses — fugindo da ocupação francesa — daquele espaço que, futuramente seria chamado Brasil, começa a história da colonialidade. Não é uma história fantasiosa com um final feliz. É uma história fundada em violência, em morte e em dor. A história de como o ocidente²⁹ efetivou o processo de destruição de outras culturas e existências. É a história do ontoepistemicídio em relação a tudo que não provém do colonizador branco (MORAES, 2019).

Após o Império Romano, o ato de escravizar povos europeus pode ser considerado quase extinto durante a Baixa Idade Média, exceto nos países do Mediterrâneo, especialmente na península Ibérica. O retorno do escravismo, agora mediante o sequestro de uma enorme quantidade de negros e negras para servirem como mão de obra gratuita e ilimitada, foi efetuado pelos portugueses e espanhóis após a segunda metade do século XV, com a introdução da produção de açúcar nas ilhas atlânticas orientais, como as Ilhas Canárias, Ilha Madeira e Ilha de São Tomé, em São Tomé e Príncipe, e no século XVI, com a colonização das Américas (MARQUESE, 2006).

Conforme a narrativa hegemônica, no dia 22 de abril de 1500, Pedro Álvares Cabral navegava abaixo da linha do Equador, e, depois de mais de 40 dias de viagem, acreditando que alcançaria a Índia, avistou grandes montes, encontrando assim o que conhecemos hoje como Brasil (MARCHANT, 1943). O encontro com quem ali já vivia, com a sua cultura, território e afetos, não seria um empecilho para aqueles que se consideravam superiores em todos os aspectos. Diante do potencial econômico de extração daquela terra e daquela gente, o discurso

²⁹ Entende-se que a dicotomia Ocidente-Oriente também foi uma hierarquização cultural criada pelo colonizador, na qual uma pluralidade de identidades e modos de vida foram reduzidas na categoria-inferiorizada homogênea “Oriente” (SAID, 1996).

de superioridade cultural e racial criado pelo colonizador europeu justificaria todas as atrocidades que viriam a ocorrer (QUIJANO, 2005a)

Para viabilizar este processo de dominação e colonização do Brasil, a partir do período de 1570 e 1580, começou-se a importar uma enorme quantidade de mulheres negras e homens negros, que foram retirados violentamente do continente africano (ALENCASTRO, 2018). Os navios negreiros se abarrotavam de adultos e crianças, que eram separados de sua terra, de suas famílias, e colocados em porões, sem nenhuma perspectiva de futuro no espectro da humanidade. Sadyia Hartman (2020) explica o desafio de descrever tais cenas brutais, sem recriar a atmosfera de violência e ficar somente restrito a essa possibilidade do devir negro:

Quais são os tipos de histórias a serem contadas por e sobre aqueles e aquelas que vivem em tal relacionamento íntimo com a morte? Romances? Tragédias? Gritos que fazem seu caminho para a fala e a canção? Quais são os protocolos e limites que moldam as narrativas escritas como contra-História, uma aspiração que não é um profilático contra os riscos decorrentes ao reiterar discursos violentos e representar novamente rituais de tortura? Como se revisita a cena de sujeição sem replicar a gramática da violência? (HARTMAN, 2020, p. 18)

Cerca de 40 mil africanos chegaram às costas brasileiras entre as datas de 1570 e 1600 (MARQUESE, 2006). No período de 1601 até 1625, esse volume já era três vezes maior e continuava subindo (MARQUESE, 2006). Segundo dados do projeto *Slave Voyages* (2022), que pesquisa e quantifica o processo de escravidão, o Brasil foi o maior importador de corpos negros, com cerca de quase 6 milhões de pessoas sequestradas do continente africano para nossas terras. Conforme o projeto, o número mais próximo de tráfico de escravizados àquele encontrado no Brasil é proveniente das nações que compreendiam a Grã-Bretanha: cerca de 3 milhões de negros e negras foram sequestrados, ou seja, corresponde à metade de corpos que o Brasil escravizou (SLAVE VOYAGES, 2022).

A partir de 1770, ocorreram mudanças nas estruturas econômica, política e legal europeias, para que fosse possível manter o enredo de uma economia mundial capitalista por meio da indústria burguesa e da mercantilização de corpos negros. Os Estados absolutistas foram depostos por processos híbridos revolucionários³⁰, dando origem aos Estados nacionais, movidos por ideais eurocêntricos de humanidade. Maria Salcedo Repolês e Deivide Ribeiro (2021, s/p) explicam esta contradição:

³⁰ Contra um movimento comum dos estudos de Direito, é importante ressaltar que essa pesquisa não foca nos movimentos europeus revolucionários e sim em outros movimentos populares não eurocêntricos/brancos.

O Iluminismo, enquanto movimento filosófico, e as experiências históricas das Revoluções Burguesas dos Estados Unidos (1776) e Francesa (1789) assentaram as bases para o constitucionalismo que nascia, sobretudo porque colocavam o homem como centro de todas as finalidades, orientado pelos princípios de igualdade, liberdade e fraternidade. Entretanto, esses princípios transformados em normas constitucionais com pretensão de universalidade esbarravam em contradições. Se igualdade, liberdade e fraternidade eram para todo ser humano, por que não valiam para os povos originários e para os negros sequestrados e forçados a vir para a América?

Nas Américas, processos revolucionários também ocorriam, a exemplo da Revolução Haitiana, em 1791, que não faz parte da “história oficial”, sendo relegada à memória clandestina (REPOLÊS; RIBEIRO, 2021). “Falar em revolução engendrada por negros era algo que não passava pelo imaginário de nenhum colono, (...), já que reconhecer qualquer tipo de resistência por parte dos escravizados e das pessoas negras era sinal de reconhecimento da sua humanidade” (REPOLÊS, RIBEIRO, 2021, s/p).

Apesar das resistências sociais negras brasileiras³¹ e nas Américas, o *modus operandi* do capitalismo moderno/colonial do país, pautado na divisão racial do trabalho, manteve-se mesmo após as novas configurações histórico-estruturais europeias, como será aprofundado na próxima seção. O que pretendo demonstrar nesta breve introdução é como a narrativa legal hegemônica é dissonante da concretude vivida pelos corpos negros no Brasil no passado. A formalização das leis relativas aos processos de escravização não acompanha o estado fático de sujeição destes corpos e silencia as lutas dos povos negros que morreram para a conquista de seus direitos.

O próprio fim formal da escravização não foi realizado por fins humanitários. Foi pensando em estreitar laços com a Inglaterra, como uma condição imposta pelos britânicos para o reconhecimento da independência brasileira em 1825 (SANTOS, 2010), que o fim legal do tráfico de afrikanos foi decretado pela lei de 7 de novembro de 1831, a Lei Feijó, onde se declarava:

Art. 1º Todos os escravos, que entrarem no territorio ou portos do Brazil, vindos de fóra, ficam livres. Exceptuam-se:

1º Os escravos matriculados no serviço de embarcações pertencentes a paiz, onde a escravidão é permittida, emquanto empregados no serviço das mesmas embarcações.

2º Os que fugirem do territorio, ou embarcação estrangeira, os quaes serão entregues aos senhores que os reclamarem, e reexportados para fóra do Brazil. (BRASIL, 1831).

³¹ Um exemplo foi a greve dos “ganhadores”, greve negra que ocorreu no ano de 1857, em Salvador, na qual os corpos escravizados decidiram parar suas atividades em protesto contra as medidas municipais. Para compreender melhor tal evento, ler: REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. **Revista USP**, [S. l.], n. 18, p. 6-29, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25988>. Acesso em: 28 set. 2021.

A Lei Feijó não recebeu o apelido de “para inglês ver” de forma gratuita, tendo em vista que era sistematicamente desobedecida (SANTOS, 2010). Uma nova lei, a Lei Eusébio de Queirós, com o mesmo intuito, foi promulgada somente 4 de setembro de 1850, em razão de revoltas negras semelhantes às que ocorriam nos Caribes, a exemplo do movimento de luta produzido por Dandara e por Zumbi dos Palmares³², que pressionou o Direito a iniciar um processo formal de “libertação”, mesmo que o jurídico, obviamente, o tenha feito pensando no que seria mais favorável às estruturas de poder existentes.

O alcance da liberdade para negras e negros, sugados pelo sistema escravocrata, seria o último elo a se desfazer em uma leitura de transição do sistema imperial da família real portuguesa para a república (MENEZES, 2009). “[...] O desejo de liberdade dos negros fez parte do seu cotidiano desde o momento do seu aprisionamento.” (MENEZES, 2009, p. 85). Apesar do desejo da negritude pela liberdade, e, conseqüentemente, pelo reconhecimento jurídico de sua humanidade, atravessasse o tempo, diante dos olhos daqueles que permaneciam no poder, esta libertação legal só seria realizada se o prejuízo em relação ao capital fosse o menor possível:

A abolição do comércio escravagista impunha, porém, sérios problemas ao Brasil. A independência fora um movimento pacífico, que não implicou em alterações imediatas na conjuntura do país. O sistema de produção, em larga escala, de matérias-primas e gêneros alimentícios, totalmente voltada para o mercado internacional e dependente exclusivamente do trabalho escravo, continuava firmemente estabelecido; dessa forma, havia uma constante necessidade de reposição da mão-de-obra servil, para o que era imprescindível o tráfico, cuja interrupção significaria um desequilíbrio econômico e financeiro para o país. (BOCCIA, 1977, p. 329)

A supracitada Lei Eusébio de Queirós, de 4 de setembro de 1850, com o intuito de fiscalizar o tráfico negreiro, mirando reforçar o que se havia pretendido produzir com a Lei Feijó, declarava:

Art. 1º As embarcações brasileiras encontradas em qualquer parte, e as estrangeiras encontradas nos portos, enseadas, ancoradouros, ou mares territoriais do Brasil, tendo a seu bordo escravos, cuja importação he prohibida pela Lei de sete de Novembro de mil oitocentos trinta e hum, ou havendo-os desembarcado, serão apprehendidas pelas

³² “Logo no primeiro século de colonização portuguesa do Brasil já se tem notícia da formação dos “quilombos”, lugares onde viviam os negros fugidos que passam a formar um novo agrupamento social, à margem da sociedade colonial construída pelos portugueses, e dedicada à caça, à pesca e à agricultura de subsistência. Quilombos, como os dos Palmares, localizados na região da Serra da Barriga no atual estado de Alagoas, num conjunto de aldeamentos onde viviam negros, índios e mestiços. Os palmarinos resistiram à repressão por mais de sessenta anos - entre 1620 e 1680 - tanto dos portugueses como dos holandeses, no período em que estes dominaram a região de Pernambuco. Palmares teve um grande número de habitantes, que inclusive comerciavam com moradores de pequenas vilas da região. A sua repressão e destruição final passam mais pela necessidade de exemplar aos negros e pela segurança do Estado colonial e da instituição escravocrata do que mesmo por ameaças do ponto de vista de alguma ação guerreira dos ex-escravos aquilombados” (MENEZES, 2009, p. 84)

Autoridades, ou pelos Navios de guerra brasileiros, e consideradas importadoras de escravos.

Aquellas que não tiverem escravos a bordo, nem os houverem proximamente desembarcado, porém que se encontrarem com os signaes de se empregarem no trafico de escravos, serão igualmente apprehendidas, e consideradas em tentativa de importação de escravos. (BRASIL, 1850)

Embora a lei impedisse formalmente o tráfico, ela não ditava nada a respeito do fim do processo social, econômico e ontológico de escravização para aqueles e aquelas que já estavam presentes no país. Pelo contrário: no mesmo ano da promulgação da Lei Eusébio de Queirós foi promulgada a Lei de Terras, privilegiando a aquisição de propriedade por fazendeiros, sesmeiros e grandes posseiros, identificados como senhores de extensas áreas (SILVA, 2015). Com o objetivo de “regularizar a questão da propriedade fundiária no Brasil, a Lei de Terras dificultou o acesso à terra para negros e negras, para, mediante a extinção do tráfico negreiro, garantir a mão de obra necessária ao funcionamento das fazendas.” (SILVA, 2015, p. 103).

Assim, mesmo com a Lei Eusébio de Queirós, a sociedade brasileira continuava apoiada no escravismo, na divisão racial do trabalho. Cada forma de controle do trabalho no Brasil esteve historicamente articulada com uma raça fenotípica particular (QUIJANO, 2005a). “Conseqüentemente, o controle de uma forma específica de trabalho era um controle de um grupo específico de gente dominada” (QUIJANO, 2005a, p. 119) Esta tecnologia de exploração, o capitalismo racial, implantada pelo colonizador das Américas, apresentava-se como natural no Brasil, mesmo com a independência formal e com normas jurídicas que impedissem o sequestro de negros e negras no Atlântico. Após a Lei Eusébio de Queirós existiam, inclusive, manuais oficiais instruindo proprietários brancos como “fazer o seu escravizado durar mais” (MENEZES, 2009, p. 86).

Na continuidade da promulgação de leis dissonantes da concretude vivida por negros e negras no Brasil, em 12 de maio de 1871, foi decretada a Lei do Ventre Livre, proporcionando alforria para todas aquelas filhas e filhos de mulheres escravizadas a partir da data da sua promulgação. “Art. 1º Os filhos de mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei, serão considerados de condição livre.” (BRASIL, 1871).

A Lei do Ventre Livre estava intrinsecamente conectada ao papel do Estado em controlar o processo de libertação, que já estava acontecendo mediante o impulso das lutas sociais negras, visando também controlar os corpos daqueles e daquelas que estavam sendo formalmente libertados (MENEZES, 2009). A lei estabelecia que até os 8 anos fosse dado algum suporte às crianças libertas — suporte que não incluía educação, apenas o básico para sobrevivência — e, entre os 8 e 21 anos, o proprietário dos pais escravizados poderia utilizar a

filha ou filho libertos para fins laborais “não-escravocratas”, como retribuição pelo “auxílio” que obtiveram (MENEZES, 2009).

Além de ser uma falaciosa norma de liberdade, que vinculava o filho ou filha liberta a trabalhos forçados junto ao proprietário dos pais escravizados até os 21 anos, sabe-se que a Lei do Ventre Livre constituiu um reflexo da libertação de escravizados para combater na Guerra do Paraguai (1864-1870), ou seja, o espectro de anti-humanidade da negritude foi o que motivou a promulgação da lei (SOARES, 2015). Desse modo, a Lei do Ventre Livre apresenta-se como uma outorga Estatal interessada em adensamento da mão de obra militar, mas também se trata de um resultado da agência escrava, representada pelas sistemáticas lutas sociais (SOARES, 2015).

Em um cenário de falta de corpos negros para servir de mão de obra fundiária, junto com o fim formal do sistema de tráfico negreiro interestatal, o próximo passo no processo de abolição formal da escravização foi dado em 28 de setembro de 1885, data que se instituiu a Lei do Sexagenário. A respectiva lei ditava:

Art. 3º Os escravos inscriptos na matricula serão libertados mediante indemnização de seu valor pelo fundo de emancipação ou por qualquer outra fórmula legal.
§ 10. São libertos os escravos de 60 annos de idade, completos antes e depois da data em que entrar em execução esta Lei; ficando, porém, obrigados, a titulo de indemnização pela sua alforria, a prestar serviços a seus ex-senhores pelo espaço de tres annos. (BRASIL, 1885)

Faz-se notar que era uma lei praticamente incumprível, já que, devido aos abusos físicos e psicológicos sofridos, quase nenhum ser humano escravizado chegava a tão avançada idade. Esta lei foi muito mais benéfica para aqueles que se aproveitavam do trabalho negro, pois era mais lucrativo para o senhor³³ não ter que manter um corpo “velho”, que trabalharia de forma menos produtiva (SILVEIRA, GODOI, 2019). Nesse momento, as propostas legais de extinção da escravização visavam uma estratégia política que ainda mantivesse benefícios para aqueles detentores de poder. Apresentavam-se, então, duas correntes: a vertente da “modernização”, favorável à abolição legal da escravização, e a vertente “conservadora”, que pretendia a manutenção do “*status quo*” de objeto dos corpos negros. (SILVEIRA, GODOI, 2019).

A etapa legislativa final foi a Lei Áurea, lei nº 3.553, promulgada em 13 de maio de 1888, que instituiu o fim do processo formal escravocrata no Brasil. “Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brazil.” (BRASIL, 1888).

³³ É importante ressaltar aqui que é a leitura do termo senhor/proprietário é importante para ressaltar como se deu e se dá a mercantilização do ser negro.

Porém, mesmo com a condição formal de liberdade, a negritude não se tornou sujeito de direitos. Enquanto os senhores de escravizados eram indenizados pelas leis que lhes tiraram o direito de propriedade dos corpos negros, ninguém indenizou a população negra após 388 anos de violenta privação de humanidade (SILVEIRA, GODOI, 2019). Um exemplo que pode ilustrar esta ausência substancial de direitos, é o fato de que, após a abolição formal da escravização, todos cidadãos homens estavam aptos a votar, a não ser que fossem analfabetos, o que representava a maioria daquelas e daqueles que foram escravizados.

Como não existiram normas jurídicas direcionadas à inserção social e econômica de pessoas recém libertas, na concretude vivida, pessoas negras eram coagidas a aceitar qualquer tipo de atividade laboral, o que manteve a divisão racial do trabalho no Brasil, mesmo após o fim formal da colonização e da abolição, em um processo de colonialidade do poder (QUIJANO, 2005a).

Algumas dessas pessoas tentaram organizar plantações de subsistência e outras tentaram a busca por oportunidades de trabalho na cidade, mas era impossível absorver a quantidade de negros e negras que “estavam livres” do dia para a noite, sem qualquer proteção legal (MONTEIRO, 2012). Obviamente, o cenário de desemprego e miséria era associado à culpabilização da negritude que “não queria trabalhar”, pois eram “preguiçosos”, “malandros” e “vadios” (MONTEIRO, 2012), ideias que servem de embrião para o mito da meritocracia e o mito da dignidade pelo exercício de qualquer tipo de trabalho, mesmo em condições degradantes.

O serviço braçal, violento e considerado descartável, então, continuou destinado à negritude. Outras formas de sobrevivência eram a criminalidade e a prostituição (SILVEIRA, GODOI, 2019). Apesar de formalmente livres, as estruturas legais, políticas e sociais mantinham a negritude na mesma bolha classista-racista, antes e após as leis abolicionistas:

O pequeno conjunto de leis foi utilizado para marcar um encaminhamento progressivo para a liberdade: primeiro a abolição do tráfico (1831 e 1850), depois a libertação dos recém-nascidos (1871), dos sexagenários (1885) e, finalmente, de todos os escravos (1888). Há algum tempo essa visão do processo da Abolição vem sendo questionada. Desde os anos 1980 vários historiadores se debruçaram sobre a experiência dos escravos, investigaram o confronto entre os interesses dos cativos e os de seus senhores e terminaram por desconstruir aquela interpretação histórica. Ao mesmo tempo em que criticaram o enfoque estritamente macroeconômico e a ênfase no caráter violento e inexorável da escravidão, observaram que o resultado era uma história que, mesmo sem o desejar, apoiava-se numa ótica senhorial e era, inevitavelmente, excludente (LARA, 2020, p. 74)

Foram essas leis que representaram um “progresso” jurídico em face do processo escravocrata no Brasil. Entretanto, é importante ressaltar que, mesmo que seja limitada, a

abolição legal da escravidão não foi uma outorga Estatal: foi uma conquista baseada em lutas da negritude, em um longo processo de violência social, econômica, mas também ontológica, que atuou sobre subjetividades negras, aprisionando-as no espectro de anti-humanidade.

Enquanto a anti-negritude ditava o aparato legal para que, mesmo depois de aparentemente libertos, os escravizados seguissem dominados, o corpo negro se coletivizava para lutar por seus direitos, como sempre fez. A luta coletiva é uma ferramenta poderosa pelo qual as trabalhadoras e trabalhadores negros impuseram a conquistas de direitos. Como exemplo, menciono a Revolta dos Malês, que ocorreu em 1857. Os trabalhadores pararam para lutar contra as imposições de controle e vigilância que ainda eram mantidas diante do exercício de atividades desses corpos. A greve promoveu uma nomeação de que a região de Salvador estaria sendo “governada por afrikanos”, abarcada por “novos revolucionários”. O movimento foi parcialmente positivo, mas o que importa aqui de fato é o efeito potente de que uma movimentação coletiva pode confrontar diante de uma legislação violenta (REIS, 1993).

Diante dessa narrativa, a passagem da Lei Feijó até a Lei Áurea representa uma epistemologia jurídica que se desencontra da concretude vivida pelas pessoas negras. Mesmo que a negritude não estivesse mais diante de um prospecto legal de propriedade dos seus corpos, ela ainda estava sublocada em um patamar de sub-humanidade ontológica (LARA, 2020). Portanto, a inferioridade ontológica da pessoa negra foi mantida pela narrativa jurídica, o que demonstra que o Direito também é produzido pela colonialidade do poder, conceito que será explorado a seguir.

2.2 A colonialidade do poder: a instituição da divisão racial do trabalho nas Américas

A conclusão de todo o processo de abolição pode ser dividida em duas linhas temporais de realidade em relação aos efeitos alcançados. Em um campo legislativo, que não atinge a realidade, ocorre a declaração de que a negritude está livre. Uma declaração que por muito tempo ressoa como um marco histórico importantíssimo e que representa uma manifestação — que não passa de etérea — de mudança.

A narrativa hegemônica nos apresenta a figura histórica da princesa Isabel³⁴ como símbolo de uma luta por justiça social e racial. É forjado um ideal de que todo o processo

³⁴ “[...] em 13 de maio de 1888, data escolhida por ser aniversário de seu bisavô Dom JoãoVI, a Princesa Isabel assina a Lei nº 3.353, intitulada de Lei Áurea, extinguindo a escravidão no Brasil e declarando a total liberdade dos negros. Sua assinatura foi em decorrência de pressões: o movimento abolicionista já bastante expressivo, as constantes fugas de negros, a recusa do exército em capturar os escravos fugidos e a viabilidade econômica da substituição do trabalho dos escravos pelos imigrantes, que constituíam mão-de-obra abundante e barata. Tendo assinado duas leis referentes à liberdade dos negros - Lei do Ventre-Livre e Lei Áurea -, a Princesa Isabel foi premiada pela segunda com a comenda Rosa de Ouro pelo Papa Leão XIII.” (TJMG, 2007, p. 18).

escravocrata tinha seu ponto final ali. Tais leituras rasas instauram uma imagem errônea de uma transformação das relações sociais entre branquitude e negritude, o que significaria a extinção da violência, da segregação e da humilhação de pessoas negras. A Lei Áurea nos é apresentada como uma mudança em todas as estruturas de poder.

Saindo do campo fictício hegemônico e adentrando a realidade concreta, depois da promulgação da Lei Áurea, a ideia de branqueamento da classe trabalhadora foi associada ao progresso do país, em direção a um modelo civilizado de trabalho livre, branco e europeu:

Com a vitória dos abolicionistas-imigrantistas e a construção do “reino da liberdade” no Brasil, venceu também a tese de que a escravidão poderia acabar sem traumas para os fazendeiros, desde que fossem rapidamente “remediados” com o suprimento de mão-de-obra estrangeira: trabalhadores morigerados que não traziam as marcas da escravidão. Extirpado aquele “cancro social”, o Brasil poderia finalmente alçar vôos, em direção ao progresso e a civilização; com o final da escravidão, os escravos também ficavam para trás. (LARA, 2020, p. 73-74)

A preocupação daqueles que detinham o capital no Brasil, os “fazendeiros”, em busca de “superar” o passado negro, caminha para o movimento de abertura das fronteiras para acolhimento e facilidades de imigrantes europeus, que seriam a nova classe trabalhadora brasileira. Nesse sentido, o Estado não precisaria mais lidar com pessoas pretas, que agora se encontravam à margem de uma sociedade que caminhava para uma nova etapa legal, política e econômica. Um país pautado por uma ideia de liberdade para todos e todas, mas que relutava em aceitar os efeitos de todo o genocídio negro que ele mesmo causou.

É nessas dimensões psicossociais que atua a tríplice base ideológica racista no Brasil. Resumidamente, o branqueamento foi uma política governamental instalada no país logo após a abolição da escravatura em 1888. Naquele momento a população do Brasil era de dois terços descendentes de africanos; e um terço europeus e indígenas e seus descendentes. O governo promoveu a miscigenação da população ao mesmo tempo que interrompeu a imigração africana e estimulou a imigração europeia com o objetivo de embranquecer a nação. Essa política estava alinhada com a propagação ideológica nacional e internacional de que o Brasil era uma democracia racial.³⁵ (NOGUEIRA, 2013, p. 28, tradução nossa).

As pessoas negras passam a existir nesse contexto, tendo sua ontologia ligada diretamente ao retrocesso, aos piores trabalhos, às piores atitudes, aos piores pensares, porque

³⁵ No original: “*It is within these psychosocial dimensions that the threefold racist ideological base operates in Brazil. Briefly, whitening was a governmental politic installed in the country right after the abolishment of slavery in 1888. At that moment the population of Brazil was two third Africans descents; and one third Europeans and Indigenous and their descendants. The government promoted the miscegenation of population while interrupted the African immigration and stimulated the European immigration with the purpose of whitening the nation. This politic was aligned with the national and international ideological propagation that Brazil was a racial democracy.*”

o seu oposto, a branquitude — especialmente aquela europeia — representa o futuro e o progresso. Nessa nova ordem, ser negro é ser incompatível com que o Brasil almeja para o seu futuro (PINTO, FERREIRA, 2014).

A luta pela sobrevivência altera a sua forma jurídica, mas mantém sua violência ontológica sobre pessoas negras. Se anteriormente pessoas escravizadas tinham que lutar contra seus “donos” em uma relação jurídica de propriedade, agora elas deveriam resistir dentro de uma lógica totalizante capitalista-racista, para ocupar um “trabalho livre”, em condições degradantes, para não morrerem de fome. O alocar da negritude na posição de marginalidade, que se dava devido à condição jurídica de subalternidade inserida pela branquitude colonial, agora se mantém também pela impossibilidade de inserção no sistema econômico e social, mesmo com o paradigma do trabalho livre no Direito. A perspectiva de uma vivência digna derivada do exercício de um trabalho livre é mantida para aqueles e aquelas em posições de privilégio racial.

A inferiorização da subjetividade negra, utilizada para a instauração de uma divisão racial do trabalho, que separa brancos e pretos, “nós” e os “outros”, desumanizando a negritude, se dá a partir dos acontecimentos da colonização, não só em âmbito geográfico, mas também em âmbito do ser, do saber e do poder, resultando na criação da raça fenotípica como uma ferramenta de controle.

As atuais estruturas legais, sociais e econômicas no Brasil e na América Latina são resultadas de um processo universalizador dominante de poder. A colonialidade do poder se estabelece com a imposição de estruturas dominantes em todos os campos científicos e sociais, que associam o ideal de modernidade, racionalidade e superioridade à branquitude masculina europeia, representada pelo colonizador (QUIJANO, 2005a).

[...]enquanto esse padrão de poder culmina sua trajetória de desenvolvimento e no próprio momento da exacerbação de suas piores tendências, com a planetarização de seu domínio, a América Latina não só continua prisioneira da colonialidade do poder e de sua dependência, mas sim, precisamente devido a isso, inclusive arrisca não chegar ao novo mundo que se vai configurando na crise atual, a mais profunda e global de todo o período da colonial/modernidade. (QUIJANO, 2005a, p. 15).

A partir do momento em que se instaura esta conexão política de subalternidade forçada entre América Latina e Europa, inicia-se um processo de higienização. Ocorre uma higienização geográfica/natural dos recursos, que precisavam ser utilizados para a geração de capital na Revolução Industrial europeia; uma higienização epistemológica, em que saberes e métodos de organização locais são destruídos e menosprezados; e uma higienização ontológica, resultante

da violência subjetiva contra os povos originários e aqueles corpos negros que seriam sequestrados e depositados naquele território.

É instaurada a premissa moderna eurocêntrica de que existe apenas uma única forma de alcançar a verdade, a ciência, a civilidade e a razão, mediante a epistemologia e as condutas do colonizador branco. Quijano explica o eurocentrismo instaurado na colonização:

Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. (...) Não se trata, em consequência, de uma categoria que implica toda a história cognoscitiva em toda a Europa, nem na Europa Ocidental em particular. Em outras palavras, não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo (QUIJANO, 2005a, p. 126).

Ao tornar invisível aquele que enuncia um conhecimento diverso, consolida-se um mito de prospecto universal. Um padrão globalizado que não consegue lidar com aquilo que não é semelhante. O contexto europeu/ocidental, segundo Ramón Grosfoguel (2008), antepõe uma visão *egopolítica*, que restringe e permite ao homem branco europeu, ocidental, colonizador, alcançar uma universalização subjetiva. Descarta-se tudo aquilo que não o agrada. Colonialismo e a colonialidade são reflexos que se complementam, como explica Ramón Grosfoguel:

É aqui que reside a pertinência da distinção entre “colonialismo” e “colonialidade”. A colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. A expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais (GROSFOGUEL, 2008, p. 126-127).

A colonização instaurou estruturas de poder que articulam raça ao trabalho, ao gênero, à epistemologia jurídica, à economia, à tecnologia e a inúmeros outros aspectos da vida que permanecem na sociedade brasileira contemporânea, no fenômeno denominado colonialidade do poder (QUIJANO, 2005a). Exploração e subalternidade tornam-se o *modus operandi* diante de tudo aquilo que não era associado à branquitude masculina europeia, que se naturaliza como referência ontológica de humanidade e civilização (GROSFOGUEL, 2008). Como resultado, podemos elencar pelo menos duas consequências desse processo: (i) todos os

grupos raciais violentados tiveram suas identidades destruídas e (ii) as suas “novas” identidades implicam em suas desapropriações de existir e conhecer o mundo. É a formação de um padrão de poder que orienta inúmeras camadas de existência e de pensamento, impondo subjetivamente e objetivamente a subalternidade de todos os corpos negros (QUIJANO, 2005b).

Logo, a colonialidade do poder traduz a redução de diversas formas de existência e de conhecimento em uma concepção de inferioridade ontológica, diante do ideal de superioridade racial imposto pelos colonizadores brancos europeus, para fins de legitimação de estruturas de exploração e dominação do trabalho nas Américas:

[...] a colonialidade não foi somente uma expansão econômica, nem somente a expansão da Europa ao resto do mundo, ou a incorporação da mão de obra barata em uma divisão internacional do trabalho de todos os territórios conquistados, não é somente isso: é a destruição de outras formas de organizar a vida. (GROSFOGUEL, 2021, p. 15)

Segundo Nick Couldry e Ulises Ali Mejias (2019) são quatro componentes que funcionam como base para o colonialismo: (i) a extração e apropriação dos recursos da região colonizada; (ii) a fixação de relações sociais e econômicas baseadas em exploração e desigualdade (como a escravidão), que garantem uma supremacia em relação as pessoas e aos recursos a serem subtraídos; (iii) a ampliação das desigualdades; e por fim (iv) a disseminação de ideologias que justificassem o tratamento subalterno destinado aos seres humanos colonizados.

Diante desse contexto, o conceito de raça possui um papel importante na manifestação de exploração e também de dualidade entre aquilo que é apontado como “humano” e aquilo que é apontado como “anti-humano”. Segundo Aníbal Quijano (2005a, p. 17) raça “[...] é a primeira categoria social da modernidade”. A raça fenotípica, associada especialmente à cor da pele, funciona como o dispositivo que diferencia o conquistador branco europeu daqueles submetidos ao processo de conquista nas Américas. A raça é uma identidade fenotípica geopolítica criada na colonização das Américas que serve para inferiorizar o outro. Aos olhos da branquitude, a raça funciona como uma classificação para um novo padrão de poder, consistindo em uma das ferramentas mais importantes para a materialização das relações subjetivas de superioridade e inferioridade (QUIJANO, 2005b). Dessa forma “[...] raça se tornou o primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nas categorias, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade.”³⁶ (QUIJANO, 2005b, p. 203, tradução autoral)

³⁶ No original: [...] raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad.

Ao se depararem com corpos afrikanos, a branquitude instaura a separação racial dialética de “nós” versus o “outro”. Torna-se negro, porque este é o oposto do branco. É o anti-negro que cria o negro (FANON, 2008). A violência ontológica racista é resultante desse processo subjetivo, em que os “outros não-brancos” são seres vivos inferiores a “nós da branquitude” e, por isso, corpos negros tornam-se desprovidos de humanidade. Portanto, da posição naturalizada daquele em que se encontra incluído na ontologia branca do “nós”, decorre que os corpos que não são semelhantes podem ser destruídos, pois são anti-humanos. Esta inferiorização racial criada pela dialética de subalternidade colonial não é uma dualidade de opostos que se encontram na mesma posição. Tudo aquilo que não se assemelha à imagem do colonizador branco é descartável. Trata-se de um ontoepistemicídio, ou seja, de um processo coletivo de eliminação do material e do não-material produzido por pessoas negras.

A inferiorização da raça “não branca”, ligada à divisão social do trabalho, instaura um importante padrão global de controle na modernidade. Raça e trabalho agem de forma conjunta diante dos seus papéis dentro de uma estrutura universal que subjuga a negritude. Ambos os elementos se reforçam mutuamente para a conservação dos aspectos coloniais (QUIJANO, 2005b).

Desse modo, o colonizador europeu branco impôs uma sistemática divisão racial do trabalho na colonização das Américas, em que indígenas foram confinados na estrutura da servidão, especialmente na “América Espanhola”, e os negros foram reduzidos à escravidão (QUIJANO, 2005b). Os espanhóis e os portugueses, como raça branca dominante, podiam receber salários, ser comerciantes, artesãos e agricultores independentes (QUIJANO, 2005b). Somente os nobres brancos podiam ocupar os médios e altos postos da administração colonial, civil ou militar (QUIJANO, 2005b).

Além disso, a divisão racial do trabalho na América Latina foi articulada com as relações de dominação de gênero. O lugar das mulheres na colonização da América Latina, especificamente o das mulheres indígenas e negras, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, e, quanto mais “inferiores” eram suas raças, maior sua objetificação sexual (MURADAS, PEREIRA, 2018).

No entanto, a exploração da mulher na América Latina colonial vai muito além da exploração sexual, resultando em uma colonialidade do gênero, fruto da articulação da colonialidade de poder, saber, ser, natureza e linguagem (LUGONES, 2014). Como salienta María Lugones (2014), a imposição colonial moderna de um sistema de gênero opressivo e racialmente diferenciado não pode ser reduzida apenas como circulação de poder que organiza a esfera sexual e doméstica, oposta ao domínio público da autoridade e à esfera do trabalho

assalariado. A caracterização das mulheres europeias brancas como sexualmente passivas e fisicamente frágeis tornou a posição das mulheres “não-brancas” caracterizada como objeto sexual, mas também suficientemente fortes para aguentar qualquer tipo de trabalho, não só o doméstico (LUGONES, 2008).

Algumas figuras exemplificam essa contestação de uma realidade colonizada, racista e sexista. A figura do trabalho da empregada doméstica é um dos exemplos nítidos de toda essa estrutura (GONZALEZ, 1984). As formas de trabalho e de gerar capital eram e são diretamente associadas à raça e ao gênero, e as atividades laborais concebidas pela sociedade capitalista contemporânea como inferiores estão diretamente associadas à negritude e ao gênero em uma perspectiva interseccional³⁷.

No período escravocrata, a figura da “mucama”, representada por moças jovens escravizadas que viviam em uma relação de servitude sexualizada com seus senhorios, era algo constante nas residências da branquitude colonizadora. Essa mulher preta serve como facilitadora da mulher branca. As tarefas domésticas eram atribuídas a essa pessoa, que lava, cozinha, cuida das filhas e filhos brancos. Essa mulher negra vive em um limbo, porque, ao mesmo tempo que está fisicamente presente em um ambiente branco e luxuoso, ontologicamente ela estará sempre submetida à sua existência anti-humana, à convivência deplorável na senzala, aos castigos corporais, tudo aquilo que as pessoas de sua mesma cor estavam destinadas. Os abusos sexuais pelos seus senhorios também estavam envolvidos nessa equação, inclusive propagados pelo Estado para o branqueamento da raça, alimentando o mito da democracia racial³⁸.

Lélia Gonzalez (1984) explica que a figura da doméstica contemporânea nada mais é do que a figura da mucama legalizada. “Não adianta que mulheres negras sejam “educadas” ou “bem vestidas”” (GONZALEZ, 1984, p. 230-231). Afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego, é uma característica associada à cor branca, unicamente atribuível a mulheres brancas ou, em menor medida, às mulheres negras de pele mais clara, em razão dos

³⁷ A interseccionalidade é um método que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação (CRENSHAW, 2002).

³⁸ O mito da democracia racial surge no Brasil com um intuito simples, porém extremamente violento. A ideia era criar a possibilidade de se acreditar que o passado e o presente do nosso país não eram afetados pelas relações que foram e são construídas em relação às pessoas negras. Se propunha então a imagem de uma país que não se enxerga cor, onde somos todos iguais e que ninguém é tratado de forma diferente por não colidir com o fenótipo esperado. Mentiras que por anos foram repetidas e ainda seguem sendo usadas para tentar nos desviar da realidade. Gilberto Freyre foi um dos estudiosos, homem branco, que se atrela ao desenvolvimento e à divulgação do conceito de democracia racial. Para compreender melhor o conceito ler: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Democracia racial. Cadernos Penesb, Niterói*, v. 4, p. 33-60, 2002. & FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2019.

brutais efeitos estruturais do colorismo³⁹ (GONZALEZ, 1984). Lélia Gonzalez descreve a atualidade da colonialidade de gênero nas relações laborais domésticas contemporâneas:

Os porteiros dos edifícios obrigam nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no carnaval ou nos oba-oba [...] só pode ser doméstica, logo, entrada de serviço. E, pensando bem, entrada de serviço é algo meio maroto, ambíguo, pois sem querer remete a gente prá outras entradas (não é “seu” síndico?). É por aí que a gente saca que não dá prá fingir que a outra função da mucama tenha sido esquecida. Está aí. (GONZALEZ, 1984, p. 230-231).

A jornada de trabalho da mulher negra contemporânea também reproduz a relação colonial, pois esta é coagida a transitar nos espaços subalternos da esfera produtiva e reprodutiva. Essa mulher preta é obrigada a cuidar da sua própria casa e também da casa de outra pessoa branca, morando em uma região periférica, com poucos recursos, enfrentando a violência estatal resultantes desse processo da colonialidade de gênero

A colonialidade do poder e de gênero é presente na vivência de trabalhadores e trabalhadoras negras, o que é palpável pela simples observação do nosso cotidiano, dos noticiários e dos anúncios de serviços. Este foi apenas um exemplo no meio de diversos outros, pois permanece uma colonial divisão racial e sexual do trabalho, que resulta na naturalização de atividades laborais subalternas conectadas às subjetividades negras:

Desde o início da formação do sistema-mundo capitalista, a acumulação incessante de capital esteve sempre enredada com ideologias racistas, homofóbicas e sexistas. A expansão colonial europeia foi conduzida por homens europeus heterossexuais. Aonde quer que chegassem, traziam consigo os seus preconceitos culturais e formavam estruturas heterárquicas de desigualdade sexual, de gênero, de classe e raciais. Deste modo, no “capitalismo histórico” – entendido como “sistema heterárquico” ou “estrutura heterogênea” – o processo de incorporação periférica na acumulação incessante de capital foi sendo constituído por, e enredado com, hierarquias e discursos homofóbicos, sexistas e racistas. (GROSFOGUEL, 2008, p. 135)

Para Aníbal Quijano (QUIJANO, 2005a), todo esse movimento de dominação racial-colonial que atravessa o tempo, ocupando o campo sexual, do trabalho, do conhecimento e da existência, consiste na colonialidade do poder. Segundo Daniela Muradas e Flávia Souza Máximo Pereira (2018, p. 2122), o termo anuncia que as “[...] relações de colonialidade nas

³⁹ “Em termos práticos, o colorismo é uma das manifestações pela obsessão do branqueamento. Como já demonstrado ao longo de toda a pesquisa, a cor da pele é sinônimo de poder. Assim, quanto mais perto da tonalidade branca, mais aceito o sujeito será, ao passo que quanto mais forte a pigmentação e mais marcante o fenótipo, maior será a exclusão.” (SANTANA, 2021). Para entender mais sobre os efeitos do colorismo nas relações jurídicas do nosso país, ler: SANTANA, Tiago Evangelista. **Políticas étnico raciais e discriminação: reflexões sobre o colorismo no Brasil**. 2021. 26 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

esferas econômica, política, social e epistêmica não findaram com a destruição da colonização, ou seja: a colonialidade nos permite compreender a continuidade das formas coloniais de dominação para além da colonização.”

A anti-negritude e o trabalho — esse, moldado em uma conjuntura capitalista agressiva — se mantêm como elementos constitutivos da sociedade brasileira. Se antes as mulheres e homens negros eram aqueles escravizados, violentados e mortos, hoje eles continuam sendo aqueles violentados e mortos, escravizados a uma estrutura que os coloca ideologicamente a posição de trabalhador precário, descartável, com piores salários (ALMEIDA, 2019). Deve-se manter em mente que os mais de 330 anos de processo escravocrata, diante de uma estrutura de controle, que resumia a negritude a violência e trabalho, não foi pensada de modo a ser alterada.

Como já foi mencionado, ainda vivemos num espaço-tempo que o Direito tenta nos fazer acreditar que a realidade da negritude no nosso país é diversa daquela no passado. Contudo, os negros brasileiros — pretos e pardos — são aqueles que, em 2018, representam dois terços das pessoas que não possuem emprego nesse país. Além disso, é a parte da população que mais está relacionada com o trabalho informal: quase 50% da população negra encontra-se nessas condições, o que resulta também em contextos de extrema pobreza e vulnerabilidade social (AFONSO, 2019).

Trabalho, colonialidade e anti-negritude não devem ser vistos como esferas dissociadas. Elas são indissociáveis e contribuem de forma substancial para a manutenção de cada um de seus aspectos de privilégio. Tais categorias constituem uma estrutura de poder formativa do presente, mas que é resultado do passado colonial. Juridicamente, o sujeito negro não é mais escravizado, mas a relação formativa ontológica, que construiu a sua anti-humanidade na colonização, permaneceu, inclusive nas relações de trabalho.

A relação colonial ontológica de negritude, criada para subsidiar o trabalho capitalista na modernidade, impede o efetivo tratamento jurídico igualitário de pessoas negras na contemporaneidade, mantendo-se a colonialidade do poder. Todas essas esferas remetem ao processo colonial de violência ontológica, e repetem, de novas formas, o mesmo padrão de poder. A maneira “[...] com que o trabalhador será tratado, o que é justo ou não, e até onde pode ir nas suas reivindicações, vai depender única e exclusivamente das determinações da produção racial-capitalista e da replicação da forma-valor.” (ALMEIDA, 2019, p. 111). Dessa maneira é que a anti-negritude se conecta à subsunção real do trabalho ao capital, já que ser negro está definido ontologicamente em um lugar distante do conceito jurídico de humanidade, que ainda segue os padrões coloniais. Para ser um sujeito de direitos e, portanto, ter seus direitos

trabalhistas reconhecidos, o trabalhador deve estar situado no espectro da branquitude, do patriarcado, do capitalismo e da cisheteronormatividade.

“O racismo é um princípio organizador da economia política. O racismo organiza a divisão do trabalho.” (GROSFOGUEL; ONESKO, 2021, p. 16). A formação do proletariado brasileiro como entendemos atualmente é fruto do contexto escravista, atrelado ao processo migratório branco europeu e à produção latifundiária agrária.

Por muito tempo, tentou-se de alguma forma afastar a narrativa do passado para a construção do futuro. O mito da democracia racial foi um elemento das ciências sociais que tentou esconder a realidade racista brasileira, efeito do período colonial. Em um contexto de tentativa de invisibilidade da identidade negra no Brasil, os defensores da ideia de democracia racial tentavam promover o pensar de que a sociedade brasileira não era mais baseada em preceitos de divisões raciais, e de que todos são tratados como iguais perante as diversas esferas legais, políticas e sociais.

Porém, a realidade do capitalismo racial ainda se encontra entranhado na sociedade contemporânea brasileira. Por trás da proposta de se ignorar a identidade fenotípica da raça, encontra-se uma perspectiva de apoio a um grupo específico: a branquitude. A anti-negritude e a colonialidade são modalidades sociais, geradas como forma de ver e viver o mundo.

“[...] O êxito do sistema-mundo moderno/colonial reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes.” (GROSFOGUEL, 2008, p. 119)

O processo de colonização e a manutenção do poder colonial desenvolveram uma perspectiva epistemológica, inclusive no Direito, que é insuficiente para compreender a complexidade da violência ontológica sofrida pela negritude no Brasil. Sueli Carneiro (2015, p. 17) nos explica: “no caso da negritude, a sua irredutibilidade consiste no seu deslocamento para uma alteridade que a institui como a dimensão do não-ser do humano”.

No Brasil, o imaginário coletivo da figura desse negro, pobre, iletrado e desempregado/subempregado é aquilo que se ressoa em diversas narrativas. A libertação dos negros nunca ocorreu de forma efetiva, mantendo-os nos lugares segregados, sub-humanos, que não diferem essencialmente das relações do passado.

Como afirma Octavio Ianni (1966, p. 49), “[...] a liberdade que se dá ao negro é a liberdade de oferecer-se no mercado de trabalho, como mão de obra, apenas”. Para aqueles que nos colonizaram, o nosso corpo somente serviu para o trabalho, extração, serviço. Enquanto Ianni (1966) afirma a leitura dessa negritude como ferramenta de trabalho para a branquitude, inclusive na contemporaneidade, penso que deveríamos dar mais um passo. Todos os preceitos

legais, sociais, históricos e econômicos pelos quais a negritude é inserida em uma posição de subalternidade, há a associação apenas à exploração capitalista do trabalho negro, à redução de tais “trabalhadores” à “mão de obra”. Contudo, há também uma relação de colonialidade racial ontológica: para a branquitude, os negros nem mesmo são seres humanos.

2.3 A figura do corpo preto escravizado sob a lente decolonial⁴⁰ e do afropessimismo

A carne mais barata do mercado é a carne negra
(A carne, 2002, Elza Soares)

Em um primeiro momento, pode parecer até exagero a implicação da condição de não-humanidade dos corpos negros. Tal afirmação, diante da subjetividade dessas mulheres e homens negros, é violenta, mas é importante diante de uma anti-negritude que prefere invisibilizar todas as estruturas de violência racista como algo fantasioso, místico e falacioso.

A condição de anti-humanidade negra remete a nenhuma possibilidade de direito, prospecto social e possibilidade de viver. Esta ontologia não-humana da negritude manifesta-se no capitalismo racial no descarte de um corpo que eu posso o violentar, abusar, extrair, destruir e explorar o máximo possível para obter mais-valia⁴¹. Como a branquitude não enxerga o negro como um ser humano que lhe é semelhante, permite-se que este corpo preto sofra em níveis brutais que não seriam toleráveis em face de nada que é considerado humano. Já que não consigo olhar nos seus olhos e ver alguém como eu, reconheço o meu poder de retirá-los a força de suas terras, vendê-los e usá-los, todos esses verbos ligados diretamente a ações físicas que normalmente são direcionados a objetos, mas aqui são empregados pela anti-negritude em face de seres humanos pretos.

Essa presença negra não-humana é um aporte real, que estimula figuras fabulativas — ou nem tão fabulativas assim — pelas quais se concretiza o não-ser preto. A realidade é

⁴⁰ Gostaria aqui de fazer uma distinção sobre possíveis termos que possam aparecer no trabalho quando trato sobre o processo colonial. Colonialismo se refere ao processo histórico de invasão e exploração de pessoas e recursos. Colonialidade se refere aos reflexos que o processo colonial, referente ao colonialismo, mantém até hoje. Por mais que o colonialismo tenha terminado de fato, a colonialidade reverbera diante de todos os círculos sócio-políticos. Ainda, na literatura, é reconhecível o termo pós-colonialismo, que se refere à matriz teórica dos estudos subalternos asiáticos. Em questão com algumas diferenciações na literatura, decolonial, nesse trabalho, deve ser lido como o processo de desprendimento da colonialidade do poder, em uma luta política e epistêmica que tem a América Latina no centro do debate. Para um entendimento mais completo, ler: BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, ago. 2013.

⁴¹ Mais-valia se caracteriza pelo resultado do exercício da atividade do trabalhador em diferença com o salário recebido pelo trabalhador. Esse excedente acumulado pelo tomador de serviços se refere a mais-valia. Nesse contexto, o exercício do trabalho é transformado em mercadoria e valorado de forma a não condizer de fato em um valor justo (MARX, 2011).

reproduzida na ficção⁴², e vice-versa, na qual a branquitude não se envergonha em se apossar do “seu negro favorito”, para que ele possa funcionar como captador de capital econômico, cultural ou libidinal⁴³. Quem questionaria a posse e a utilização fungível desses corpos abjetos/objetos em um contexto da colonialidade que determina, devido às condições fenotípicas, que negros e negras valem (bem) menos que qualquer outro ser vivo?

A posição social e ontológica de mestre, aqui representada na figura como senhor branco de engenho, senhores da casa grande, dialeticamente oposta à figura dessa mulher e/ou homem negro escravizado, tido como posse, sem vontade, sem humanidade, condicionado ao servir, sem voz, se assemelha muito a figura dos zumbis. “O mito do zumbi, dos mortos-vivos, é um mito do trabalho.⁴⁴” (DELEUZE; GUATTARI; MASSUMI, 1987, p. 425, tradução autoral).

Antes de iniciar o paralelo representativo que a figura de um monstro como um zumbi representa para a negritude no trabalho e no contexto capitalista, acho necessário deixar expresso que a opção por utilizar exemplos que possam parecer “cômicos”, é na verdade, uma escolha metodológica consciente.

Como José Leite Santana nos explica (2020, p. 49), a utilização de elementos mágicos/místicos funciona como forma de destrinchar os significados designados “[...] ao cotidiano e formas de interpretar a realidade e o cotidiano. É nas narrativas míticas que um povo deposita seus significados e seus símbolos, perpetuando e povoando o imaginário como instância ou categoria epistemológica da produção cultural e social.” Além do paralelo de que, como não-humanos, os corpos negros fossem vistos como figuras monstruosas, Zara Zimbardo salienta:

As histórias de monstros sempre podem nos dizer algo significativo sobre a sociedade de onde vêm. Eles fazem um trabalho cultural valioso para incorporar os medos de uma determinada idade, revelando repressões sociais e ansiedades culturais. “Monstro” deriva do latim *monere*, significando um aviso ou presságio. O presságio morto-vivo que os zumbis procuram nos aponta para as condições passadas, presentes e futuras da morte em vida, o ponto fraco da modernidade.⁴⁵ (ZIMBARDO, 2015, p. 270, tradução autoral)

⁴² Como exemplos dessas obras ficcionais podemos mencionar a obra audiovisual “Corra” (2017), dirigido por Jordan Peele e a obra nacional “M8 – Quando a Morte Socorre a Vida” (2020) dirigido pelo cineasta Jeferson De.

⁴³ Conforme Saidyia Hartman (1997), a relação entre o prazer e a propriedade de escravos, tanto no sentido figurado quanto no literal, pode ser explicada em parte pelo gozo em virtude da permutabilidade da mercadoria. Em outras palavras, a fungibilidade da mercadoria torna o corpo cativo preto um receptáculo abstrato e vazio, vulnerável à projeção de fantasias de ódio, prazer e de destruição introjetadas pelo seu proprietário. Isso permite que a carne negra seja o substrato de uma economia libidinal, ou seja, o invólucro de violência gratuita, do gozo, de apetites, repulsões e fobia: o depósito da vida psíquica e emocional da branquitude.

⁴⁴ No original: “*The myth of the zombie, of the living dead, is a work myth*”.

⁴⁵ No original: “*Monster stories can always tell us something meaningful about the society they come from. They*

Para Kaiama Glover (2012), a figura do zumbi é a figura daquele que nos permite questionar e nos contextualizar diante de um cenário de exploração da negritude, assim como de justiça social. Nesse corpo *não*-humano, *não*-consciente e também *não*-vivo: o prefixo “não” é o lugar onde ontologicamente aloca-se a representação da subjetividade da negritude:

De fato, os zumbis são difíceis de definir em termos que nos sejam familiares, pois têm pouco em comum com as representações que a indústria cultural dos Estados Unidos difundiu pelo mundo [...]. Com efeito, os zumbis são seres com falta de consciência, criados para satisfazer o desejo de alguém motivado pelo mal (mechante) ou, mais especificamente, pela inveja (jalouzi). Portanto, os zumbis são vítimas de desejos malignos de gerar riqueza por meios socialmente ilegítimos, pois podem ser vendidos ou colocados para trabalhar em plantações ou fábricas. (BULAMAH, 2020, p. 120).

O zumbi, desprovido de qualquer direito e também de qualquer proteção legal, que ainda se mantém de pé, mesmo já estando morto, é a plena representação política de exclusão, alteridade e morbidade. O zumbi “[...] é um ser absolutamente proibido de participar do político, inteiramente sujeito aos caprichos (a loucura, o sadismo) do soberano.” (GLOVER, 2012, p. 202). É uma alegoria que representa um lembrete vivo (ou quase) de como se situam os corpos negros no capitalismo racial, diante da alienação no trabalho, mas também da zoomorfização do ser imposta pela branquitude no contexto da colonialidade do poder.

Essa desumanização, porém, não se desvinculou juntamente com os (supostos) processos de libertação dessa negritude. Ela se mantém, se fortalece e inova para cada vez mais manter a posição inumana de pessoas pretas. “Como corpos de temporalidade ou memória, poderíamos dizer, os zumbis evocam as fronteiras entre a vida e a morte, humana e não / humana, eu e o outro, de maneiras abstratas e historicamente particulares.⁴⁶” (LLOYD, 2018, p. 79, tradução autoral).

O desenvolvimento da figura do zumbi como alegoria à (não) existência preta surge no contexto das plantações haitianas e do trabalho ali exercido por corpos escravizados (KORDAS, 2011). Sua origem se dá principalmente no contexto do Atlântico negro, dos movimentos de diásporas que, de certa forma, popularizam a imagem do zumbi no contexto escravista. “[...] o morto-vivo simbolizou a instituição da escravidão (e resistência a ela), então, as interações

do valuable cultural work to embody the fears of a given age, revealing social repressions and cultural anxieties. “Monster” derives from the Latin monere, meaning a warning or omen. The undead omen that zombies shamble toward points us to past, present, and future conditions of living death, the frightening underbelly of modernity”.

⁴⁶ No original: “As bodies of temporality or memory, we might say, zombies evoke the boundaries between life and death, human and non/human, self and other, in both abstract and historically particular ways”.

contemporâneas do zumbi trazem essa história racializada.⁴⁷” (LLOYD, 2018, p. 78, tradução autoral).

As experiências coloniais e escravistas, no sistema de *plantation*, levaram ao surgimento do mito dos zumbis. O zumbi destaca o espectro da "escravidão duradoura dentro da modernidade", pois a abolição alcança aqueles escravizados, mas a realidade se mantém diante das condições de trabalho e existência, chamando a atenção para as continuidades entre a escravidão e as relações de trabalho assalariado supostamente "livres" do capitalismo industrial (MORRELL, 2015). O mito do zumbi persegue as mudanças violentas em como as relações sociais entre negritude e branquitude são firmadas (NEWITZ, 2020). “O zumbi não está totalmente fora da inteligibilidade ocidental; ele assombra as regiões inferiores entre humanos e negros. Sua existência de morto-vivo é material e social, e fornece alguns recursos vitais para inventar uma nova linguagem - uma gramática do sofrimento (negro).⁴⁸” (WATTS, 2015, p. 277, tradução autoral).

O passado, a precarização das condições de trabalho, a violência e a sublocação dentro de um contexto de pirâmide social, tudo isso, assim como a figura do zumbi, nunca morreram de fato. Tais “lembranças” ainda se manifestam como realidade. Para Jessica Hurley (2015), como uma entidade racialmente marcada, o zumbi é um *token*, mesmo tão popular nos meios de mídia, da existência contínua dos traumas raciais que se tenta mascarar.

A analogia com relação ao mito do zumbi nos faz pensar além da comparação direta com a ontologia anti-humana da negritude instaurada pela colonialidade do poder. Podemos refletir como criamos esses zumbis. O processo de “zumbificação” desses corpos, dentro de uma estrutura anti-negra, surge porque o capitalismo racial se alimenta da alma e da consciência do trabalhador preto, deixando apenas o corpo que continua a ser explorado na condição de fungibilidade (LARSEN, 2017). No livro *The Serpent and The Rainbow* (A Serpente e o Arco-Íris, em tradução autoral), o autor Wade Davis narra que:

[...] um zumbi era um ser sem vontade, na própria fronteira do mundo natural, uma entidade que poderia se manifestar como espírito ou humano. Os zumbis não falam, não podem se defender sozinhos, nem mesmo sabem seus nomes. Seu destino é a escravidão. No entanto, dada a disponibilidade de mão de obra barata, não parece haver incentivo econômico para criar uma força de serviço contratado. Em vez disso, dada a história colonial, o conceito de escravidão implica que o camponês teme e o zumbi sofre um destino que é literalmente pior do que a morte - a perda da liberdade

⁴⁷ No original: “[...] *the undead has symbolized the institution of slavery (and resistance to it), then contemporary iterations of the zombie bring along that racialized history*”.

⁴⁸ No original: “*The Zombie is not wholly outside Western intelligibility; it haunts the nether regions between Human and Black. Its undead existence is material and social and supplies some vital resources for inventing a new language — a grammar of (Black) suffering*”.

física que é escravidão e o sacrifício da autonomia pessoal implícito na perda de identidade.⁴⁹ (DAVIS, 1985, p. 122, tradução autoral)

Ao destino do zumbi atrela-se também o medo social da sua figura: o medo de se tornar um igual a ele. Um corpo sem consciência, em um contexto de trabalho constante, um objeto de trabalho, sem humanidade. “Tornar-se um zumbi era o pior pesadelo do escravizado: estar morto e ainda ser um escravizado, um ajudante de campo eterno.⁵⁰” (WILENTZ, 2012, s/p, tradução autoral).

Aos olhos da branquitude, os zumbis são seres reais, porque ser um zumbi é “ser um corpo sem mente, é ser sub-humano, animal; ser um humano sem ação é ser um prisioneiro, um escravizado. O zumbi é ambos, o zumbi conta nosso passado, presente e futuro.” (LAURO; EMBRY, 2008, p. 90, tradução autoral). É como esse sub-humano que a branquitude enxerga a negritude, independentemente do espaço e do tempo. “Apresentamos o zumbi como uma analogia à humanidade como ela existe hoje e (simultaneamente) como um presságio de um ‘futuro monstruoso’⁵¹ (LAURO; EMBRY, 2008, p. 95, tradução autoral).

Outros especularam que o zumbi é uma espécie de pesadelo de escravo. Para o escravo, a única esperança de libertação era a morte e a possível promessa de uma vida após a morte bem-aventurada. Mas se o corpo de um escravo morto fosse reanimado para o trabalho como um zumbi, então a existência de escravo continuaria mesmo após a morte, um pensamento particularmente horrível.⁵² (COHEN, 1972, p. 60 *apud* LAURO; EMBRY, 2008, p. 98, tradução autoral)

Assim como o colonizador branco enxergava as mulheres negras e os homens negros, ser zumbi é ser, ainda que em um involucro biológico parecido com o de um humano, uma matéria morta, em que a condição da carne do corpo antecede a condição jurídica de humanidade.

Adentrando na seara desse “futuro monstruoso”, que muitos estudiosos já nos alertam, se continuarmos mantendo as estruturas social, jurídica e econômica como conhecemos

⁴⁹ No original: “[...] a zombi was a being without will, on the very frontier of the natural world, an entity that could manifest itself as either spirit or human. Zombis do not speak, cannot fend for themselves, do not even know their names. Their fate is enslavement. Yet given the availability of cheap labor, there would seem to be no economic incentive to create a force of indentured service. Rather, given the colonial history, the concept of enslavement implies that the peasant fears and the zombi suffers a fate that is literally worse than death—the loss of physical liberty that is slavery, and the sacrifice of personal autonomy implied by the loss of identity”.

⁵⁰ No original: “To become a zombie was the slave’s worst nightmare: to be dead and still a slave, an eternal field hand”.

⁵¹ No original: *We put forth the zombie as an analogy to humanity as it exists today and (simultaneously) as a foreboding of a “monstrous future.”*

⁵² No original: *Others have speculated that the zombie is sort of a slave’s nightmare. For the slave the only hope of release was death and the possible promise of a blissful afterlife. But if a dead slave’s body was reanimated for labor as a zombie, then the slave existence would continue even after death, a particularly horrible thought.*

atualmente, apoiadas por um capitalismo racial agressivo e insustentável o longo prazo, uma outra figura, talvez mais “palatável” e menos “mística” que o zumbi se apresenta como um exemplo para compreendermos a noção de não-humanidade de pessoas negras. De uma tecnologia ancestral, de um saber antigo como o vodu, onde se narra o persuadir da figura do zumbi, nos inclinamos para as tecnologias futuristas eletromecânicas, diante da figura do robô/androide, que ocupa o lugar do zumbi para representar esse ser não-humano preto.

Nesse contexto, talvez ainda mais próximo de nosso ambiente fático, esse robô androide, autômato, estampa a manutenção da não-humanidade do corpo negro e sua exploração por meio do trabalho, dentro das estruturas do capitalismo racial, quando nos faz refletir sobre tecnocracias, ou seja, como a tecnologia lida com trabalho, raça, escravidão e as estruturas de poder. Os robôs se deslocam no espaço-tempo, representando em si elementos do nosso passado, do nosso presente e funcionando como exercícios fabulativos de possibilidades de futuro, onde é possível pensarmos naquele que nem é humano e nas suas condições de trabalho.

Os robôs, assim como os zumbis, também aludem ao mito do trabalho escravizado. Da mesma forma, a figura do robô se situa em um estado de propensão ao exercício do trabalho e nada mais do que isso. Repete-se então, como o zumbi, a imagem desse corpo que funciona como *token*, em uma condição de não-humanidade, como é atribuído à negritude.

A palavra “robot” aparece pela primeira vez na história no trabalho do dramaturgo tcheco Karl Čapek, em 1920, na sua peça nomeada *R.U.R (Rossum's Universal Robots)*. A peça conta a história de uma indústria que produz esses seres, que se parecem com seres humanos e são desenvolvidos para trabalhar para os humanos, mas em determinado momento eles se rebelam e acabam extinguindo a humanidade (MORRELL, 2015).

“Robot” refere-se a um trabalhador humanóide criado artificialmente. A palavra surge da palavra tcheca “robota” que significa trabalho forçado, que, por sua vez, deriva da palavra tcheca para escravidão “rab” (MORRELL, 2015). A peça se populariza e a palavra robô adentra o contexto popular, tendo a figura desse trabalhador mecânico não-humano despertado interesse em “construir” novas “ferramentas de trabalho” (MORRELL, 2015). Os discursos culturais nos quais estão presentes as figuras dos robôs baseiam-se na narrativa que conecta esses autômatos à figura dos escravizados. Repete-se o imaginário de violência, da privação de direitos e do exercício de trabalho forçado, bem como o horizonte de emancipação. Os robôs são as reverberações do escravidão no prospecto de futuro, sustentados por estruturas coloniais e anti-negras que perduram no tempo (RHEE, 2018).

Robôs incorporam alteridade étnica e racial, apesar de sua não-humanidade, um efeito que estou descrevendo aqui como metalface: o exterior de metal do robô funciona como um local para projetar vários tipos de diferença e, neste espaço fundamentalmente ambíguo, a metalidade pode representar um tipo de negritude ou, na verdade, de outros estados de abjeção que a posição do escravizado africano incorpora na modernidade ocidental. O potencial do robô para a representação racial ou étnica vem de sua objetividade: o robô é *a priori* projetado como um ser cujo estado ontológico mapeia perfeitamente um estado político. Os robôs são projetados para serem servos, trabalhadores ou escravizados.⁵³ (KAKOUDAKI, 2014. p. 117, tradução autoral)

Podemos observar aqui a concretude metafórica do que Marx (2011) denomina de fetichização da mercadoria. No processo social comunitário, devido ao valor que cada objeto obtém, manipula-se as relações sociais em um processo de “coisificação”: onde se observa as pessoas agindo como objetos e os objetos sendo visualizados como pessoas (MARX, 2011). Robôs são a máxima dessa ideia. São não-humanos, agindo como humanos e mercantilizados e explorados como objetos, assim como os corpos negros.

Os robôs se sustentam, assim como os zumbis, na dualidade entre mestre e servo. A natureza repetitiva e irracional do labor, aprofundada como os projetos industriais da modernidade, transforma, cada vez mais, no sentido fático dos aspectos trabalhistas, o trabalhador em uma mera máquina de produção. Esse trabalho braçal repetitivo é comumente ocupado por corpos negros, que compartilham a condição de não-humanidade com os robôs e zumbis. Enquanto aqueles escravizados eram vistos como objetos, hoje vemos negros e negras trabalhando de forma “robótica”, em um estado jurídico de suposta melhoria das condições de trabalho comparadas a aquele do passado, mas que, na concretude, não é real para pessoas pretas.

Nesta visão, o servo negro é tanto um cadáver ambulante quanto uma máquina - uma coisa estúpida e obediente. O próprio Hegel combinou imagens mortas-vivas e mecânicas para argumentar que a divisão do trabalho tornava o “trabalho ... muito mais morto” e o trabalhador “mais mecânico” à medida que a “consciência” do trabalhador era reduzida ao “último extremo da monotonia”.⁵⁴ (MORRELL, 2015, p. 119, tradução autoral)

⁵³ No original: “*Robots embody ethnic and racial otherness despite their nonhumanity, an effect that I am describing here as metalface: the metal exterior of the robot functions as a site for projecting numerous kinds of difference, and in this fundamentally ambiguous space metalness can stand in for a type of blackness or, indeed, for other states of abjection that the position of the African slave embodies in Western modernity. The robot’s potential for racial or ethnic representation comes from its objecthood: the robot is a priori designed as a being whose ontological state maps perfectly with a political state. Robots are designed to be servants, workers, or slaves*”.

⁵⁴ No original: “*In this vision, the black servant is both walking corpse and machine—a mindless, obedient thing. Hegel himself had combined undead and mechanical imagery in contending that the division of labour made “labor ... that much deader” and the laborer “more mechanical” as the worker’s “consciousness” was reduced to “the last extreme of dullness.”*”

A produção intelectual da narrativa de que robôs são escravizados modernos, inserindo a analogia de sua não-humanidade com o racismo ontológico no âmbito do trabalho, repercute tanto na literatura técnica, quanto criativa e se materializa na vida real. Na década de 30, nos Estados Unidos, “Rastus, o negro mecânico” foi criado (NOVAK, 2010). Rastus, foi uma espécie de robô protótipo, uma “brincadeira” típica do racismo recreativo (MOREIRA, 2019). Contudo, o que devemos notar aqui é que a aparência do robô tenta reproduzir características negroides, além de seu próprio nome⁵⁵, que é um conhecido termo racista na estadunidense.

Figura 1 — Propaganda do robô Rastus



Anúncio sobre o lançamento do robô “Rastus, o negro mecânico”

O texto do anúncio diz:

Título: Novo Homem Mecânico da Ciência

Descrição: Aqui está Rastus, o mais novo dos homens mecânicos, exibido por seus co-inventores. Dr. Phillips Thomas, à direita, e S. M. Kitner, à esquerda, na convenção da associação National Electric Light em São Francisco, que pode fazer quase tudo, exceto jogar dados. Demonstrando o princípio do controle de luz das células fotoelétricas, Rastus recebe seus comandos de um feixe de lanterna e realmente se move e fala. Seu vocabulário consiste em seis palavras.

(CARPER, 2019, tradução autoral)

“O desejo de impessoalidade, de soluções automáticas, de trabalhadores invisíveis (...) é, portanto, complicado pelo modo como as fantasias robóticas continuam a incorporar o trabalhador e a apresentar memórias históricas e culturais de conflito e opressão”⁵⁶

⁵⁵ A identificação Rastus faz parte de um grupo de outras nomenclaturas popularmente conhecidas e anti-negras americanas, como também Tio Ben e Tia Jemima. Sua história se estabelece nas propagandas de produtos alimentícios e se mantém como forma de violência entre aqueles anti-negros. Para compreender melhor, ler: FOXWORTH, Marilyn Kern. **Aunt Jemima, Uncle Ben, and Rastus: blacks in advertising, yesterday, today, and tomorrow.** [S.l]: Praeger, 1994. 256 p.

⁵⁶ No original: “*The desire for impersonality, for automatic solutions, invisible laborers (...) is thus complicated by the way robotic fantasies continue both to embody the laborer and to present historical and cultural memories*”

(KAKOUDAKI, 2014. p. 118, tradução autoral). Podemos associar este panorama de anti-humanidade à exploração, ao abuso e à extração de corpos de mulheres pretas e homens pretos no capitalismo racial fruto da colonialidade:

Essas não eram suas únicas funções simbólicas, é claro: de maneiras diferentes, cada figura tinha sido ligada de várias maneiras com ansiedades sobre a disposição colonial, a subordinação e objetificação das mulheres, doutrinação ideológica, expansão do mercado, progresso tecnocientífico e a arrogância de criar ou restaurar a vida, entre outras coisas. Mas é em conexão com a ansiedade racial e laboral que os paralelos mais profundos e persistentes entre as mitologias de zumbis e robôs são aparentes [...].⁵⁷ (MORRELL, 2015, p. 101-102, tradução autoral)

Desde as primeiras aparições dessas figuras fabulativas, a negritude e o trabalho intercedem de forma com a realidade se apresenta para a negritude desde os períodos coloniais. A figura do robô e do zumbi não são apenas a configuração de exemplos lúdicos, mas sim a representação imagética do que significa corpos pretos perante o trabalho, quando situados na colonialidade e no escravismo. O afropessimismo propõe uma análise, passando por mitos e analogias, da condição não-humana da negritude que atravessa o tempo (THE EDITORS, 2017). Conforme o afropessimismo, a figura do corpo preto fruto da colonialidade é a figura da inumanidade (THE EDITORS, 2017).

O afropessimismo é uma recente chave de leitura que está se popularizando, tendo alcançado uma divulgação no meio acadêmico-social de 2017 em diante. Autores estadunidenses, como Frank B. Wilderson III, Jared Sexton e a Saidya Hartman (essa nunca tendo se declarado de fato afropessimista, mas sendo citada e produzindo para diversas compilações sobre o tema), se consolidaram como os principais nomes desta vertente teórica multidisciplinar. Embora nomeado e cientificamente definido contemporaneamente, o que hoje chamamos de afropessimismo já podia ser observado nos trabalhos de estudiosos revolucionários pretos, como Frantz Fanon e Aimé Césaire, que são citados como referências desses autores contemporâneos.

Para o afropessimismo, o processo escravocrata é sobre a posse dos corpos negros pelos colonizadores brancos. Aquele escravizado não é um ser humano, é um objeto abjeto, que possui como única razão para sua existência o processo de extração e geração de capital para o seu possuidor (THE EDITORS, 2017). Enquanto reconhece-se socialmente como humano

of conflict and oppression".

⁵⁷ No original: "These were not their only symbolic functions, of course: in different ways, each figure had been linked variously with anxieties about colonial dispossession, the subordination and objectification of women, ideological indoctrination, market expansion, techno-scientific progress, and the hubris of creating or restoring life, among other things.⁵ But it is in connection with race and labor anxiety that the deepest and most persistent parallels between zombie and robot mythologies are apparent [...]"

aquele que é um sujeito possuidor das características do colonizador, a categoria jurídica de humanidade também representa estruturalmente as características de indivíduos que nunca foram escravizados, ou seja, todos aqueles homens “não-negros”.

Uma das centralidades do afropessimismo é o papel de compreensão de que as relações entre mestres e escravizados não podem ser simplesmente entendidas como relações de trabalho abusivo, violento ou exploratório. Quando pensamos na escravização, não podemos reduzir tal experiência violenta à atividade de um trabalho forçado. O ponto importante aqui é a inexistência de qualquer tipo de performatividade humana desses corpos na sociedade (VARGAS, 2017). Escravidão foi — e continua sendo — a morte social para a negritude (PATTERSON, 1985).

Ao escravizado, considerado socialmente morto — ainda que necessita e exerce seu trabalho sendo explorado, ou seja, um morto-vivo, zumbi — é estabelecido três pilares pelo afropessimismo (THE EDITORS, 2017): (i) o escravizado está sujeito à violência do colonizador, mas não é uma violência em razão de punição. Trata-se da visualização de corpos negros como receptáculos de violência gratuita pelo prazer e pelo poder. É um estado de constante vulnerabilidade; (ii) o escravizado possui seus laços familiares e originários destruídos. Nasce-se morto das suas relações culturais e passadas, o que significa a morte epistemológica da negritude; e, por fim, (iii) a desonra da sua existência como ser humano, resultando na sua transformação ontológica em não-humano (THE EDITORS, 2017).

É necessário compreender (e lembrar) que, depois dos processos formais legais de libertação, a liberdade material para aqueles escravizados e escravizadas nunca ocorreu. Aquele ou aquela “ex-escravizada” transforma-se na figura da mulher e do homem negro marcado pela raça fenotípica, em sua vivência e na sua existência, criando obstáculos reais intransponíveis para uma vida de possibilidades e de direitos completos. A tecnologia da escravidão se transforma, mas se mantém (WILDERSON III, 2017). Não importa se essas condições se encontram mais explícitas diante da sociedade, como, por exemplo, por meio de estudos estatísticos, reportagens de TV, pelo racismo recreativo: a condição de anti-humanidade permanece na perspectiva ontológica, mesmo com leis que incluam formalmente a negritude na categoria jurídica de humanidade.

Analisar a antinegitude implica reconhecer a constituição antinegra de nossa sociabilidade. Implica reconhecer que a degradação e morte negras não são acidentais, mas estruturais. Implica reconhecer que, quando há a aparência de um escândalo coletivo causado pelo sofrimento negro (quando um adolescente é preso a um poste pelo pescoço; quando uma jovem negra é morta em frente de sua casa), trata-se de fato passageiro, fato que não demanda nem análise nem ação específicas. Fosse a morte negra de fato um escândalo, não teríamos hoje um contexto no qual a taxa de

homicídios para pessoas negras tem aumentado, apesar de a taxa de homicídios no Brasil estar diminuindo. A morte negra não causa escândalo. Analisar a antinegitude implica reconhecer que, se o presente mundo social do império-nação é fundado na descartabilidade da pessoa negra, nada menos do que um mundo diferente garantirá a vida plena dessa pessoa. Enquanto membro de um universo definido pela morte social, pela escravidão póstuma, pela violência gratuita, a pessoa negra não tem outra opção a não ser imaginar outro mundo. O paradigma de ajustes, reformas e demandas ao estado-império nunca funcionará, pois este é constitutivamente antinegro. (VARGAS, 2017, p. 101)

A realidade é que existe um enraizamento colonial de um contexto econômico e sociojurídico do corpo negro como algo que é compreendido como um ser vivo subalterno, sequer humano. Todo este contexto, com suas respectivas violências, como veremos adiante nesta pesquisa, também é mimetizado pelo Direito do Trabalho.

Outro aspecto importante do afropessimismo é a mudança da linguagem na perspectiva de dualidade, que é alterada devido aos aspectos de violência e as políticas de separação entre negros e brancos. O afropessimismo propõe uma leitura que muda a dualidade entre brancos e negros, por aquilo que é referenciado nesse trabalho como “anti-negritude” (THE EDITORS, 2017). Dessa forma, estabelece-se uma chave de pensamento Negro/Anti-negro.

Essa visão surge principalmente de dois ideais aos quais o afropessimismo se vincula (THE EDITORS, 2017). Primeiro, em uma tentativa de impedir que se promova um movimento de equivalência entre ser branco e ser negro, idealiza-se então esse “apagamento” da branquitude, ao nem mesmo mencioná-la na linguagem (THE EDITORS, 2017). É uma forma de não recentralizar o discurso na branquitude. Nesse sentido, eu propositalmente insiro a branquitude em um espaço de não-identidade. Isso porque a transformação da branquitude em um espectro racial é arriscada, pois pode ser uma forma de conceder poder e afirmação. Ao transformá-la em mais uma cor, no meio de tantas outras, podem surgir afirmações de “racismo reverso”, o que sabemos que é impossível.

A declaração "nós também somos de cor", portanto, permite o desaparecimento do privilégio da brancura, ou o desaparecimento do eixo vertical; as maneiras pelas quais os corpos brancos não são simplesmente colocados horizontalmente ao lado de outros corpos. Tratar corpos brancos "como se" fossem corpos ao lado de outros é imaginar que podemos desfazer o eixo vertical da raça por meio da declaração de alongamento.⁵⁸ (AHMED, 2004, p. 28, tradução autoral)

⁵⁸ No original: “*The declaration ‘we are colored too’ hence allows the disappearance of the privilege of whiteness, or the disappearance of the vertical axis; the ways in which white bodies aren’t simply placed horizontally alongside other bodies. To treat white bodies ‘as if’ they were bodies alongside others is to imagine that we can undo the vertical axis of race through the declaration of alongsideness*”.

Por isso, apenas manifestar a existência da cor branca não basta, pois permite a visualização absurda da branquitude em uma posição de vulnerabilidade. A branquitude deve ser percebida como uma existência atrelada a privilégios. A branquitude para aqueles e aquelas que habitam a sua “casca” é invisível, mas para aqueles e aquelas que a percebem, a existência é sempre fora de seu privilégio (AHMED, 2004)

Sarah Ahmed afirma que “[...] aquele anti-racismo que reside em fazer os brancos felizes, ou pelo menos se sentirem bem por serem brancos, foi crucial para o surgimento da pedagogia nos estudos da branquitude⁵⁹” (2004, p. 21, tradução autoral). Portanto, justifica-se a premissa do afropessimismo em excluir a dialética entre brancos e pretos. Não é necessário e nem viável mencionar a branquitude em algum prospecto positivo diante do cenário de destruição vivenciado por pessoas negras. O objetivo aqui não é fazer “[...] o anti-racismo se tornar uma questão de positividade da identidade branca, uma identidade que faz o sujeito branco se sentir bem consigo mesmo. A declaração de tal identidade não é, em minha opinião, uma ação anti-racista.⁶⁰” (AHMED, 2004, p. 22, tradução autoral).

A segunda premissa afropessimista deriva das relações que ocorreram entre a branquitude e todos os outros grupos étnico-raciais, para alcançar o objetivo extrativista-capitalista (THE EDITORS, 2017). Para o afropessimismo, as relações ontológicas que se estabeleceram entre os grupos sociais colonizados foram diversas. A violência perpetrada pela branquitude em face de povos originários, por mais degradante e humilhante, não pode ser comparada com a relação de violência que o colonizador branco estabeleceu com a negritude. A relação do colonizador branco com outros grupos étnico-raciais inseriu os colonizados em um status de sub-humanidade em relação à branquitude, diferentemente das pessoas negras, que foram aprisionadas na dialética da anti-humanidade (PIRES, 2021). Povos aborígenes, asiáticos, indígenas são degradados como humanos, mas ainda existem no paradigma de humanidade⁶¹ (WILDERSON III, 2015).

⁵⁹ No original: “[...] *that anti-racism resides in making whites happy or at least feeling positive about being white - has also been crucial to the emergence of pedagogy within whiteness studies*”.

⁶⁰ No original: “[...] *antiracism becomes a matter of generating a positive white identity, an identity that makes the white subject feel good about itself. The declaration of such an identity is not in my view an anti-racist action*”.

⁶¹ É importante ressaltar que o afropessimismo não busca uma hierarquização de opressões onde se coloca a negritude como violência “mais importante” a ser combatida. Aqui se tem como propósito que toda a luta contra opressão, seja classismo, machismo, LGBTQ+fobia, e qualquer outro tipo de produção e exclusão social recaia de forma mais violenta aos corpos negros e que a luta contra todos esses movimentos deve ser pensada e realizada de forma conjunta com uma leitura racial. Todas essas lutas e todos aqueles não-negros possuem, intrinsecamente associada à sua existência, uma cumplicidade com que o que significa ser negro. É função então de todo aquele não-negro reconhecer essa posição visando lutas anti-capitalistas, anti-colonialistas e tantas outras que reconheçam a negritude e a posição onde ela se aloca.

Como resultado, é a negritude, e mais especificamente a anti-negritude, que dá coerência às categorias - branco, trabalhador, gay, ou seja, "humano". Categorias de não-negros devem estabelecer seus limites para inclusão em um grupo (humanidade) por ter um eu reconhecível dentro. Deve haver também, conseqüentemente, um fora para cada grupo e, como acontece com o conceito de humanidade, é a negritude que está fora; é a negritude que é a matéria escura que envolve e mantém juntas as categorias de não-negros. Experiencialmente, os sujeitos, mesmo os negros, podem obviamente se encontrar com uma miríade de identidades, mas ontologicamente a negritude ainda é violentamente excluída até mesmo dos poucos restos dados quando reconhecida. [...] ⁶² (THE EDITORS, 2017, p. 9-10, tradução autoral)

A violência ontológica produz a existência negra. “A existência negra é simultaneamente produzida e negada pela dominação racial, tanto como pressuposto, quanto como consequência. Afirmar a negritude mostra-se impossível sem, ao mesmo tempo, afirmar a violência que estrutura a própria subjetividade negra”⁶³ (THE EDITORS, 2017, p. 9-10, tradução autoral).

Quando se trata de estabelecer esse não-local de humanidade de pessoas negras no Brasil, entende-se que o processo de colonização brasileiro também violentou os povos originários, mas esta relação de violência instaurada pelo homem branco possuía objetivos de civilização de “indígenas”, que perpassam pela existência de sub-humanidade e ingenuidade, o que não é constatado nas relações de violência destinadas às pessoas negras. A imposição da anti-humanidade de pessoas pretas na colonização brasileira operou-se de forma diversa. Cita-se como exemplo desta especificidade o documento “Diretório dos Índios”, elaborado em 1755 por Portugal, para ser aplicado no Brasil:

“Art. 10 Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem Negros; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar Negros a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que eles mesmos usem

⁶² No original: “As a result, it is Blackness, and more specifically anti-Blackness, that gives coherence to categories of non-Black—white, worker, gay, i.e., “human.” Categories of non-Black must establish their boundaries for inclusion in a group (humanity) by having a recognizable self within. There must also, consequently, be an outside to each group, and, as with the concept of humanity, it is Blackness that is without; it is Blackness that is the dark matter surrounding and holding together the categories of non-Black. Experientially, subjects, even Black ones, can obviously find themselves with any myriad identities, but ontologically Blackness is still violently excluded from even the meager scraps given when recognized”.

⁶³ No original: “There is no prior positive blackness that could be potentially appropriated. Black existence is simultaneously produced and negated by racial domination, both as presupposition and consequence. Affirmation of blackness proves to be impossible without simultaneously affirming the violence that structures black subjectivity itself”.

entre si deste nome como até agora praticavam; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres idéias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra” (PIRES, 2021, p. 312).

Aqui é importante ressaltar um aspecto na proposta de utilização do afropessimismo, quando o transportamos para a realidade racial brasileira. A percepção do que é ser negro nos Estados Unidos (berço dos principais autores afropessimistas atuais) difere-se do que é ser negro no Brasil.

No Brasil, mantém-se o que João H. Costa Vargas (2004) denomina como um estado de hiperconsciência sobre raça. Este estado de hiperconsciência, juntamente com o movimento de desprezo do elemento racial nas leituras das estruturas que compõem nossa sociedade, permitem compor o cenário das relações raciais brasileiras. Por um lado, faz-se questão de destacar o marcador racial em situações específicas, como forma de se determinar e justificar certos tipos de comportamentos. Por outro lado, apaga-se o elemento raça para alimentar o mito da democracia racial brasileira, em uma ficção de que somos todos iguais e não há nenhum tipo de diferenciação por causa da cor de nossas peles.

A hiperconsciência / negação da dialética racial energiza como os brasileiros pensam / reprimem, interrogam / aceitam passivamente e justificam / ignoram as hierarquias sociais. Tal dialética está associada aos efeitos da ideologia da democracia racial [...] Por um lado, (...) silencia a consciência das classificações raciais e das práticas e representações decorrentes (...). Quando isso acontece, o mito da democracia racial, baseado no silenciamento análogo da relevância da raça nas estruturas sociais, é mantido. Por outro lado, a hiperconsciência / negação da dinâmica racial confronta o mito da democracia racial na medida em que revela como os brasileiros estão agudamente cientes das diferenças raciais e as utilizam para (muitas vezes tacitamente) justificar, pensar e fazer cumprir o comportamento e as desigualdades sociais⁶⁴ (VARGAS, 2004, p. 444/446)

De forma oposta ao que acontece nos Estados Unidos (e em outras localidades do mundo), a raça no Brasil não é uma tipologia que se vê definida pela origem, mas sim pela marca fenotípica. As realidades de miscigenação aqui no Brasil, desde os tempos coloniais, passando pela proposta governamental de incentivo à imigração europeia e ao estupro sistemático de mulheres negras e indígenas por homens brancos para branqueamento da população, geram a dificuldade, associada a outros fatores econômicos, geográficos,

⁶⁴ No original: “*The hyperconsciousness/negation of race dialectic energizes how Brazilians think about/repress, interrogate/passively accept, and justify/ignore social hierarchies. Such a dialectic is associated with the effects of the racial democracy ideology [...]. On the one hand, the hyperconsciousness/ negation of the race dialectic is an effect of the racial democracy myth insofar as it silences awareness of racial classifications and ensuing practices and representations. On the other hand, the hyperconsciousness/ negation of race dynamic confronts the myth of racial democracy inasmuch as it reveals how Brazilians are acutely aware of racial differences and utilize those to (often tacitly) justify, think about, and enforce behavior and social inequalities*”.

antropológicos e educacionais, em reconhecer quem é negro. Nos EUA, o caminhar colonial diverso, principalmente das relações interracialis, promove uma identificação genética e cultural na definição que é ser negro, com o princípio do *one-drop rule*⁶⁵. Segundo este princípio, basta ter um ancestral negro para poder ser assim considerado.⁶⁶

Nos Estados Unidos, tanto a mestiçagem como o status socioeconômico não participam do processo do branqueamento e da aniquilação da linha de cor. No Brasil, a percepção da cor e outros traços negróides é "gestáltica", dependendo, em grande parte, da tomada de consciência dos mesmos pelo observador, do contexto de elementos não-raciais (sociais, culturais, psicológicas, econômicas) e que estejam associados - maneiras, educação sistemática, formação profissional, estilo e padrão de vida - tudo isso obviamente ligado à posição de classe, ao poder econômico e à socialização daí decorrente (MUNANGA, 1999, p. 88)

A partir dessa construção estadunidense do ser negro, na qual os autores afropessimistas se basearam, acho necessário pensarmos na dualidade de branquitude versus negritude, considerando a leitura dos corpos que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) chama de pretos e pardos⁶⁷. Como afirma Kabengele Munanga (1999), os corpos pretos e pardos no Brasil são os corpos daqueles que foram escravizados. Pretos e pardos são as cores da pele que formam a identidade racial negra no Brasil, fruto da colonialidade do poder Munanga explica:

[...] para os países da América Latina, as diversas situações da mestiçagem são detalhadas, enquanto que, para os Estados Unidos, o grupo mestiço euro-africano não é considerado. A classificação racial naquele país contempla somente os grupos ameríndio, asiático, branco e negro. Nos Estados Unidos, o grupo mestiço não é individualizado como tal, nem na mentalidade coletiva, nem na prática social, nem nos textos legais. Os recenseamentos demográficos oficiais contabilizam somente brancos e negros. O que mostra que as categorias "branco" e "negro" não são apenas biológicas, mas também sócio-políticas. O grupo afroamericano é apresentado como um grupo homogêneo social negro. Nele está incorporado um importante componente genético de origem européia, pois muitos dos chamados negros americanos têm mais ancestrais europeus do que africanos. Mas, a sociedade dominante utiliza a regra de hipodescendência, isto é, a filiação ao grupo inferiorizado e não ao superiorizado. Basta ser um pouco negro para sê-lo totalmente, mas para ser branco é necessário sê-lo totalmente. Este esquema obedece a um determinismo sócio-político e não biológico. A percepção das variações dos fenótipos ou da aparência física é fechada

⁶⁵ Para compreender o que é o princípio do *one drop rule* em uma perspectiva contemporânea, explorando também o que significa raça em diversos contextos geográficos e políticos, ler: BLAY, Yaba. **One Drop**: Shifting the Lens on Race. [S. l.]: Beacon Press, 2021. 287 p.

⁶⁶ Para compreender melhor o que significa preconceito de marca e preconceito de origem, ler: NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 287-308, junho, 2007.

⁶⁷ "Esse passado do comportamento do mestiço na era colonial, talvez fruto de uma política de dividir para melhor dominar, ofereceria os primeiros elementos explicativos da desconstrução da solidariedade entre negros e "mulatos" que repercute até hoje no processo de formação da identidade coletiva de ambos." (MUNANGA, 1999, p. 66).

numa categoria dicotômica bastante rígida, que reflete bem a distância social [...] (MUNANGA, 1999, p. 19)

Por mais que existem diferenças conceituais de raça nos Estados Unidos e no Brasil, o reconhecimento social de quem são os corpos negros e, portanto, quais são os corpos anti-humanos, é muito nítido para a branquitude. Todo o sistema que se funda em perspectivas anti-negras reconhece quais são os corpos negros e quais não são. Essa leitura violenta, em nível social e ontológico, também se opera em relação aos negros de pele mais clara, mas em diferentes proporções quando comparados aos negros de pele mais escura. Contudo, sempre está nítido que todos esses corpos não são reconhecidos pelo sistema capitalista colonial como aqueles que devem ser protegidos, como aqueles que devem ter direitos, porque são corpos não-humanos.

Por mais que advindos de realidades diferentes, Munanga antecipou o que provavelmente autores afropessimistas poderiam dizer hoje: “A distância racial entre branco e índio é menor que a entre branco e negro. Acrescente-se à distância racial o fato dos ‘mulatos’ resultarem de uma raça servil comparativamente aos ‘mamelucos’ que não o são[...]” (MUNANGA, 1999, p. 69). No processo escravocrata brasileiro havia o livre, o meio-livre e aquele escravizado (MUNANGA, 1999). O homem branco é o ser livre, ao qual não é imposto a morte social.

A ontologia de violência e desumanização é inseparável do ser negro, em razão da existência e história desses corpos vinculados à colonização. Por mais que seja possível algum tipo de desenvolvimento de status jurídico, a realidade de dor e sofrimento permanecem, pois o corpo negro é ainda considerado um receptáculo de todas as diferentes violências produzidas pelas estruturas de poder da colonialidade, que compõem a sociedade brasileira.

O Direito e o Direito do Trabalho não escapam da lógica racista da colonialidade do poder. No momento do fim do período escravocrata, Saidiya Hartman (2017) menciona como ainda se mantém um sobrepeso da existência negra, mesmo após o encontro com a liberdade formal. Dessa leitura legal que envolve a transição do trabalho escravizado para o suposto trabalho livre, percebe-se que permanece a condição ontológica anti-humana negra, de modo que os três pilares do afropessimismo se mantêm. Segundo a autora (HARTMAN, 2017), todos os direitos concedidos após a liberdade formal, dissimulam as formas de controle social racista, o que legitima legalmente a manutenção de desigualdades coloniais — principalmente raciais e de gênero — e permite a utilização de corpos pretos apenas como força de trabalho.

A colonialidade do poder se consagra como mantenedora da não-humanidade da negritude no trabalho, preservando os papéis do negro e do anti-negro na sociedade

contemporânea. O processo epistêmico decolonial se debruça, então, na subversão de um paradigma da colonialidade do poder, e de todo o seu aparato normativo, econômico e político, baseado em diferenciação racial e no emprego de violência genocida da negritude.

A lógica espaço-temporal do colonialismo é a divisão permanente a serviço da hierarquia e a lógica relacional do que Fanon identifica como a dialética caracteristicamente paralisada ou congelada do colonialismo é uma dialética de encontro interminável ("algo que se quer em andamento"). A decolonização, neste contexto, implica quebrar a relação colonial, encerrar o encontro e retirar o colonizador do território para destruir o zoneamento que cria espaços para diferentes 'espécies' e permite tal exploração massiva. Com isso, a decolonização destrói as posições tanto do colonizador quanto do colonizado.⁶⁸ (SEXTON, 2017, p. 152-153, tradução autoral)

A equação da morte ontológica não necessariamente é intrínseca à colonização, como afirma Jared Sexton (2017). A negritude não é vista como os povos originários de terras a serem exploradas e nem mesmo como “pessoas que trabalham para mim”, pois pessoas negras não são sequer consideradas pessoas. Porém, a colonialidade se conecta ao afropessimismo quando ao corpo negro é reservado o papel de “escravizado natural” no âmbito do ser. Como explica Maldonado-Torres (2016), ao ser colonial a zona da vida está contida no “nós” — e ao outro é reservado a morte.

A colonialidade do ser se refere não tanto à forma em que os sujeitos modernos se transformam em consumidores ou ficam presos à lógica do capital. Este conceito pretende identificar com mais precisão as formas em que a linha subontológica moderna se produz e reproduz as atitudes humanas que jogam um papel crucial. É na esfera do desejo, da percepção e da atitude principalmente que a colonialidade do ser se situa no sujeito e isto o leva a situar-se não tanto como sujeito do consumo, senão como amo (senhor) natural e cidadão legítimo da zona do ser ou escravo natural, um sujeito inferior que habita a zona do não ser. A zona do ser colonial é posta como a zona da vida que requer ou implica a morte ou a indiferença diante da morte na zona do não ser. No mundo moderno antinegro, a cor da pele se converte na marca que servirá para localizar sujeitos e povos em diferentes zonas. Assim, a naturalização da morte, o conflito, a desumanização e a guerra são expressões primárias da colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2016, p. 92)

⁶⁸ No original: “*The spatiotemporal logic of colonialism is permanent division in service of hierarchy and the relational logic of what Fanon identifies as colonialism’s characteristically stalled or frozen dialectic is one of interminable encounter (‘something that wants itself ongoing’). Decolonization in this context entails breaking the colonial relation, ending the encounter, and removing the colonizer from the territory in order to destroy the zoning that creates spaces for different ‘species’ and enables such massive exploitation. In this, decolonization destroys the positions of both the colonizer and the colonized. [...] The spatiotemporal logic of settler colonialism is transience in service of demographic substitution and its relational logic is one of radical non-encounter (‘something that wants itself terminated’). Decolonization in this context entails articulating the colonial relation, revealing the encounter, and transforming the elementary terms of cohabitation. In this, settler decolonization destroys the positions of both the colonizer and the colonized*”.

Em união com a dimensão representada pelo colonialidade do poder, de Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres propõe o conceito de colonialidade do ser como um “novo degrau” ao que Quijano já se debruçava:

A invisibilidade e a desumanização são as expressões primárias da colonialidade do ser [...] A colonialidade do ser torna-se concreta sob a forma de sujeitos liminares, que marcam, por assim dizer, o limite do ser, ou seja, aquele ponto no qual o ser destrói o sentido e a prova até o ponto da desumanização. A colonialidade do ser produz a diferença colonial ontológica, apresentando uma série de características existenciais fundamentais e de realidades simbólicas (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 257).

Os corpos colonizados surgem quando as esferas de existências se tornam ferramentas de exclusão, sendo assim produto da colonialidade do saber⁶⁹, do poder e do ser (MALDONADO-TORRES, 2008). A colonialidade do ser se apresenta em âmbito ontológico. Além da influência nos aspectos econômicos, culturais, políticos, sexuais e epistêmicos, a colonialidade exerce efeito na existência dos seres humanos colonizados.

Se em uma concepção epistemológica moderna compreendeu-se a expressão “penso, logo existo”, em uma perspectiva da colonialidade do ser dentro dessa expressão os outros não pensam e, portanto, também não existem (MALDONADO-TORRES, 2007). Visualiza-se, assim, a ponte da exclusão ontológica entre o afropessimismo e a colonialidade.

A colonialidade do ser dita como os corpos das mulheres e homens negros não se comunicam da mesma forma, no antro de sua existência, com o mundo exterior. Nós e outros, negritude e anti-negritude, colocam a existência desses corpos pretos ao advento da morte social como único resultado final de vida possível. É a produção de seres mortos, seres zumbis.

Segundo Maldonado-Torres (2007), para o colonizado, a morte deixa de ser um fator unificador para se tornar um constituinte de uma realidade. O processo decolonial, subentendido dentro da ótica afropessimista, deve ser então o processo de escapar da própria morte. Para a negritude a vida é perceptível

[...] não como um florescimento ou desenvolvimento de uma produtividade essencial, mas como uma luta permanente contra uma morte onipresente. Esta morte sempre ameaçadora é experimentada como fome endêmica, desemprego, uma alta taxa de mortalidade, um complexo de inferioridade e a ausência de qualquer esperança para o futuro⁷⁰. (FANON, 1994, p. 128)

⁶⁹ Por mais que eu não adentre ao conceito e explicações sobre a colonialidade do saber, esse conceito é um elemento importante. Para compreender melhor o assunto, ler: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Colección Sur-Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

⁷⁰ No original: “[...] not as a flowering or a development of an essential productiveness, but as a permanent struggle against an omnipresent death. This ever-menacing death is experienced as endemic famine,

A modernidade colonial abarca, então, o processo de morte social da negritude e o naturaliza ao ponto de não questionarmos mais. Não questionamos, porque o imaginário coletivo entende que ao corpo negro resta é rechaçado a pobreza, o desemprego e a morte.

A decolonialidade é um fenômeno plural, lento e doloroso, pois arrebatada a existência como entendemos e nos envia para um espaço-tempo que instaura a heterogeneidade. É um processo epistêmico e político constante. A decolonialidade é a criação de novas vidas.

“O negro é [...] escravo do passado” (FANON, 2008, p. 186) e ao negro só é lhe permitido isso: um passado, um presente e um futuro que perpetuam o seu lugar ontológico de anti-humanidade. Um lugar ontológico distante do sujeito de direitos. Partimos, então, para análise do reflexo do passado moderno/colonial no jurídico do presente.

3 NO PRESENTE

3.1 A dualidade em ser humano/não humano e a colonialidade do Direito

O mundo negro, onde a negritude habita e convive entre os seus, cercado pela violência ontológica, orbitando no espaço-tempo da anti-humanidade, continua sendo ignorado pelo Direito. A lei de cotas (Lei n. 12.711/22) e outras leis antidiscriminatórias, a exemplo da Lei contra o racismo (Lei n. 7.716/89), do Estatuto da Igualdade Racial (Lei n. 12.288/10), e da recente aprovação legislativa do status constitucional da “Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância”, apesar de serem normas importantes, são apenas um ruído inaudível diante de um ambiente social e institucional que performa anti-negritude por todos os lados (VARGAS, 2017).

O que chamamos de Brasil, assim como os Estados Unidos, é uma construção imaginada e territorial, estrutural e cognitiva, religiosa e política, que depende de uma díade básica, uma díade de pertencimento. Essa díade é negro-não negro. A díade negro/não-negro, que fundamenta o conceito da antinegritude, é mais precisa que a díade tradicional branca. De acordo com a díade branco/não-branco, ser branco (e ocidental, cisnormativo homem, heteropatriarcal e de posse) é a encarnação paradigmática da Humanidade. Essa díade condensa os princípios da supremacia branca – a hierarquização da espécie humana na qual o ser branco (e homem) é a referência máxima de poder, inteligência, moralidade e estética. Nessa hierarquia, o ser negro é o ser menor. (VARGAS, 2017, p. 85)

No Brasil, o processo de gentrificação, de criminalização, de violência, de negligência, de encarceramento em massa, de violações médicas, de trabalho precário são majoritariamente evidenciados nos corpos de pessoas negras. Se pensarmos nas condições dos povos asiáticos e dos povos originários brasileiros, por mais que perceptíveis dentro de uma cadeia de violência, suas condições de existência, econômicas, políticas e sociais, se encontram mais próximas da branquitude do que dos corpos negros (VARGAS, 2017). Isso define o que é a dualidade de humano e não-humano em um contexto brasileiro contemporâneo derivado da colonialidade do poder.

O conceito que João H. Costa Vargas traduz como escravidão póstuma, advindo dos estudos de Saidiya Hartman e Frank B. Wilderson III, materializa a realidade jurídica atual, onde os aspectos de morte social negra se erguem independente da expansão progressista de direitos fundamentais (VARGAS, 2017).

A condição da trabalhadora que demanda maiores salários e condições de vida mais adequada é legível: administradores, políticos e o público, de um modo geral, mesmo quando opostos a melhoras para as pessoas exploradas, entendem do que se trata o problema. No limite, a trabalhadora exige o fim das relações de exploração. A

escravizada, por sua vez, exige o fim do mundo, sua humanidade e suas burocracias nacionais imperialistas anti-negras. A condição da escravizada, da pessoa negra imersa na morte social, não é legível pelo mundo que depende de sua presença ausente, da sua existência morta. Entender a sua condição significa engajar um mundo social que está completamente estruturado na abjeção da pessoa negra, significa engajar um mundo no qual a violência contra os corpos negros é banal, cotidiana, natural, previsível. Ao contrário do que ocorre para não-negros, o sofrimento negro não constitui um escândalo. (VARGAS, 2017, p. 97)

A população é regulada pela lei, de forma que existem sanções para aqueles e aquelas que a não a seguem. O Estado delega ao sistema jurídico um poder de controle e sanção diante do agir das pessoas. Dentro dessa perspectiva, é necessário observar a relação entre o Direito, as classes dominantes e as estruturas capitalistas (BERTULIO, 1989):

“[...] o estudo do Direito nas sociedades ocidentais capitalistas enseja a constatação de que o racismo e todas as agressões e violentação aos direitos dos povos coexistem com os mais puros e rígidos critérios de direito justo, igualdade jurídica, princípios de humanidade, legalidade, legitimidade, etc.” (BERTULIO, 1989, p. 8)

Essas instituições também tendem a se posicionar em apoio à falácia da democracia racial. Segundo Dora Lucia Bertulio, “‘O manto ‘sagrado’ do Direito — incutido através das diferentes correntes ideológicas — cobre [...] negros e brancos, devolvendo ao discriminado a ‘naturalidade e justiça’ de sua discriminação e inferiorização.” (BERTULIO, 1989, p. 8). Segundo Ronaldo Laurentino de Sales Júnior, o processo judicial representa como “[...] os aparelhos jurídicos nunca foram historicamente neutros com respeito às identidades raciais; tiveram como função assegurar a subjugação da população negra pela branca, mesmo quando o discurso jurídico não era explícito.” (SALES JÚNIOR, 2006, p. 1-2)

Essa construção da aparência de um sistema de justiça “neutro” gera aberrações racistas. A colonialidade no Direito, representada pela dualidade em ser humano branco e não-humano preto, se escancara a partir do momento que observamos quais são os corpos que compõem nosso sistema de justiça. O Direito é elaborado, interpretado e aplicado a partir de uma sociedade anti-negra, dentro de suas bolhas sociais, onde o lema “tratar todos iguais” é repetido de forma a esquecer que a realidade fora dos palácios da justiça. Muito antes de se pensar em protocolar qualquer tipo de ação, ou seja, de acessar formalmente a jurisdição brasileira, já prevalece uma disparidade de armas entre a negritude e a não-negritude.

A discriminação racial de que é objeto a população negra no Brasil, na medida em que atravessa a fronteira da dominação econômica para o todo de sua vida, permite que, nem enquanto pobre, nem enquanto negra, ou, nem enquanto negra e pobre, o Direito dela se ocupa como ser social, para quem esse Direito, supostamente deveria servir, proteger e regular. As poucas introyeções do viver popular que ultrapassam o campo

dos costumes para o Direito formal são aquelas do mundo e da cultura branca. (BERTULIO, 1989, p. 10)

Dentro de um país como o Brasil, onde 56,10% da população se considera negra (AFONSO, 2019) — junção de pretos e pardos — a colonialidade do poder, do ser e do saber tentam explicar o motivo pelo qual as introjeções de subjetividade que permeiam o sujeito de direitos são anti-negras.

Segundo dados do Conselho Nacional de Justiça produzidos na pesquisa “Perfil Sociodemográfico dos Magistrados Brasileiros” de 2018, a maioria dos magistrados se declaram brancos, 80,3%; 16,5% deles se declaram como pardos; 1,6% como pretos; e, por fim, 1,6% se declaram como asiáticos (BRASIL, 2018). Os dados da pesquisa revelam que apenas 11 magistrados se afirmam como indígenas (BRASIL, 2018). Até 1990, 84% dos magistrados se declaravam brancos. Entre os que ingressaram no período de 1991-2000, 82% se classificaram como brancos. Entre 2001-2010, esse número se reduziu para 81%, ficando em 76% entre os que entraram na carreira a partir de 2011 (BRASIL, 2018).

Movendo nosso olhar para o setor jurídico privado, a pesquisa do Censo Jurídico 2018, realizada pelo Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT, em parceria com a Aliança Jurídica pela Equidade Racial e a Fundação Getúlio Vargas — Direito/São Paulo), chegou ao resultado de que pessoas negras representam menos de 1% dos advogados de grandes escritórios do país (ANGELO, 2020).

Por outro lado, a população negra é a que mais se apresenta como clientela do controle judicial criminal. Segundo o infográfico do 14º Anuário Brasileiro de Segurança Pública, em 2019, negros eram 66,7% da população carcerária (FBSP, 2020). Para cada não-negro encarcerado, dois negros são encarcerados. Se compararmos esses dados, com dados anteriores, conseguimos perceber o quão impactante é a passagem do corpo negro pelo sistema judicial penal. Em 2005, os negros eram 58,4% do total de presos, enquanto os brancos eram 39,8% (FBSP, 2020). O crescimento é de aproximadamente 370% na população carcerária identificada como negra (VARGAS, 2020).

Já em dados apresentados pela Coordenadoria de Estatística do Tribunal Superior do Trabalho (TST), que demonstram os assuntos mais discutidos pela Justiça do Trabalho em 2019, atos discriminatórios aparecem na 88ª posição, com cerca de 35 mil processos envolvendo o tema (TST, 2019). Tal posição pode parecer irrelevante, mas estamos falando de uma tabela com 1117 posições. Poderíamos relacionar a violência do corpo negro também com

a questão da dispensa discriminatória, que se encontra na 137ª posição, com cerca de 15 mil processos sobre o assunto⁷¹ (TST, 2019).

Esses resultados, que abordam um recorte da justiça penal e do trabalho, são brutais, porque essas duas vertentes do Direito são baseadas na mesma premissa anti-negra, capitalista e colonial, que promove um ambiente que rejeita e violenta a negritude. O trabalho e o cárcere possuem como pilares da sua construção a raça, o processo escravocrata e a desumanização negra construídos no contexto da colonialidade. As duas áreas possuem o mesmo “cliente” em comum, o corpo negro. Nós vivemos, então, em um universo do Direito não-negro.

As perspectivas restritas de um acesso formal e material à justiça, legitimadas pela recente sistemática estabelecida pela Reforma Trabalhista (Lei 13.467/17)⁷² na Justiça do Trabalho, mantém a dialética entre casa grande e trabalhadoras e trabalhadores negros, que carregam em suas peles as características daqueles que foram destituídos de humanidade. A casa grande não apenas funciona como metáfora para toda a ideologia que alimenta a morte social da negritude, mas ela se instaura dentro de cada um de nós, dentro de cada um daqueles que se localizam no judiciário trabalhista (e nas empresas empregadoras) e também naqueles que buscam suas respostas no mesmo, funcionando como refletor das perspectivas socio-político-jurídicas. “O direito é, portanto, neste caso, uma maneira de fundar juridicamente uma certa ideia da humanidade dividida entre uma raça de conquistadores e uma raça de servos” (MBEMBE, 2014, p. 111). Hartman nos explica essa relação:

Como consequência da emancipação, os negros foram incorporados à narrativa dos direitos do homem e do cidadão; em virtude do dom da liberdade e do trabalho assalariado, os ex-escravos tinham permissão para entrar nos salões sagrados da humanidade e, ao mesmo tempo, a fabricação implacável e inflexível da negritude como subordinação continuava sob a égide da igualdade formal. Isso não é negar as conquistas possibilitadas pela estipulação formal de igualdade, mas simplesmente destacar as fraturas e limites da emancipação e a necessidade de pensar sobre esses limites em termos que não trafiquem simplesmente na obviedade do bom senso - a negação de direitos básicos, privilégios e prerrogativas para os anteriormente

⁷¹ Optou-se por fazer a leitura dos dados de 2019, por causa do período pandêmico de 2020, o que de alguma forma poderia contribuir para uma leitura menos acurada. De qualquer maneira, o assunto atos discriminatórios se mantém como uma alta demanda, em 90ª posição de assuntos mais discutidos pela Justiça do Trabalho, com cerca de 20 mil casos por ano (TST, 2019).

⁷² Com a Reforma Trabalhista, a parte beneficiária da justiça gratuita poderia ter que arcar com os honorários periciais (art. 790-B, caput e parágrafo 4º da CLT) e com os honorários advocatícios (art. 791-A da CLT, parágrafo 4º). A ADI 5766, por violação do acesso à justiça (art. 5º, XXXV, CRFB/88) e da previsão constitucional de assistência judiciária integral, foi ajuizada para questionar a constitucionalidade de tais dispositivos. Em 20.10.21, por maioria (6 x 4), foram julgados procedentes os pedidos formulados e os respectivos artigos foram declarados inconstitucionais. Contudo, até o presente momento, não modulação dos efeitos da decisão do STF.

escravizados - e ainda assim deixam a estrutura do liberalismo sem exame.⁷³ (HARTMAN, 2017, p. 39, tradução autoral)

A manifestação da anti-negritude na justiça se manifesta, por exemplo, quando se observa legislações que se opõem completamente aos valores de humanidade inerentes à existência concreta da negritude. De maneira a fortalecer o discurso colonial, e imprimir no imaginário coletivo racista, o Direito já foi capaz de promover

“[...] a criação dos tipos penais “vadiagem”, que buscou exaltar o trabalho formal, e “capoeiragem”, cuja intenção era recriminar a cultura negra, mostrou como se tentou silenciar a classe pobre para que os ideais da elite fossem alcançados. Além disso, o próprio samba era visto pelas autoridades como “coisa de marginal”. Os legisladores criaram leis que buscavam alcançar padrões sociais almejados pela classe dominante e a força policial se valia de sua autoridade para selecionar dentre os cidadãos aqueles que seriam perseguidos ou não, delineando a clientela do direito penal. (CUNHA; TEIXEIRA, 2017, p. 270)

Na mesma época, o Direito também recriminava o que se denominava como charlatanismo ou espiritismo, para atingir as religiões de matrizes afro-brasileiras (FURQUIM, 2015). Enquanto os objetos de repressão mudam, o seu objetivo permanece o mesmo. Se antes falávamos sobre samba, hoje em dia já se discutiu (e volta e meia se retorna à ideia) de criminalizar o funk⁷⁴.

O Direito é uma forma de narrativa situada. “Do mesmo modo que outras narrativas culturais, decisões judiciais também são estruturadas a partir de discursos que atribuem sentidos a fatos e normas” (MOREIRA, 2017, p. 834). A partir de alguma decisão judicial é possível enviar não só as próximas decisões de outros membros do judiciário, mas também a mentalidade da população em geral.

Todo o processo de colonialidade já mencionado limita o discurso jurídico brasileiro ao eurocentrismo, a um espaço de exercício das diretrizes colonizadoras: patriarcal, capitalista, cisheteronormativa e anti-negra. Os apontamentos fenotípicos que diferenciavam o “outro”

⁷³ No original: “As a consequence of emancipation, blacks were incorporated into the narrative of the rights of man and citizen; by virtue of the gift of freedom and wage labor, the formerly enslaved were granted entry into the hallowed halls of humanity, and, at the same time, the unyielding and implacable fabrication of blackness as subordination continued under the aegis of formal equality. This is not to deny the achievements made possible by the formal stipulation of equality but simply to highlight the fractures and limits of emancipation and the necessity of thinking about these limits in terms that do not simply traffic in the obviousness of common sense—the denial of basic rights, privileges, and entitlements to the formerly enslaved—and yet leave the framework of liberalism unexamined”.

⁷⁴ Vide sugestão legislativa 17 de 2017, no qual, segundo a ementa, visava a criminalização do funk como crime de saúde pública à criança, aos adolescentes e a família. Em resultado apurado por votação pública, houve 52.858 votos como sim, deveria se criminalizar o funk. A proposta foi rejeitada em 2017. Para mais informações acessar: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/129233>. Acesso em: 29 de maio de 2021.

personificam, em uma dialética de inferiorização do colonizado, a identidade de quem é reconhecido hoje como sujeito de direitos.

O Direito moderno/colonial condiciona seu sistema de justiça nessa concepção de “nós” e “outros”, fazendo questão de posicionar as pessoas negras na base de uma pirâmide de valoração ontológica a partir de falácias de neutralidade e igualdade formal (CASTRO, 2018).

[...] na organização colonial do poder, o direito está histórico-estruturalmente condicionado pelo modo de produção de um sistema-mundo capitalista, pela intersubjetividade eurocêntrica, pela sociedade racista e patriarcal e disposto nos limites de um Estado-nação colonial (CASTRO, 2018, p. 88)

Os princípios jurídicos brasileiros provenientes da Europa e dos Estados Unidos ignoram a realidade racial-colonial do Brasil. O texto da Constituição Federal de 1988 propõe a proteção do bem-estar, de uma vida digna, de direitos individuais da figura de um homem que nasce do ideal universal, europeu, neutro (KOSOP; LIMA, 2019). Nasce de uma posição de “pessoas sem cor”, que se alimenta de uma mentira como a democracia racial.

A não observação da negritude como aqueles passíveis de cidadania, impossibilitados aos olhos de uma Constituição que não os enxerga como sujeitos de direitos, é desenvolvido por um projeto moderno de governabilidade. “A aquisição da cidadania é, então, um funil pelo qual só passarão aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem e branco [...]” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 81).

É necessário então repensar quem é esse sujeito de direitos, que atrai a proteção jurídica da dignidade humana, núcleo axiológico do direito brasileiro. É necessário reconhecer juridicamente as desigualdades raciais estruturais para que seja possível eliminá-las (SOUSA JÚNIOR; FONSECA, 2017).

[...] O Estado e o Direito brasileiros reproduzem o racismo da sociedade através, especialmente, de sua superestrutura política e civil, de forma a generalizar e devolver os conceitos e estereótipos formados ao longo da vida do negro neste país, desde sua vinda forçada da África, até os dias atuais (BERTULIO, 1989, p. 10)

O Direito do Trabalho (e o Direito, de forma geral), tantos em seus elementos físicos (exemplificado pelos corpos que movimentam o judiciário), quanto abstratos (representado pela sua epistemologia eurocêntrica, replicada nas leis), não conseguem compreender o que o que significa ser negro no Brasil. Sua realidade anti-negra e seus membros não-negros internalizam e exteriorizam a casa grande metafórica.

Todo o sistema social, jurídico, político e econômico colabora e perpetua o estereótipo de homem negro (BERTULIO, 1989). Recentemente, a juíza criminal Inês Marchalek

Zarpelon, afirmou em uma sentença, a respeito de um dos réus: “Sobre sua conduta social nada se sabe. Seguramente integrante do grupo criminoso, em razão da sua raça, agia de forma extremamente discreta os delitos e o seu comportamento [...]” (PARANÁ, 2020, p. 107). Ao proferir uma razão subjetiva associada a uma característica fenotípica já entendida (tristemente) como subalterna, o Direito se posiciona como elemento de dominação.

Entretanto, isso não é um episódio isolado. O Direito permite que atrocidades como essa aconteçam. Uma perpetuação de uma violência física, moral, epistêmica e ontológica. A morte de uma pessoa preta segurando um guarda-chuva (MOURA, 2018) ou de um carro de uma família preta alvejado por 80 tiros (PAULUZE; NOGUEIRA, 2019) parecem já não chocar mais ninguém.

Por mais que o artigo 5º da Constituição afirme que todos são iguais perante a lei, e que se adote o ideal da igualdade material aristotélica, de tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, na exata *medida* de suas *desigualdades*, ou ainda na perspectiva da igualdade na diversidade (BAHIA, 2017) e da própria interseccionalidade (PEREIRA; BERSANI, 2020), a ontologia negra não é abarcada na categoria jurídica de humanidade, porque ainda estamos lidando com um sujeito de direitos que não reconhece sua localização em nenhuma relação de poder. E quando há esta teorização jurídica etérea, o hegemônico prevalece. Permanece, então, a legitimação jurídica do unívoco sujeito epistêmico do Direito. Isso porque há a apenas pluralização do sujeito da norma na superfície, mas a subjetividade protegida juridicamente pelo Direito continua a mesma, em termos de colonialidade do poder.

O legado da escravidão foi evidenciado pela intransigência do racismo, especificamente o compromisso persistente com classificações raciais discriminatórias, apesar da proibição de declarações explícitas de desigualdade ou violação da vida, liberdade e propriedade com base na condição prévia de servidão ou raça. Por um lado, as restrições de raça foram formalmente negadas pela estipulação da individualidade soberana e da igualdade abstrata, e, por outro lado, as discriminações e predileções raciais foram acalentadas e protegidas como no escopo da lei.⁷⁵ (HARTMAN, 2017, p. 42, tradução autoral)

Vive-se um paradoxo legislativo: uma política meramente reivindicatória de direitos que não irá alterar o paradigma de sujeito no sistema jurídico brasileiro, que continua pautado na anti-negritude. Ao mesmo tempo que toda essa violência jurídica-ontológica persiste, mantém-

⁷⁵ No original: “*The legacy of slavery was evidenced by the intransigence of racism, specifically the persistent commitment to discriminatory racial classifications despite the prohibition of explicit declarations of inequality or violations of life, liberty, and property based on prior condition of servitude or race. On one hand, the constraints of race were formally negated by the stipulation of sovereign individuality and abstract equality, and on the other, racial discriminations and predilections were cherished and protected as beyond the scope of law*”.

se o discurso social de que somos um país acolhedor e que nossa legislação cumpre o objetivo de combater a discriminação racial.

Em 1986, em 26 e 27 de agosto ocorreu a Convenção Nacional do Negro e a Constituinte⁷⁶, onde o movimento negro brasileiro propôs reivindicações a serem introduzidas na nova Constituição da República. Entretanto, o resultado de tudo isso foi a omissão de referências específicas à discriminação racial, preconceito ou prática de racismo. O que prevaleceu — e sempre prevalece — é um estado abstrato de proteção do bem comum, que ignora a negritude (BERTULIO, 1989).

O passado, por mais que consciente das mazelas ocorridas, não conseguiu alterar o presente. As leis antidiscriminatórias raciais, fundamentadas na perspectiva masculina e branca de um sujeito de direitos, sequer conseguem alcançar o intuito educativo de conscientização social.

Neste caminho, quando ocorrer qualquer problema com determinado indivíduo, ele será ou terá o mesmo tratamento destinado a todos, da mesma forma que, em acreditando-se no princípio da igualdade jurídica e de direitos, os próprios indivíduos serão os responsáveis pelas suas desgraças, desajustes, miséria ou riqueza. É que se juntam à compreensão dessa igualdade, os ideais democráticos de liberdade (liberalismo), quais sejam de igualdade de oportunidades e liberdade ou livre arbítrio. Estado e Direito institutos que na moderna organização das sociedades têm, historicamente, incentivado e perpetuado esses comportamentos de forma a garantir o poder político através do poder econômico de grupos minoritários. É assim que estabelecem a legitimação de sua irresponsabilidade. (BERTULIO, 1989, p. 128)

Padecemos ao encontro de movimento de legislações simbólicas, incluindo a Constituição⁷⁷, as quais não conseguem alterar, reduzir, retratar e reprimir a forma como os corpos negros são tratados em nosso país. É necessário ir além da observação dos corpos brancos masculinos. O acordo subentendido, mas assinado pela sociedade, em todos os seus setores, que alimenta a supremacia branca, deve ser questionado, para de retomar e interromper a narrativa de desumanização negra. “[...] O Estado e o Direito permanecem como produtores e reprodutores de valores raciais racistas, parecendo, nesse específico mister, ocorrer o fenômeno da atemporalidade.” (BERTULIO, 2012, p. 141). No espaço-tempo contínuo, a

⁷⁶ No link a seguir pode ser encontrada uma cópia de uma convocatória para a Convenção Nacional do Negro e a Constituinte. Além do convite, se explica para a comunidade o que é a Constituição Federal e quais seriam os objetivos do encontro. <http://www.enfpt.org.br/acervo/jornadas/jnfc-racismo/timeline/media/documentosacervo/arquivopessoalflavinho.pdf>. Acesso em: 28 de maio de 2021.

⁷⁷ A conceitualização sobre o tema constitucionalismo simbólico pode ser melhor compreendida na obra do autor Marcelo Neves, a qual: NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. 3ª. ed. [S. l.]: Martins Fontes, 2011. 288 p.

aferição de não-humanidade recaiu, recai e recairá sobre a negritude se a forma como compreendemos e utilizamos o Direito não for alterada.

Se parece paradoxal que a nomeação de "indivíduo livre" ilumina as fraturas da liberdade e gera métodos de escravidão bastante adequados a uma economia de trabalho livre, é apenas porque os mecanismos através dos quais o direito, a troca e a igualdade sustentam e avançam a dominação, a sujeição, e a exploração não foi interrogada. Os discursos liberais de liberdade permitem formas de sujeição aparentemente totalmente em desacordo com seus princípios declarados, uma vez que acomodam prontamente autonomia e dominação, soberania e submissão, e subordinação e igualdade abstrata⁷⁸. (HARTMAN, 2017, p. 43, tradução autoral)

Como afirmado por Camilla Magalhães Gomes (2017), o Direito é ferramenta de ficção e criação. Todas as decisões e enunciados proferidos produzem novas realidades. “A linguagem jurídica não descreve sujeitos, ela os cria ao dar significados diferentes a eles, ela cria a ficção do ‘sujeito de direitos’” (MAGALHÃES, 2017, p. 119). A questão que se instaura, então, é se essas novas possibilidades de criação serão capazes de alterar o futuro negro, a morte social preta em alguma instância.

A violência do direito, a força de lei, no ato da assinatura da Constituição diz definir o “povo”. Mas ela faz mais do que definir: ela faz o que diz, cria e constata a criação, ao mesmo tempo. Ao declarar que representa o povo, cria o povo, em um desenho que pode aparecer sob diferentes prismas e que aqui, no entanto, interessa pela forma com que esse ato toma o gênero e a linguagem colonial como parte desse conceito/criação. A violência do direito, ao mesmo tempo em que declara algo, performa aquilo que declara e o principal momento dessa performatividade é a assinatura do documento constitucional de um país. (MAGALHÃES, 2017, p. 135)

O Direito e o Estado deveriam existir para as pessoas, não o contrário. O objetivo do Estado que reproduz a colonialidade do poder em toda a sua estrutura, tendo como ferramenta o Direito, é matar, destruir, exterminar os corpos negros. Se não for possível alcançar tal objetivo, a extração do trabalho desses corpos, para alimentação do sistema capitalista racial, irá se tornar o objetivo principal, até causar a morte social. Até a criação de um exército de reserva de mortos-vivos na contemporaneidade, como será demonstrado a seguir.

⁷⁸ No original: “If it appears paradoxical that the nomination “free individual” illuminates the fractures of freedom and begets methods of bondage quite suited to a free labor economy, it is only because the mechanisms through which right, exchange, and equality bolster and advance domination, subjection, and exploitation have not been interrogated. Liberal discourses of freedom enable forms of subjection seemingly quite at odds with its declared principles, since they readily accommodate autonomy and domination, sovereignty and submission, and subordination and abstract equality”.

3.2 Do não-ser negro no Direito do Trabalho

Eu só consigo observar a destruição no presente. Todos os dados e informações me fazem ecoar, em um ciclo vicioso, uma frase mencionada por James Baldwin (1961, p. 1) durante uma entrevista para o jornalista Nat Hentoff, onde o mesmo diz: “ser negro neste país e relativamente consciente é ficar furioso quase o tempo todo.”⁷⁹

Acho interessante pensar a data em que Baldwin fazia essa declaração e também a condição que ele coloca. Escrevo essa dissertação em 2021, o que nos coloca em um período de distância de 60 anos do desespero que Baldwin demonstrava e, mesmo com todo o passar do tempo, esta condição permanece. Um segundo ponto é a condição de estar apenas relativamente consciente. Penso nessa colocação como uma abordagem de Baldwin declarando que não é preciso estar introjetado no ambiente de militância, estar fazendo leituras críticas ou se encontrar sofrendo violência direta. Para compreender o papel ao qual foi designado os corpos negros performarem diante de uma realidade branca, basta observar a realidade ao seu redor.

Esse exercício de observação é dolorido e violento. O mundo atual existe para que pessoas negras não sobrevivam. Enquanto escrevo, me recordo, já que menciono datas, em um exercício de escrita produzido por Jota Mombaça. Jota publicou esse texto em 2018, e remete a alguns marcos temporais em seu texto⁸⁰ referentes ao ano de 2021, que gostaria de destacar.

21 DE NOVEMBRO DE 2021

[...] A humidade, os cheiros, o som das criaturas que também estão aqui, e essa luz negra, quase roxa, que de quando em quando emerge de um lugar profundo da terra e inunda tudo, iluminando sem tornar visível. Sempre que perdemos tudo ela vem e se encarna em nossos corpos, bem como na estrutura mesma de todos os túneis. “Perder tudo” é a expressão que usamos quando alguma de nós morre. Paramos de dizer “morrer”, porque, afinal, estamos todas mortas desde a primeira bomba, e mesmo desde muito antes, do primeiro navio negreiro, quando nossas vidas foram todas marcadas como parte de uma só massa indiferenciada de morte-em-vida. Como mortas-vivas, algumas de nós gostam de identificar-se como Zumbis. Somos Zumbis porque, a rigor, não estamos nem vivas e nem mortas, mas também porque descendemos do guerreiro Zumbi de Palmares. Nas horas mais felizes, quando nossos corações se aquietam um pouco e podemos sentir pequenas fagulhas de vida incendiarem tudo dentro de nós, gostamos de imaginar que Palmares é aqui e que, no

⁷⁹ No original: “*to be a negro in this country and to be relatively conscious is to be in a rage almost all the time*”.

⁸⁰ O texto possui uma nota que copio na íntegra aqui: Este texto resulta de um exercício de escuta das memórias do futuro, um trabalho sobre as tendências da política contemporânea, sobre a continuidade e os modos de atualização do genocídio negro ao longo da história moderna-colonial, mas também sobre a dimensão espiritual de nossa fugitividade e sobre a força de nossas fragilidades integradas. Resulta, também, de um exercício especulativo comprometido com um futurismo urgente, que se debruça sobre o futuro imediato, excitando dispositivos premonitórios que sirvam à proliferação de narrativas que nos permitam simultaneamente estudar o terror e conceber formas coletivas de atravessá-lo. Finalmente, dedico este texto às minhas irmãs pós-apocalípticas, com quem planejo atravessar o impossível desta época, especialmente Michelle Mattiuzzi e Paulet Lindacelva que, na noite do dia 24 de Novembro de 2018, realizaram uma leitura pública desse texto no marco do Boteco da Diversidade, no SESC Pompeia em São Paulo.

avesso de todo apocalipse, há uma vida negra que se manifesta e vibra e brilha como aquela luz, que emerge do profundo a cada vez que a gente perde tudo.

24 DE NOVEMBRO DE 2021

DESEJAMOS PROFUNDAMENTE QUE O MUNDO COMO NOS FOI DADO ACABE. E esse é um desejo indestrutível. Fomos submetidas a todas as formas de violência, fecundadas no escuro impossível de todas as formas sociais, condenadas a nascer já mortas, e a viver contra toda formação, no cerne oposto de toda formação. Desejamos profundamente que o mundo como nos foi dado acabe. E que ele acabe discretamente, no nível das partículas, na intimidade catastrófica deste mundo destituído de mundo, este mundo que até a própria terra rejeita. Essas palavras circularam telepaticamente por todas as que estávamos ali, não tanto como um pensamento, mas como algo vibrando fora do corpo, na carne do túnel, da nossa velha, da gente: desejamos profundamente que o mundo como nos foi dado acabe. (MOMBAÇA, 2018)

No momento que escrevo, essas datas ainda não chegaram, mas, provavelmente enquanto você lê, sim. Me mantenho então em um questionamento se diremos que o texto escrito por Jota será categorizado como ficção ou como um texto verídico. Somos as memórias do futuro e a morte assombra nosso subjetivo da mesma forma como as memórias do colonialismo assombram nosso presente. Nós nos encontramos de camarote vendo nossa destruição.

Estamos em pleno estado de humilhação e sofrimento. O contexto atual da democracia e do capitalismo racial no qual vivemos não permite uma mobilidade social dos corpos negros. As trabalhadoras e trabalhadores negros formam o maior grupo na fila do subemprego e/ou desemprego⁸¹. As feridas coloniais gravadas na ontologia dos corpos negros não se revolveram e nem se resolverão por meio do consumo de mercadorias, resultando em um estado coletivo de miserabilidade, insegurança e anti-humanidade (CUSTÓDIO, 2019). A figura negra não-humana encontra-se agora abarcada pelo neoliberalismo, representada por um precariado preto.

[...] no âmbito da subjetividade que mantém indivíduos afastados da dimensão democrática, enquanto descidadãos, com o corte de laços de comunidade e laços sociais. Esse corte de laços encontra proximidades interessantes com a constituição do precariado, dos denizens, ou seja, habitantes das sociedades com direitos limitados. O precariado se encontra, pela perspectiva objetiva e material do mundo do trabalho, em situação de insegurança, de instabilidade e desconectado de laços de solidariedade. (CUSTÓDIO, 2019, p. 159)

⁸¹ Pesquisas apontam que os trabalhadores e as trabalhadoras negras representam cerca de 73% dos desempregados do país. Essas trabalhadoras e trabalhadores também representam a maioria no mercado informal e encontram barreiras discriminatórias para se estabelecerem no mercado formal. Para entender melhor, ler: LISBOA, Ana Paula; OLIVEIRA, Isabela; SOUZA, Talita de. Pretos no topo: desemprego recorde entre negros é resultado de racismo. **Correio Braziliense**. Brasília, p. 1-1. 21 mar. 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/euestudante/trabalho-e-formacao/2021/03/4913182-pretos-no-topo-desemprego-recorde-entre-negros-e-resultado-de-racismo.html>. Acesso em: 13 maio 2022.

O Estado instituiu um inimigo social. Embora a teoria estabeleça proteção jurídica para pessoas negras, o racismo estrutural traz consigo o poder de flexibilizar a justiça e os atos forenses. Esses corpos parecem ocupar um limbo no espaço-tempo, onde a legislação trabalhista não os alcança como deveria. Como afirma Achille Mbembe (2018), a representação máxima da soberania do Estado é a capacidade de decidir quem vive e quem morre. No Brasil, fica constatado que existe uma pele alvo para todas as mazelas, inclusive aquelas derivadas do trabalho.

A necropolítica representa o estado de guerra constante que o Brasil sempre se encontrou e ainda se encontra contra o corpo negro. A conservação do sentimento de terror permite a constância da dominação. Das chibatadas e aos estupros, a anti-negritude continua detentora do corpo negro, inclusive no campo do trabalho. As tecnologias mudam, mas negras e negros continuam na base da pirâmide social no país.

Segundo Achille Mbembe (2014) o corpo negro possui apenas três funções na modernidade: (i) definir quem é humano e quem não é; (ii) funcionar como ferramenta de interiorização para que o não-negro se reconheça dessa forma; (iii) a partir desses dois elementos construir planos de separação.

O facto de ser escravo, de ser colonizado, de ser alvo de discriminações ou de toda a espécie de praxes, vexações, privações e humilhações, em virtude da cor da pele, não muda absolutamente nada. Continuo a ser uma pessoa intrinsecamente humana, por mais violentas que sejam as tentativas que pretendem fazer-me crer do contrário. Este excedente ineliminável, que escapa a qualquer captura e fixação num estatuto social e jurídico e que nem a própria condenação à morte conseguiria interromper, nenhuma designação, nenhuma medida administrativa, nenhuma lei ou atribuição, nenhuma doutrina e nenhum dogma poderão apagá-lo. «Negro» é portanto uma alcunha, a túnica com a qual outros me disfarçaram e na qual me tentam encerrar. (MBEMBE, 2014, p. 88)

“*A coisa está branca!*”. Como afirma Jota Mombaça em referência ao dito popular de cunho racista. Em texto com o mesmo título da expressão acima mencionada, Jota descreve a situação em que nos encontramos.

A hipótese de “perder o mundo” é indutora de uma ansiedade profundamente enraizada nas subjetividades brancas, na medida em que o mundo como nos foi dado conhecer é, precisamente, a infraestrutura da vida branca. Lidar com essa ansiedade é, portanto, parte fundamental do trabalho das alianças brancas, sendo que isso frequentemente resulta em exploração do trabalho afetivo, político e intelectual de pessoas negras. Assim, quando uma pessoa branca diz “usar seu privilégio” para “dar voz” a uma pessoa negra, ela o diz na condição de que essa “voz dada” possa ser posteriormente metabolizada como valor sem, com isso, dismantelar a lógica de valorização do regime branco de distribuição das vozes. Isso se deve ao fato de que, segundo a economia política das alianças brancas, “dividir privilégio” é sempre,

contraditoriamente, uma fórmula que visa a “multiplicação dos privilégios” e não a sua abolição como estrutura fundamental da reprodução de desigualdades. (MOMBAÇA, 2017)

É necessário pensar nos corpos negros e inserir suas demandas no centro das relações entre Direito, trabalho e capital. Dentro de uma sociedade neoliberal, uma das formas que possuímos para tentar promover algum tipo de mudança é analisarmos de forma crítica a relação entre Direito do Trabalho e o capital, considerando a colonialidade e o afropessimismo.

Escute. Há uma colonialidade jurídica no Direito do Trabalho: nós, do Sul, reproduzimos uma teoria jurídica laboral moderna-eurocêntrica, em que o humano no trabalho é constituído a partir de uma matriz antinegra, anti-indígena, antifeminina, imposta pelo colonizador. Esta construção jurídica universalista da liberdade, representada pela relação de emprego, se apresenta mediante uma neutralidade fictícia equalizadora de desigualdades. E ainda hoje é este discurso eurocêntrico criado por e para o corpo-trabalhador branco e masculino que determina quem é o sujeito epistêmico no Direito do Trabalho. Que sufoca e legitima a divisão sexual-racial do trabalho no mundo e na América Latina, mediante o próprio Direito do Trabalho. (PEREIRA, 2021, p. 110-111)

Como reflete Denise Ferreira da Silva (2014), podemos compreender, de forma literal e abstrata, que os corpos negros estão inseridos na nossa legislação trabalhista e que, por isso, se encontram de alguma forma “protegidos”. No entanto, nem toda juridificação corresponde à proteção social. Nesse sentido, o Direito do Trabalho apresenta-se como cúmplice do capitalismo racial-colonial.

“A expressão mais conhecida dos limites críticos dos saber jurídico-trabalhista diz respeito à própria natureza ambivalente do ramo como um todo” (PEREIRA; NICOLI, 2022, s/p). O Direito do Trabalho é uma conquista subalterna da modernidade, pois sintetiza aspirações dos movimentos de resistência da classe trabalhadora (PEREIRA; NICOLI, 2022, s/p). Contudo, ao permitir a expansão do regime jurídico da exploração capitalista é mantido a divisão racial e sexual do trabalho e suas consequentes desigualdades interseccionais (PEREIRA; NICOLI, 2022, s/p). Renata Dutra (2021, p. 85) explica esta contradição no cerne do Direito do Trabalho:

Dito isso, revela observar que a lógica protetiva que se conquistou para o contrato de trabalho vive sob uma tensão permanente: ela traduz exatamente essa noção de ser um contramovimento ao funcionamento regular do sistema capitalista. (...) A lógica contratual trabalhista nega, por princípio, que o trabalho seja uma mercadoria e, o faz, consagrando um contrato (ainda que especial) para a troca da força de trabalho por salário, ou seja, o faz por meio de um instrumento dedicado, por excelência, às trocas de mercadoria.

Entretanto, esta contradição quase nunca é associada às estruturas racistas coloniais. Esta função conciliatória do Direito do Trabalho com o capital geralmente é abordada de maneira genérica e com uma espécie de contentamento (PEREIRA; NICOLI, 2022, s/p).

No livro “Curso de Direito do Trabalho”, de Maurício Godinho Delgado (2020), quando realizamos uma simples busca pelos termos “negro” ou “negros”, não há nenhum resultado⁸². Em nenhum momento é mencionado a palavra “negro” em um dos mais importantes manuais de Direito do Trabalho do país. Segue passagem do manual em que a luta racial histórica no Brasil é dissociada da formação do Direito do Trabalho no país:

Embora a Lei Áurea não tenha, obviamente, qualquer caráter justralhista, ela pode ser tomada, em certo sentido, como o marco inicial de referência da História do Direito do Trabalho brasileiro. É que ela cumpriu papel relevante na reunião dos pressupostos à configuração desse novo ramo jurídico especializado. De fato, constituiu diploma que tanto eliminou da ordem sociojurídica relação de produção incompatível com o ramo justralhista (a escravidão), como, em consequência, estimulou a incorporação pela prática social da fórmula então revolucionária de utilização da força de trabalho: a relação de emprego (DELGADO, 2020, p. 114).

O Brasil, como já mencionado aqui, foi um dos países que mais recebeu corpos escravizados. Trata-se de um país em que mais da metade da população se define como preta e parda. E, mesmo assim, não há menção à relação intrínseca entre raça, trabalho e capital. O não ser negro é replicado na narrativa do Direito que diz protegê-lo. A identidade negra não existe na narrativa jurídica do Direito do Trabalho no Brasil.

Essa é uma narrativa intencional. O Direito do Trabalho, e aqueles que o produzem, servem ao capitalismo racial. Por isso, não faz sentido reconhecer juridicamente a humanidade e, portanto, os direitos trabalhistas de corpos pretos, para que se possa extrair toda a sua existência para se transformar em lucro⁸³.

Ao construir a relação de emprego como foco de sua proteção, o Direito do Trabalho exclui o que não é e constitui esse espaço de ausência, anomia e exclusão. Essa exclusão se deu desde o início da sistematização do Direito do Trabalho no Brasil, quando, ao implantar um ordenamento para regular as relações modernas de trabalho, foram ignoradas atividades tradicionais, rurais, em especial, realizadas por homens e

⁸² As constatações a respeito das manifestações anti-negras no campo da sociolinguística advêm dos trabalhos do amigo Guilherme Gonçalves, pesquisador das relações raciais no curso de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais e do curso de Direito da Universidade Federal de Ouro Preto.

⁸³ No dia 08 de junho de 2021 Kathlen Romeu, grávida de 4 meses, foi morta durante uma movimentação policial no Rio de Janeiro. Como forma de “lutar” por uma sociedade mais justa, a marca Farm, loja de roupas onde Kathlen trabalhava, resolveu liberar um código de comissão que normalmente seria direcionado a vendedora, dizendo que iriam reverter parte do lucro arrecadado para a família de Kathlen. Apenas o valor da comissão. Todo o restante do lucro envolvido seria ainda direcionado para a marca. O capitalismo racial fez Kathlen trabalhar mesmo estando morta: uma morta-viva. Deixo aqui minha nota de repúdio e exemplo do que significa o corpo negro, a necropolítica e o capital nesse país. Que os nomes de Kathlen, Amarildo, Marielle, Luana Barbosa, Jhonata Dalber, Ryan Teixeira e tantos outros não sirvam apenas como arquivos para mensuração da dor negra, mas que sejam lembrados como marcos de luta.

mulheres negros. Os(As) trabalhadores(as) explorados(as) pela escravidão por 300 anos são apagados da história do Direito do Trabalho no Brasil, que se inicia com a vinda dos(as) imigrantes europeus(eias) e as primeiras movimentações sindicais no início do século XX. Trabalhadores(as) que foram escravizados(as) e libertos(as) sem nenhuma política de reparação, em grande parte, não se inseriram no modelo assalariado e industrial que forma o campo empírico de atenção do Direito do Trabalho. (GOMES; DIAS, 2021, p. 137)

Os conceitos de trabalho e cidadania são indissociáveis no capitalismo racial. Como Maíra Neiva Gomes (2021) menciona no título de um de seus trabalhos, se não for “trabalhador” no Brasil, o Estado possui autorização para matar. Esses corpos-trabalhadores⁸⁴ resistem, existem, sobrevivem, zumbificados, porque o capitalismo, legitimado pelo Direito do Trabalho.

O poeta, ensaísta e revolucionário Édouard Glissant (2008), em seu texto “Pela opacidade”, reivindica o direito de nos mantermos opacos. Ao ser opaco, o oposto daquilo que é transparente, além de ser uma metáfora à branquitude, o autor também se remete à inserção do pensamento ocidental, que nos obriga a se submeter aos seus ideais, para que possamos ser corpos de fácil compreensão, corpos transparentes. Glissant deseja o oposto disso: se manter, em um sentido ontológico, como um homem negro, opaco.

Se nós examinarmos o processo da “compreensão” dos seres e das idéias na perspectiva do pensamento ocidental, reencontramos no seu princípio a exigência desta transparência. Para poder “compreender-te” e, então, aceitar-te, preciso levar tua densidade à escala ideal que me fornece elementos para comparações e talvez para julgamentos. Eu preciso reduzir. Aceitar as diferenças é certamente perturbar a hierarquia da escala. “Compreendo” tua diferença, quer dizer, eu a coloco em relação sem hierarquizar com minha norma. [...] Seria grandiosa e generosa a iniciativa de inaugurar tal movimento, cuja referência não seria a Humanidade mas a diferença exultante das humanidades. Caduca, assim, a dualidade de pensar em si mesmo e pensar o outro. Qualquer Outro é um cidadão e não mais um bárbaro. O que está aqui está aberto, tanto quanto o de lá. Eu não saberia projetar de um a outro. O aqui-lá é a trama que não trama fronteiras. O direito à opacidade não estabeleceria o “autismo”⁸⁵, ele fundamentaria realmente a Relação, em liberdades. (GLISSANT, 2008, p. 53)

Para Andressa Rocha (2020), podemos interpretar o direito à opacidade como uma forma de estratégia contra as violências que invisibilizam os corpos das mulheres e homens negros, os quais sempre foram, ontologicamente, diminuídos de suas existências. Partindo dessa leitura, penso, para que possamos realizar uma crítica racial à forma como o Direito do Trabalho

⁸⁴ Conceito utilizado em um dos trabalhos de Flávia Souza Máximo Pereira para extravasar que o trabalhador não é explorado somente na sua força laboral pelo capitalismo, mas sim em todo o seu ser, em sua existência completa na qual repassa diversos elementos subjetivos e objetivos em relação ao seu viver. “Afim, o trabalho, e tudo que ele provoca, ecoa pelo corpo”. Para compreender melhor, ler: PEREIRA, Flávia Souza Máximo. Trabalhadores(as) humanos(as) são muito mais do que “recursos”. In: FERRERAS, Isabelle *et al* (org.). O manifesto do trabalho: democratizar, desmercantilizar, remediar. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021. p. 107-114.

⁸⁵ Independente do contexto temporal ao que o autor se encontra quando escreveu a obra, sinto a necessidade de mencionar que associar o termo autismo como algo negativo, como o autor faz no trecho, deve ser demarcado aqui como uma escolha de palavras erradas e que não deveriam ser refeitas. No mais, o trecho foi escolhido pelo todo o contexto que ele representa sobre o assunto da opacidade.

acolhe os corpos negros, é necessário então que esse Direito enxergue nossos corpos opacos. Não se deve tratar essas personas como transparentes, esquecendo todas as suas trajetórias no espaço-tempo que as conduziram até a realidade do precarizado preto.

O esquecimento dos condenados faz parte integrante da verdadeira doença do Ocidente, uma doença comparável a um estado de amnésia que por sua vez leva ao homicídio, à destruição e à vontade epistêmica de poder – mantendo sempre uma boa consciência. A oposição à modernidade/racismo tem de saber lidar com esta amnésia e com a invisibilidade dos condenados. Para tal, é necessária uma visão histórica que combine espaço e tempo. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 83)

Proponho então que pensemos quem é considerado humano para o Direito do Trabalho e quem não é. Me utilizo aqui de uma pergunta feita por Juliana Araújo Lopes (2020) em seu texto intitulado “Quem pariu Améfrica?: trabalho doméstico, constitucionalismo e memória em pretuguês”, em que, analisando as relações de trabalho doméstico, a sua legislação, e a reforma trabalhista juntamente com a Constituição, a autora questiona: “Se a democracia é compatível com o trabalho escravizado, o que é, e para quem é, afinal, a democracia?” (LOPES, 2020, p. 92). A autora propõe como resposta que o discurso democrático, equalizador das diferenças, oculta o terror cotidiano das empregadas domésticas. Eu gostaria de expandir esse ocultamento do terror para além do contexto do trabalho doméstico. Todo trabalhador negro, em qualquer posição laboral que ocupe, não está inteiramente protegido pela legislação trabalhista. E isso ocorre, porque o sujeito epistêmico do Direito do Trabalho é anti-negro, apesar de se constituir na luta de classes. Luta de classes que adentra o âmbito epistêmico material e processual. Segundo Larissa Rosa Corrêa:

A Justiça do Trabalho se transformou em um terreno fértil para a construção de uma identidade da classe trabalhadora fomentada pela luta por direitos. A experiência no campo da lei possibilitava aos trabalhadores elaborar estratégias que lhes permitiam negociar com os patrões dentro dos limites do mundo legal. Enquanto os primeiros procuravam encontrar na legislação um espaço para garantir e reivindicar direitos, os empregadores tentavam encontrar qualquer brecha, ambiguidade ou contradição legal para impedir e, até mesmo, se esquivar dos deveres trabalhistas (CORRÊA, 2011, p. 216)

Contudo, a centralidade da negritude na classe trabalhadora no Brasil nunca se reverteu na centralidade ontológica da epistemologia do Direito do Trabalho. E isso também ocorre em âmbito internacional. Entre as convenções da OIT que se demonstram diretamente relacionadas com o debate “não-branco”, podemos citar como exemplo a Convenção nº. 111, que trata da discriminação em matéria de emprego e ocupação, que dispõe em seu art. 1º (OIT, 1958):

Art. 1 — 1. Para os fins da presente convenção o termo “discriminação” compreende:

a) toda distinção, exclusão ou preferência fundada na raça, cor, sexo, religião, opinião política, ascendência nacional ou origem social, que tenha por efeito destruir ou alterar a igualdade de oportunidade ou de tratamento em matéria de emprego ou profissão;

E a Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, que determina em seu art. 3º:

Art. 3 — 1. Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos (OIT, 1989)

Observa-se que pessoas negras também não são o sujeito epistêmico do Direito Internacional do Trabalho. O protagonismo negro não está nas Convenções e nas Declarações da OIT em que se menciona a universalidade de direitos trabalhistas, a exemplo da Declaração da Filadélfia⁸⁶. O protagonismo preto está no *locus* da violência e da periferia normativa. A ontologia negra não é o centro, é um efeito colateral do sujeito epistêmico internacional, que é o homem branco europeu.

De forma geral, essa é a posição que a negritude ocupa na epistemologia do Direito do Trabalho. A teoria branca e eurocêntrica do Direito do Trabalho, mesmo quando pensa em justiça social, em reparação, em anti-discriminação, não consegue alocar os corpos negros na ontologia jurídica de humanidade.

Uma ferramenta tão poderosa de modificação social como o Direito do Trabalho, mesmo com todas as suas contradições, representa resistência jurídica em face do capital. No entanto, o elemento raça ainda fica distante na dialética entre capital e trabalho na epistemologia jurídico-brasileira, inclusive na relação de emprego.

3.3 O (não) pressuposto fático-jurídico da personalidade para pessoas pretas

O Direito do Trabalho para além de um mero conjunto de normas produzidas e “asseguradas” pelo Estado, não deve ser observado como uma simples ferramenta para obtenção de férias vencidas, aviso-prévio ou FGTS. Tais direitos são essenciais, mas o Direito do Trabalho possui uma dimensão política de grande impacto, que deve ultrapassar a mera manutenção normativa do *status quo*. Trata-se aqui da possibilidade do Direito do Trabalho em devolver às mulheres negras e aos homens negros, inseridos dentro da lógica capitalista racial,

⁸⁶ Mesmo em seu art. 2º, “a”, quando menciona-se “raça”, a Declaração da Filadélfia equaliza as posições da negritude e da anti-negritude: “todos os seres humanos de qualquer raça, crença ou sexo, têm o direito de assegurar o bem-estar material e o desenvolvimento espiritual dentro da liberdade e da dignidade, da tranqüilidade econômica e com as mesmas possibilidades” (OIT, 1949).

a possibilidade de se tornarem humanos. Afinal, “[...] o Direito do Trabalho surge como expressão da busca da construção de uma racionalidade voltada a conferir oportunidades para que o ser humano trabalhador seja resgatado das máquinas e da lógica de coisificação.” (MAIOR, 2013, p. 6).

Por mais que o trabalho, no passado, assim como as prisões, tenha desempenhado um importante papel na violência e na punição dos corpos negros; e que, no presente, o trabalho ainda seja um instrumento de marginalização desses corpos, é impossível dentro do contexto capitalista que vivenciamos, ignorarmos o trabalho como potencializador de melhora de condições sociais para a negritude (DAVIS, 2003)⁸⁷. Exercer uma atividade laboral juridicamente protegida, dentro de diversos cenários e possibilidades, significa ser reconhecido em termos sociais e econômicos. Isso vale especialmente para a população negra, como já foi abordado aqui: o negro que não trabalha no Brasil é considerado um potencial criminoso.

Considerando esse contexto totalizante do capitalismo racial, o Direito do Trabalho brasileiro aloca a classe trabalhadora em duas categorias jurídicas principais: o *empregado* e aquele *não-empregado*.

O Direito do Trabalho brasileiro possui como objeto de proteção as relações de trabalho humano. As relações de trabalho *lato sensu* abarcam todas as espécies jurídicas de trabalho. Para Maurício Godinho Delgado, a relação de trabalho “[...] refere-se a todas as relações jurídicas caracterizadas por terem sua prestação essencial centrada em uma obrigação de fazer consubstanciada em labor humano.” (DELGADO, 2020, p. 309). Sob o gênero da relação de trabalho *lato sensu*, a relação de emprego apresenta-se como espécie, juntamente com o trabalho eventual, o trabalho autônomo, o trabalho avulso, cooperado, voluntário, entre outros (DELGADO, 2020)

A natureza contratual da relação de trabalho livre nos diz muito, se pensarmos no passado escravocrata brasileiro e na relação de “trabalho” baseada na violência pelo colonizador/senhor de corpos escravizados. Nesse período, essa relação se mantinha a partir do elo de violência, mas a partir do fim do período escravocrata, as relações começam a se basear em “contratos”, não mais podendo ser construídas apenas com base na exploração ilimitada (em teoria). A violência no trabalho foi então “legalizada”, para que fosse possível adequar as condições sob as quais eram tratados os corpos negros:

⁸⁷ De forma a compreender o impacto que as prisões geram na população negra e como o trabalho está relacionado em toda a construção das prisões e também da lógica que as mantêm, ler: DAVIS, Angela. **Are Prisons Obsolete?** New York: Seven Stories Press, 2003.

A forma de apropriação dos meios de produção definiria o tipo de contrato, então regulado por ordens tradicionais e legais, mas o padrão expropriatório manteve-se constante na passagem do trabalho escravo para o trabalho assalariado, sendo ainda, qualificado com a redução dos custos, o que também ajudou a viabilizar a Abolição da Escravatura no Brasil. Este último acontecimento só seria possível se o futuro trabalhador se mantivesse livre (ou impedido de acessar) dos meios de obtenção materiais e livre dos meios de produção; assim, todo o conjunto material continuaria sob o domínio do proprietário (público e privado). (LIBARDONI, 2015, p. 176)

A relação de emprego a tempo indeterminado é o *locus* protetivo do Direito do Trabalho, porque somente esta relação de trabalho específica impõe a aplicabilidade de todos os direitos sociais em sua integralidade. A relação de emprego a tempo indeterminado foi o modelo de trabalho hegemônico da revolução industrial europeia, impulsionando a expansão do capitalismo, que também foi subsidiado pela exploração das colônias. Nas palavras de Delgado:

O trabalho empregatício (enquanto trabalho livre, mas subordinado) constitui, hoje, a relação jurídica mais importante e frequente entre todas as relações de trabalho que se têm formado na sociedade capitalista. Essa generalidade socioeconômica do trabalho empregatício é, entretanto, como visto, um fenômeno sumamente recente: nos períodos anteriores ao século XIX predominava o trabalho não livre, sob a forma servil ou, anteriormente, escrava (DELGADO, 2020, p. 312)

Apesar desta relação jurídica bilateral não ser a relação de trabalho hegemônica no Brasil - nem no passado, nem no presente - a doutrina do Direito do Trabalho brasileiro a elegeu como seu objeto central, recepcionando os fundamentos eurocêntricos da modernidade, legitimando no país o modelo de sociabilidade centrado na subordinação da força do trabalho ao capital (PEREIRA; MURADAS, 2018).

Além disso, a doutrina majoritária juslaboral, ao perpetuar o pensamento eurocêntrico que estabelece esta pretensa diferença trans-histórica entre trabalho escravo, servil e trabalho livre-subordinado, tratou de esconder as sobreposições entre tais formas de trabalho que ocorreram no Brasil colônia e suas respectivas articulações com raça e gênero (PEREIRA; MURADAS, 2018). Do ponto de vista do pensamento moderno eurocêntrico, ainda enaltecido pelo Direito do Trabalho brasileiro, a escravidão, a servidão e a produção mercantil independente são concebidas como uma sucessão histórica prévia à mercantilização da força de trabalho, ou seja, são pré-capital (PEREIRA; MURADAS, 2018).

Entretanto, na América Latina, tais formas de controle do trabalho não emergiram em uma sequência histórica unilinear, pois nenhuma delas foi uma mera extensão de antigas formas pré-capitalistas, e, portanto, não foram ou são incompatíveis com o capital (PEREIRA, MURADAS, 2018). Na América Latina, a escravidão negra foi estabelecida como mercadoria para produzir para o mercado mundial, simultaneamente com a servidão indígena e a produção mercantil independente. Assim, todas essas formas de trabalho na América Latina não só

atuavam concomitantemente, mas também foram todas articuladas em torno do eixo do capital e do mercado mundial (PEREIRA, MURADAS, 2018).

Mesmo assim, a relação de emprego é apresentada pela epistemologia do Direito do Trabalho brasileira como a relação laboral dominante no país, símbolo da conquista da liberdade para toda a classe trabalhadora. Trabalho livre, mas paradoxalmente subordinado ao capital (LOPES, 2014).

Segundo Maurício Godinho Delgado (2020), para se reconhecer juridicamente o “trabalho livre, mas subordinado”, devem estar configurados faticamente cinco pressupostos básicos, positivados no art. 3º da CLT. Conforme o autor, esses pressupostos são observados na realidade fática dos ambientes onde é exercido o trabalho, e, posteriormente foram absorvidos pelo Direito para então se tornarem requisitos legais (DELGADO, 2020).

Os cinco pressupostos fático-jurídicos são: (i) ser pessoa física, requisito inerente à pessoa natural, considerando os princípios protetivos do Direito do Trabalho; (ii) não-eventualidade, que é o exercício da atividade de forma habitual, traduzindo a ideia de permanência, distante da atividade esporádica; (iii) onerosidade, que se manifesta no recebimento de uma prestação em troca da atividade laboral prestada (onerosidade objetiva) e na intenção em receber esta retribuição pelo trabalho (onerosidade subjetiva); (iv) subordinação, considerada o elemento principal da relação de emprego, por diferenciá-la do trabalho autônomo, que consiste no controle objetivo do modo de prestação laboral do empregado pelo empregador, em razão do exercício do poder diretivo derivado do contrato de trabalho; e, por fim, (v) a pessoalidade, que está ligada à noção de infungibilidade do trabalhador, ou seja, a relação de emprego considera as qualidades específicas da pessoa com que se está firmando esse vínculo (DELGADO, 2020).

Para Maurício Godinho Delgado (2020), a pessoalidade faz com que a relação de emprego seja de caráter personalíssimo, aproximando-se de uma relação infungível, impedindo que o empregador substitua de forma indeterminada o empregado. Vale notar que existem substituições previstas em lei, como no caso de uma empregada gestante ou o cumprimento das funções sindicais, mas essas não descaracterizam o pressuposto fático-jurídico da pessoalidade, segundo o autor (DELGADO, 2020). Delgado (2020) ainda reforça que o pressuposto fático-jurídico da pessoalidade na relação de emprego gera efeitos não somente na sua formação, mas também na extinção do vínculo empregatício, motivo pelo qual não se transmite a relação de emprego para os herdeiros, por exemplo.

Carlos Henrique Bezerra Leite (2021) reforça o caráter personalíssimo da relação de emprego devido à presença do pressuposto da pessoalidade. De mesmo entendimento segue

Alice Monteiro de Barros (2016) trata o pressuposto da pessoalidade como uma condição para a contratação empregatícia, pois o empregador escolhe determinado empregado em razão de sua pessoa específica, em razão de suas qualidades pessoais.

Segundo Amauri Mascaro Nascimento e Sonia Mascaro Nascimento (2014), a pessoalidade consiste na intransferibilidade do empregado em relação ao seu empregador. Os autores inserem a pessoalidade como pilar para pensar nos direitos de personalidade do trabalhador.

A pessoalidade é muito mais significativa que a patrimonialidade. Os direitos de personalidade do trabalhador refletem uma postura culturalista que valoriza a pessoa humana e que talvez não esteja compreendida como o principal escopo da expressão negócio jurídico. Todavia, se a expressão tiver um conteúdo contratual em que não só os aspectos patrimoniais, mas também os aspectos pessoais, estejam valorizados, então não será imprópria. (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 2014, p. 420-421)

Amauri Mascaro Nascimento e Sonia Mascaro Nascimento manifestam ainda que o pressuposto fático-jurídico da pessoalidade impõe a proteção da saúde e da segurança do trabalhador, que deve prevalecer sobre o capital (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 2014).⁸⁸

De antemão, ressalta-se a distância da dogmática jurídica dos manuais trabalhistas da realidade vivida pela classe trabalhadora brasileira. Dizer que a pessoalidade se sobrepõe à patrimonialidade na relação de emprego é ignorar que o Direito do Trabalho, como já mencionado, é construído a partir de uma lógica eurocêntrica capitalista-racista, na qual os efeitos da precariedade do trabalho recaem sempre primeiro na vida das pessoas negras.

A valorização do capital em face da pessoalidade do trabalhador também é reproduzida pela própria lei trabalhista, a exemplo do art. 223-G⁸⁹, parágrafo primeiro, da CLT, inserido

⁸⁸ Um adendo referente a essa construção da pessoalidade como pilar para construção dos direitos de personalidade do trabalhador. Os direitos de personalidade são aqueles que englobam os aspectos físicos e subjetivos do ser humano e das suas projeções em relação aos ambientes e relações que se exercem (LEITE, 2006). Do artigo 11º e seguintes, no Código Civil brasileiro (BRASIL, 2002), observamos as aplicações e legalidades que cercam esse conjunto de aspectos, dispondo sobre proteção física, psíquica e moral. Ao Direito do Trabalho, como explicado pela CLT em seu artigo 8º, se é aplicado o Direito Civil como subsidiário para que se obtenha a melhor decisão. A forma como se foi construída as relações trabalhistas, como elas se fundaram até se desenvolverem até chegar onde se encontra, “facilita” que os direitos de personalidade sejam violados, pensando que se trata de relações, dentro de uma proteção legal, ainda de extração e violência. Estamos falando, como já mencionado, de um tipo de desenvolvimento específico de hierarquia, controle e desenvolvimento de capital que torna o empregado mais vulnerável e ainda mais vulnerável se for um trabalhador preto. Por mais que não seja o núcleo de análise aqui proposto, reitera-se que não só o pressuposto da pessoalidade não recai sobre corpos negros, mas também suas proteções referentes aos seus direitos de personalidade dentro de relações trabalhistas são sucateados.

⁸⁹ Art. 223-G“§ 1º Se julgar procedente o pedido, o juízo fixará a indenização a ser paga, a cada um dos ofendidos, em um dos seguintes parâmetros, vedada a acumulação (Incluído pela Lei nº 13.467, de 2017):

I - ofensa de natureza leve, até três vezes o último salário contratual do ofendido; (Incluído pela Lei nº 13.467, de 2017)

II - ofensa de natureza média, até cinco vezes o último salário contratual do ofendido; (Incluído pela Lei nº 13.467, de 2017)

III - ofensa de natureza grave, até vinte vezes o último salário contratual do ofendido; (Incluído pela Lei nº 13.467,

pela Lei 13.467/17 (Reforma Trabalhista), em que há a mercantilização literal dos corpos dos trabalhadores, na medida em que a indenização do dano extrapatrimonial sofrido é vinculada ao valor salário contratual do ofendido, em flagrante violação da Constituição, o que ensejou a ADI 6.082⁹⁰.

Na jurisprudência trabalhista⁹¹, destaco alguns trechos para a conceituação do pressuposto fático-jurídico da pessoalidade. Em demanda discutida no Tribunal Regional do Trabalho (TRT) da 3ª Região, em sede de recurso ordinário, de relatoria da desembargadora Cristiana M. Valadares Fenelon, definiu-se da seguinte forma a pessoalidade:

RELAÇÃO DE EMPREGO. PESSOALIDADE. Não afasta a pessoalidade própria da relação de emprego a circunstância da empresa tolerar ausências, indicando pessoa da equipe para substituir a empregada faltosa. E assim é porque não cabia à trabalhadora eleger profissional de sua escolha para substituí-la, ficando a cargo da ré designar outro integrante da equipe para fazê-lo. Trata-se, portanto, de substituição entre colegas, circunstância que não descaracteriza a pessoalidade. **O caráter personalíssimo da relação de emprego não deriva da infungibilidade da prestação de serviços e, sim, do fato de o empregado colocar à disposição do empregador sua energia psicofísica.** Dentro da organização empresarial existem funções que exigem qualificações relativamente homogêneas de modo a permitir a substituição de um trabalhador por outro. Por isso mesmo o caráter intuitu personae da prestação de serviços admite temporárias ou particulares exceções nas hipóteses de interrupção ou suspensão do contrato. (BRASIL, 2017, grifo autoral)

Observa-se que apesar de se relacionar com a infungibilidade, a pessoalidade não se confunde com ela, pois há espaço para substituições legais de caráter temporário na relação de emprego. Ao definir o pressuposto fático-jurídico da pessoalidade, destaca-se que o elemento central é a disponibilização da energia corpórea e subjetiva do empregado para o empregador.

de 2017)

IV - ofensa de natureza gravíssima, até cinquenta vezes o último salário contratual do ofendido; (Incluído pela Lei nº 13.467, de 2017) (BRASIL, 2017).

⁹⁰ A ADI 6.082 aguarda devolução do pedido de vista do Ministro Marques Nunes. Segue a decisão do voto do relator, Ministro Gilmar Mendes, publicada em 27 de outubro de 2021. “Decisão: Após o voto do Ministro Gilmar Mendes (Relator), que conhecia das ADI 6.050, 6.069 e 6.082 e julgava parcialmente procedentes os pedidos formulados, para conferir interpretação conforme a Constituição, de modo a estabelecer que: 1) As redações conferidas aos art. 223-A e 223-B, da CLT (titulares dependentes), não excluem o direito à reparação por dano moral indireto ou dano em ricochete no âmbito das relações de trabalho⁹⁰, a ser apreciado nos termos da legislação civil; 2) Os critérios de quantificação de reparação por dano extrapatrimonial previstos no art. 223-G, caput e § 1º, da CLT deverão ser observados pelo julgador como critérios orientativos de fundamentação da decisão judicial. É constitucional, porém, o arbitramento judicial do dano em valores superiores aos limites máximos dispostos nos incisos I a IV do § 1º do art. 223-G, quando consideradas as circunstâncias do caso concreto e os princípios da razoabilidade, da proporcionalidade e da igualdade, pediu vista dos autos o Ministro Nunes Marques” (BRASIL, 2021)

⁹¹ A pesquisa jurisprudencial foi feita utilizando o sistema de busca do projeto Jusbrasil, pela possibilidade de observação de resultados em vários Tribunais Regionais do Trabalho e também ao Tribunal Superior do Trabalho simultaneamente. Foi utilizado como termo para busca a palavra “pessoalidade” e foi priorizado os resultados mais relevantes e que fossem de regiões e produtores diversos.

Em outra demanda, discutida pelo Tribunal Superior do Trabalho (TST), em sede de agravo de instrumento em recurso de revista, tendo como relatora a Ministra Delaíde Mirante Arendes, estabelece-se:

Conforme já explicitado na decisão monocrática, conquanto o reclamante pudesse ser substituído por outra pessoa, isso **ocorria com a permissão da ré**, de maneira que não há efetivamente a descaracterização do requisito da pessoalidade, que se faz presente, mormente considerando a função de vigilante desempenhada pelo autor, que exige maior confiança, conforme nos ensina a doutrina abalizada, sendo esse igualmente o posicionamento da jurisprudência acerca da matéria. (BRASIL, 2019, grifo autoral)

Aqui destaco o elemento de “controle” do empregador diante do empregado, para que seja configurado o pressuposto fático-jurídico da pessoalidade, bem como a característica personalíssima da fidúcia.

Em resumo, coloco como exemplos finais, para demonstrar a construção conceitual da pessoalidade, a demanda discutida no TRT da 11ª região, em sede de recurso ordinário, tendo como relatora a desembargadora Márcia Nunes da Silva Bessa:

RECURSO ORDINÁRIO DO RECLAMANTE. RECONHECIMENTO DE VÍNCULO. AUSÊNCIA DE SUBORDINAÇÃO E DE PESSOALIDADE. A subordinação consiste em acatar ordens e realizar o serviço designado independentemente de sua vontade. Já a pessoalidade se traduz na execução dos serviços por certa e determinada pessoa que não pode ser substituída por outra - é a pessoa física. Se ao trabalhador é possível realizar o serviço de acordo com sua própria vontade, fazendo-se substituir quando bem lhe aprouvesse, é evidente que não persiste a subordinação jurídica alegada, nem a pessoalidade, motivo pelo qual não se reconhece o vínculo de emprego. Recurso conhecido e não provido. (BRASIL, 2017a)

Seguida pela demanda discutida no TST, em sede de recurso de revista, tendo como relator Mauricio Godinho Delgado:

AGRAVO DE INSTRUMENTO. RECURSO DE REVISTA. VÍNCULO EMPREGATÍCIO. SUBORDINAÇÃO E PESSOALIDADE. PRESENÇA. Demonstrado no agravo de instrumento que o recurso de revista preenchia os requisitos do art. 896 da CLT, quanto ao tema relativo ao vínculo de emprego, ante a constatação de ofensa, em tese, ao art. 3º da CLT. Agravo de instrumento provido. RECURSO DE REVISTA. VÍNCULO EMPREGATÍCIO. SUBORDINAÇÃO E PESSOALIDADE. PRESENÇA. A constatação de faltas esporádicas ao serviço ao longo de comprovados oito anos de trabalho não tem o condão de afastar a habitualidade na prestação de serviços pela Reclamante. De outro lado, apenas substituições intermitentes e constantes poderiam descaracterizar a habitualidade e a pessoalidade necessárias à caracterização do vínculo de emprego, o que não é o caso dos autos, em que se configuraram apenas eventuais substituições consentidas da Reclamante. Recurso de revista conhecido e provido. (BRASIL, 2016)

Essa exposição de conceituações demonstra que, para o Direito do Trabalho brasileiro, que o pressuposto fático-jurídico da pessoalidade vincula a noção de empregado à ontologia daquele que trabalha livremente, de forma subordinada. A atividade laboral específica derivada da existência desse empregado é o que faz com que a sua descartabilidade seja, em teoria,

impedida. A pessoalidade, portanto, representa a qualidade daqueles que não podem ser substituídos por longos períodos de tempo por outros seres humanos. Logo, a relação de emprego é uma relação jurídica *intuitu personae* em relação ao empregado.

O Direito do Trabalho brasileiro acredita que o empregado é dotado de pessoalidade, porque o seu trabalho compreende qualidades específicas, ligadas a uma subjetividade particular. Subjetividade que contém inteligência, sentimentos, espírito e liberdade: que contém vida humana (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). A relação de emprego, assim, é trabalho humano, porque é livre, mesmo com os todos os limites da autonomia da vontade, em um sistema capitalista totalizante (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). Afinal, é o trabalho, conforme Marx (2013), que define a ontologia e a sociabilidade humana. E é o trabalho capitalista, também conforme Marx (2013), que limita a potencialidade e a especificidade deste ser social (CORRAIDE; PEREIRA, 2021)

“Mas de qual ontologia humana estamos falando? (...) Como a pessoalidade pode ser tratada de forma homogênea? Como a especificidade do labor prestado, intrínseca à subjetividade de cada empregado, de cada ser humano, pode ser concebida de forma etérea?” (CORRAIDE; PEREIRA, 2021, p. 14)

Para entender o funcionamento do pressuposto fático-jurídico da pessoalidade dentro de uma relação laboral que envolva o corpo de uma mulher negra ou homem negro, deve-se considerar que corpos pretos são lidos ontologicamente como mortos no espectro da colonialidade, e, portanto, a comodificação do ser não é dissociada da atividade laboral praticada.

Quando falamos da mercantilização de corpos veiculada pela relação de emprego no capitalismo, estamos falando da mercantilização do labor inseparável deste corpo, legitimada pelo Direito (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). Do valor de troca e do valor de uso⁹² do trabalho prestado por este corpo no capitalismo, que tem lastro jurídico no contrato de trabalho (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). Contudo, para pessoas negras, como nos ensina o afropessimismo, a condição da materialidade da carne prevalece sobre a condição de corpo humano (CORRAIDE; PEREIRA, 2021).

⁹² Marx afirma que os valores de uso “constituem o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social dessa riqueza”. (...) As qualidades naturais destas [mercadorias] só são tomadas em consideração, na medida em que lhes conferem uma utilidade que as torna valores de uso. Mas, por outro lado, é evidente que na troca se faz abstração do valor de uso das mercadorias, sendo a relação de troca caracterizada precisamente por essa abstração (...). Como valores de uso, as mercadorias são, sobretudo, de qualidade diferente; como valores de troca só podem ser de quantidade diferente e não contém, portanto, um só átomo de valor de uso”. (MARX, 2013, p. 160).

Nesse sentido, não importa a especificidade do trabalho concreto prestado por pessoas negras para atribuir qualidades específicas à mercadoria. O trabalho preto, possui todas as suas particularidades suprimidas, sendo reduzido somente ao trabalho abstrato que é equalizado no valor de troca “[...]um dispêndio de força de trabalho independentemente da forma particular que revestiu o dispêndio dessa força” (MARX, 2013, p. 161).

Não estamos falando somente da mercantilização do labor: estamos falando da comodificação do ser. Um ser que só tem valor de troca e não de uso. Não importa a especificidade do trabalho concreto prestado por pessoas negras para atribuir qualidades específicas à mercadoria. O trabalho preto, em instituições brancas, tem todas as suas particularidades suprimidas, sendo reduzido somente ao trabalho abstrato que é equalizado no valor de troca [...] (CORRAIDE; PEREIRA, 2021, p. 15)

Desse modo, entende-se que a personalidade é tratada de forma homogênea pelo Direito do Trabalho brasileiro, porque ela foi ontologicamente definida na modernidade *por e para* um único conceito de humanidade (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). Um conceito eurocêntrico e branco, criado na colonização das Américas, que, ao impor a categoria geopolítica de raça fenotípica, inseriu a dialética de desumanização do negro para consolidar a branquitude como protagonista da relação de emprego, mantendo a divisão racial do trabalho (CORRAIDE; PEREIRA, 2021).

Essa personalidade jurídica, que se apresenta como neutra, na realidade, advém de resquícios coloniais racistas, que também se reproduzem no Direito do Trabalho. A colonialidade do poder mantém o Direito do Trabalho preso a uma compreensão ainda eurocêntrica e branca de possibilidades de existência, de humanidade e, portanto, de trabalho protegido no *locus* da relação de emprego a tempo indeterminado.

Dentro de uma lógica capitalista/colonial, a personalidade torna-se um pressuposto-fático jurídico inalcançável pelas pessoas negras, pois ontologicamente, o seu trabalho não detém qualidade específica, sua corporeidade não é humana, e, assim, o resultado é que a descartabilidade e a fungibilidade ainda é o *modus operandi* para corpos negros, mesmo sob o paradigma juslaboral do trabalho livre/subordinado.

Não é possível falar de personalidade para o trabalhador negro, a partir de definições epistêmicas que repetem a lógica de extração colonial do passado. A fungibilidade e a descartabilidade, características intrínsecas do corpo negro no espectro da colonialidade, como nos informam os afropessimistas, impedem que qualquer atividade exercida pelo trabalhador negro seja de fato inserida em um contexto em que haja o atributo da personalidade e, portanto, inserida no paradigma jurídico protetivo da relação de emprego a tempo indeterminado.

“Não é por acaso que o lugar de sujeição privilegiado no capitalismo contemporâneo — a relação de emprego protegido — é majoritariamente ocupado por brancos” (CORRAIDE; PEREIRA, 2021, p. 22). Conforme dados do (IBGE, 2015), e enquanto 34,5% dos brancos estão em ocupações com carteira assinada, apenas 25,6% dos negros estão na mesma situação. De forma semelhante, 5,9% dos brancos são empregadores, apenas 2,3% dos negros o são. No outro extremo, 22,4% de negros concentrados em atividades sem carteira assinada e apenas 16,2% dos brancos em mesma posição (IBGE, 2015).

Segundo o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE), a relação de emprego é majoritariamente ocupada por homens brancos, seguido por mulheres brancas. Dos 8 milhões de pessoas que perderam o emprego entre o 1º e o 2º trimestre de 2020, 6,3 milhões eram negros e negras, o equivalente a 71% do total. Entre o 4º trimestre de 2019 e o 2º de 2020, cerca de 72% ou 8,1 milhões de negros e negras estavam em situação vulnerável no país (DIEESE, 2020). Ressalte-se ainda que a cada cinco trabalhadores resgatados em situação análoga à escravidão entre 2016 e 2018, quatro são negros (PENHA, 2019).

Por outro lado, observe que a informalidade é negra. Conforme dados do IBGE de 2020, a informalidade supera 50% em 11 estados e em todo o país soma mais de 38 milhões de trabalhadores. De acordo com os mesmos dados, a população negra (47,4%) é a mais presente em ocupações informais em todas as unidades da Federação (IBGE, 2020). Os países que possuem os maiores índices de informalidade não estão na Europa e possuem corpos que estão fora do espectro da branquitude. Conforme dados da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 2020, antes da pandemia, 90% dos trabalhadores e das trabalhadoras na Índia eram informais.

O que a informalidade tem a ver com a pessoalidade? O trabalho informal é aquele mais descartável, acumulável e fungível no panorama do capitalismo contemporâneo (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). Na concepção dicotômica — e limitada — da dogmática jurídica trabalhista, o trabalho informal é a contraface da relação de emprego protegido (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). Observamos, portanto, uma conexão entre *branquitude-pessoalidade-emprego* que se opõe à *negritude-desumanização-informalidade*. Há um desvalor jurídico da subjetividade e humanidade daqueles e daquelas que são maioria no mundo do trabalho, mesmo gerando mais valor para o capital, porque estes corpos não perpassam pela branquitude (CORRAIDE; PEREIRA, 2021).

Ressaltamos, contudo, que a mera absorção dos trabalhadores negros na relação de emprego, apesar de importante, não é suficiente para o desprendimento da condição de anti-

humanidade atribuída à existência negra (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). Por exemplo, no Brasil, em média, o rendimento de uma pessoa negra que ocupa uma relação de emprego está mais próximo do rendimento de uma pessoa branca na informalidade (IBGE, 2020). Logo, o Direito do Trabalho não deve se restringir somente ao raciocínio dual do formal/informal, mas questionar em qual paradigma ontológico de humanidade está situado seu conceito de sujeito de direitos (CORRAIDE; PEREIRA, 2021).

[...] é impossível para qualquer negro tornar-se livre em um mundo ontologicamente anti-negro. Isso nos mostra que toda a reificação do negro em propriedade do branco não se limita a questões jurídicas de restrição de liberdade ou ao terror sistemático físico, sexual e mental da escravização, vedado pela fábula ocidental dos direitos humanos. A escravidão ainda está presente na medida em que significa a exclusão do ser negro da ontologia jurídica-humanista. A condição do negro como propriedade do branco permanece, o que impede que esse seja considerado pessoa, que seja livre, que tenha personalidade e ocupe uma relação de emprego. (CORRAIDE; PEREIRA, p. 18, 2021)

A personalidade é racializada. A personalidade na relação de emprego é um atributo exclusivo da branquitude. Que é humana. Que é viva (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). E, em um contexto capitalista racial e colonial, ser negro é nascer ontologicamente morto (CORRAIDE; PEREIRA, 2021). Juridicamente, o sujeito negro não é mais escravizado, mas a relação formativa colonial de violência ontológica que construiu a anti-humanidade negra permaneceu, sustentada por instituições brancas que são fruto da modernidade eurocêntrica, como a relação de emprego e os tribunais trabalhistas, como veremos a seguir.

3.4 Dos resquícios da anti-humanidade do passado no Direito do Trabalho do presente

Eu não descendo de escravos, descendo de reis que foram escravizados
(Futuro/No meio do caminho, Rashid, 2016)

Neste último tópico do presente, gostaria de apresentar alguns exemplos do judiciário brasileiro para demonstrar como a realidade fática aborda as existências dos trabalhadores negros. Para o recolhimento dessas informações, utilizei a própria plataforma de busca jurisprudencial disponibilizada pelo TST, utilizando como palavra-chave o termo “negro” e sua variação de número e gênero. Também utilizei na busca termos extremamente pejorativos, que são normalmente utilizados contra corpos negros no Brasil, como “macaco”. Fiz também um recorte temporal, observando os resultados mais recentes, a partir do ano de 2018, para abarcar a realidade processual após a Reforma Trabalhista (Lei n. 13.467/17), que tornou o acesso à

justiça mais dificultoso para todos os trabalhadores e trabalhadoras, mas, principalmente para aqueles negros e negras.

As decisões que serão demonstradas aqui, de forma geral, se resumem a apontar a violação do direito à personalidade que esses trabalhadores sofreram, e em reconhecer a responsabilidade para indenização por danos morais. Essas narrativas apenas demonstram o desvalor da desumanização negra no Direito do Trabalho. Como já mencionamos, mesmo quando há a absorção dos trabalhadores negros na relação de emprego, isso não é suficiente para o desprendimento da condição de anti-humanidade atribuída à existência negra, o que leva a atos discriminatórios que reduzem empregados negros a uma vivência animalésca.

Além disso, o valor do direito à personalidade humana do empregado negro é irrisório, quando observamos o montante arbitrado *intuitu personae* pelos tribunais trabalhistas na indenização dos danos morais⁹³. Por fim, a própria ideia de que uma quantia monetária pífia irá reparar a violência ontológica sofrida pelo trabalhador negro, reforça o cenário descrito pelo afropessimismo de mercantilização do ser, legitimando juridicamente a fungibilidade e sua acumulação de corpos pretos no sistema capitalista racial colonial.

Trago primeiramente o acórdão referente ao agravo de instrumento em recurso de revista no processo nº 901-65.2016.5.09.0863, do ministro relator Alexandre de Souza Agra Belmonte, que abarca o tratamento discriminatório de um empregado preto no ambiente laboral:

No caso, o Reclamante disse, na petição inicial, que "foi destrutado pelo preposto da ré, que o desrespeitou, falando sempre que o autor era um "macaco", fazendo alusão a eventuais erros do autor (pois falava que fazia "macaquices"), sendo "desprovido de inteligência"" (ID d2d6f9e - Pág. 6). O Reclamante, em audiência, reafirmou o disposto na petição inicial, afirmando que "o subencarregado MATEUS e o encarregado IVAN viviam chamando o depoente de "macaco", "burro", bem como "que não tinha inteligência", sendo que assim se comportavam em relação a vários empregados da ré" (ID 954cc68 - Pág. 2). Não obstante não haja menção ao encarregado Ivan na petição inicial, os fatos narrados em relação ao subencarregado Mateus foram os mesmos declinados na exordial, não havendo, portanto, versões conflitantes. Como a Reclamada é confessa ficta, comprovado que o Reclamante foi xingado de "macaco", "burro" e pessoa "que não tinha inteligência". (BRASIL, 2019b)

⁹³ Como exemplo podemos mencionar um caso de violência racial no ambiente de trabalho no Rio Grande do Sul onde a juíza da 1ª vara do trabalho de Erechim, Deise Anne Longo, fixou o valor de R\$3841,00. Tal valor foi então aumentado pela 2ª Turma do Tribunal Regional do Trabalho da 4ª Região para o valor de R\$20000,00, o que ainda pode nos fazer questionar se ainda assim é um valor adequado. Para entender melhor, ler: CASAGRANDE, Cássio. Racismo no trabalho: nos EUA custa u\$ 1 milhão; no brasil, u\$ 4 mil. **Jota**. [S.L.], 09 ago. 2021. Disponível em: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/colunas/o-mundo-fora-dos-autos/racismo-no-trabalho-nos-eua-custa-u-1-milhao-no-brasil-u-4-mil-09082021>. Acesso em: 14 maio 2022.

Nota-se que, além da desumanização do empregado negro, representado por essa relação animalésca ante o xingamento de macaco, o trabalhador é visto como aquele “menos inteligente”, com menos valor, retornando assim a narrativa afropessimista de descarte.

Em outro acórdão, também proferido pela terceira turma, em razão de agravo de instrumento no processo nº 1000201-44.2016.5.02.0709, de relatoria também do ministro Alexandre de Souza Agra Belmonte, em que são discutidas questões sobre a jornada de trabalho de uma empregada negra, em determinado trecho é revelado também como era a relação da empregada com os outros empregados e empregadores:

A prova testemunhal produzida nos autos corroborou as alegações iniciais, considerando que a testemunha trazida pela autora, afirmou em seu depoimento (id nº 1df60a1-pág 2) que já presenciou a reclamante **sendo xingada de neguinha, sua macaca que não faz as coisas direito, peso morto, panga, cachorro morto que não chuta mais, sendo** discriminada sempre em razão de sua cor; que os próprios clientes destrataavam a reclamante, e os gerentes nada faziam. (BRASIL, 2021, grifo autoral)

No caso em tela específico, além da performance anti-negra diante do corpo da empregada em questão, é perceptível a descartabilidade e essa aplicação do corpo fungível quando é repetido que a empregada “não faz as coisas direito” ou que é “peso morto”. Se além então a noção de que é utilizado a força desse corpo negro em questão quando útil, quando se existe a noção de que essa atividade se mantém benéfica e. quando isso não mais ocorre, tal ferramenta se transforma no “cachorro morto”, poderia ser então também reafirmada a figura do zumbi.

É interessante notar que é dito que os clientes/público utilizadores do serviço mimetizavam comportamentos discriminatórios, reforçando o processo de anti-humanidade atribuído à existência da mulher negra que exercia a atividade laboral. Nesse ciclo da economia capitalista libidinal, o proprietário daquele corpo pode tratar e violentar sua posse e qualquer pessoa branca pode usar aquele receptáculo vazio de humanidade para depositar seus impulsos, desejos e abjeções.

Já no processo nº 41-49.2017.5.09.0016, em decisão proferida em razão de recurso de revista, pelo ministro relator Hugo Carlos Scheuermann, em caso que se tratava de uma empregada negra que exercia atividade em uma clínica médica, é possível observar o seguinte trecho:

A reclamante foi assediada diversas vezes pelo médico ginecologista Rogério de Oliveira Carvalho, o qual atendia na clínica onde a trabalhadora prestava serviços. Ele sempre se oferecia para fazer exames ginecológicos gratuitos na reclamante, tentava encostar em seus seios e falava, com frequência e na frente dos clientes, que a empregada era 'gostosa', que 'deveria ser a Globeleza para ficar peladinha' e que 'se

estivéssemos na época da escravidão, ela seria a mucama que dormiria com o patrão. A autora reclamou diversas vezes para o dono da empresa sobre tais atitudes, porém atitude alguma foi tomada por meses. Inclusive, muitas vezes o médico dizia tais coisas na frente dos próprios clientes da empresa, os quais reclamavam para a gerência e se recusavam a ser atendidos pelo médico. Somente quando a autora gravou um vídeo no qual era mostrada uma das ofensas e mostrou ao dono é que o médico foi afastado da clínica. (BRASIL, 2020)

Esse relato específico carrega consigo, como mecanismo de desumanização da ontologia negra, o pilar da objetificação libidinosa descrita pelo afropessimismo, que articula interseccionalmente gênero, raça e classe, resultante da colonialidade de gênero (LUGONES, 2014). O recorte da economia libidinosa é verificado, como exposto por Saidyia Hartman (1997), pela relação entre os corpos escravizados negros e a posse dos senhores escravocratas brancos, em que se estabelece o prazer sádico branco em sexualizar os corpos dessas mulheres pretas, em uma espécie de racismo recreativo sexual.

Pelos exemplos supracitados, observa-se que a soma da construção colonial e afropessimista dentro do Direito do Trabalho, transforma o pressuposto fático-jurídico da personalidade em um elemento relacionado à humanidade branca, que não inclui a ontologia dos corpos negros. Mesmo quando tais trabalhadores negros e negras superam este obstáculo epistêmico, forjado na branquitude eurocêntrica, e ocupam uma relação de emprego, a anti-humanidade permanece, manifestada em atos discriminatórios de menorização intelectual, na animalização, na sexualização, ignorando a existência da personalidade, que não prevalece sequer na interpelação do trabalhador pelo seu próprio nome. Ele se torna mais um preto. E, portanto, acumulável, fungível e descartável.

O fundamento da relação empregatícia *intuitu personae*, na qual o pressuposto fático-jurídico da personalidade impede o descarte do trabalhador pois o enxerga como humano e não apenas como ferramenta da atividade laboral, é somente aplicado para corpos anti-negros. Para aqueles em que é mantida a realidade do corpo metal, do zumbi, onde no ambiente empregatício se é o “macaco” ou a “preta fedorenta”, e tantas outras atrocidades devido aos marcadores sociais coloniais apresentados por esses empregados, a ontologia permanece anti-humana. Ser a figura que não merece nenhum tipo de proteção é o *modus operandi* do funcionamento do Direito do Trabalho brasileiro para a negritude: ocupa-se o *locus* da não-existência.

Não se tratam apenas de ofensas, não se tratam apenas de situações vexatórias que serão solucionadas mediante o instituto jurídico de indenização de reparação de dano extrapatrimonial. O ser negro nunca foi valorado como humano no período escravocrata e também não é considerado humano no presente, no suposto período do trabalho juridicamente

livre. A problemática jurídico-trabalhista é mais profunda: a reparação indenizatória por dano moral não altera quem é o sujeito epistêmico do Direito do Trabalho brasileiro.

De nada adianta uma reparação por dano moral ou uma inserção por meio de políticas afirmativas isoladas se não alterarmos a epistemologia do Direito do Trabalho brasileiro, pois só assim podemos cogitar devolver a vida humana aos corpos zumbis. Reflexões binárias-modernas sobre o trabalho formal e informal são importantes, mas não conseguem alcançar o cerne do problema jurídico aqui exposto. É urgente revisar a ontologia do sujeito epistêmico do Direito do Trabalho brasileiro, considerando como raça, gênero e geopolítica colonial estão intrínsecos na sua formação. As relações de desigualdade racial no âmbito laboral no Brasil existem necessariamente como resultados de operações do poder colonial, sustentadas por categorias jurídicas que naturalizam a violência epistêmica e ontológica de pessoas negras.

O pressuposto fático-jurídico da personalidade na relação de emprego representa muito mais do que somente “impedir” que trabalhadores sejam substituídos de forma duradoura. Representa um aspecto de humanidade vinculada à branquitude, uma relação ontológica de existência. É observado uma conexão inerente ao corpo anti-negro que exerce sua atividade laboral junto à ideia de núcleo protetivo do Direito do Trabalho brasileiro, sendo que, o oposto de todos esses direitos, é a realidade que o corpo negro absorve da conjuntura social do país.

Um dos casos que demonstram essa vivência social racista, atravessada pelo sistema jurídico brasileiro, foi o de Simone André Diniz, mulher negra, que, enquanto buscava uma vaga de emprego, se deparou com um anúncio para empregada doméstica. O anúncio explicitamente exigia que a empregada deveria ser uma pessoa branca. Simone então se dirigiu à Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e também à delegacia para relatar o caso de racismo. Quando o Ministério Público de São Paulo tomou ciência do caso, opinou pelo seu arquivamento, pois não seria possível averiguação da configuração crime de racismo nessa situação e que não haveria qualquer material que desse base para o oferecimento de denúncia. O juiz seguiu o entendimento do Ministério Público e arquivou o caso. Insatisfeita, Simone procurou organizações não-governamentais (ONGs) e outras instituições jurídicas independentes. O caso culminou na apresentação de uma denúncia perante a Comissão Interamericana de Direitos Humanos. O Brasil em 2006 foi condenado por não punir ou investigar o ato racista: foi a primeira vez que um país do continente foi responsabilizado por esse tipo de crime (ARANTES, 2007).

Em entrevista discutindo toda a situação ocorrida, Simone André Diniz, quando questionada em por que decidiu denunciar o caso, respondeu: “Ocorrem muitos casos de racismo, e as pessoas deixam para lá. **Será que só o branco pode trabalhar?** O negro tem de

catar papelão na rua? Tem de catar latinha na rua? **Mas ter um trabalho digno o negro não pode?**” (PENTEADO, 2006, grifo autoral).

“Será que só o branco pode trabalhar?” é uma pergunta interessante para que seja compreendido o alcance do Direito do Trabalho ao corpo negro. Simone e todos nós compreendemos que não é somente o branco que pode trabalhar. Compreendemos também que o exercício de catar latinhas ou papelão na rua são também tipos de trabalhos. O que Simone demonstra com sua fala é a compreensão que existem diversas atividades e condições de trabalho que corpos anti-negros nunca precisaram se aproximar. E, mesmo quando o fazem, toda a estrutura social irá absorver a situação de uma forma diferente, simplesmente pelo fato de que aquela posição de catador de latinha, ou de papelão, ou qualquer dessas atividades consideradas subalternas, estão cravadas no imaginário social como atividades exclusivas para os corpos negros. Simone, quando questiona se somente o branco pode trabalhar, questiona um *locus* empregatício específico. Ela fala de uma condição empregatícia específica que permite o alcance de todos os direitos disponíveis, em um ambiente em que o trabalhador seja reconhecido como humano, diferentemente do que aconteceu com si própria.

Cito um outro exemplo para refletirmos sobre a forma como o capitalismo colonial enxerga o corpo negro no trabalho. No dia 14 de julho de 2021, a modelo, vendedora e designer de interiores Kahtlen Romeu, mulher negra, grávida, foi atingida por um disparo de fuzil durante operação policial no Rio de Janeiro (OLLIVEIRA, 2021). Como se não bastasse o fato de mais um corpo negro ser eliminado de forma brutal no nosso país, a comoção causada pelo assassinato alavancou uma ideia promovida pela marca de roupas Farm. Kahtlen era empregada em uma das diversas lojas da marca e, devido à sua função, possuía um código para receber comissões por cada venda que fazia, que era também dividida com a empresa. Após a morte de Kahtlen, a loja anunciou em suas redes sociais que parte do lucro que fosse obtido com as vendas por meio do código de Kahtlen seria revertido em apoio à sua família. O ato de vendas gerou um imenso movimento contra a marca nas redes sociais. A empresa estaria lucrando com o código de trabalho de Kahtlen, mesmo estando ela morta. Depois de toda uma comoção negativa na mídia, a loja voltou atrás e decidiu encerrar a campanha (ESTEVÃO, 2021).

Para a Farm, a existência de Kathlen, desde quando estava viva, não importa, nunca importou e nunca irá importar, porque consiste em uma vida não-humana. Quando sua vida foi ceifada, a loja encontrou meios para que Kathlen continuasse a trabalhar, continuasse a gerar lucro. A analogia do zumbi, já apresentada aqui, se concretiza para demonstrar que o corpo negro é fungível e anti-humano, equivalente ao metal para extração capitalista, até mesmo depois de morto.

“[...] nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação [...]” (GONZÁLEZ, 1984, p. 225). Estar na lata de lixo seria provavelmente demarcado por muitos como um “exagero” ou como “irreal”, mas os exemplos e os casos judiciais mencionados demonstram o contrário.

E os dados também: durante o período que convivemos em estado de pandemia da COVID-19, dados informam que 250 homens negros morreram no país a cada 100 mil habitantes, sendo que esse número cai para 157 mortes a cada 100 mil habitantes quando estamos falando de homens brancos. Entre as mulheres, quando negras, alcançou-se o número de 140 mortes para cada 100 mil habitantes, enquanto para mulheres brancas foram 85 mortes para cada 100 mil habitantes. Esses dados foram extraídos de uma pesquisa feita pelo Instituto Polis, na cidade de São Paulo, entre as datas de 01 de março e 31 de julho de 2020 (PECHIM, 2020). O corpo negro na linha de frente do capital na pandemia. Os corpos negros estão em posições de trabalho mais precárias, pois são corpos vistos como descartáveis.

A chegada do colonizador trouxe consigo os aspectos de desumanização negra que são mantidos: seus resquícios estão vivos no Direito do Trabalho do presente. A anti-humanidade e o processo de acumulação extrema se repetem. O conceito de morte social trazido pelo afropessimismo é facilmente percebido em cada um dos casos expostos aqui, de forma que a narrativa de destruição ontológica negra é permanente.

É necessário, então, repensar formas de implodir o sistema capitalista racial colonial, ou ao menos, causando danos neste paradigma que mantém a condição ontológica anti-humana negra. Como resistir?

4 AO FUTURO

4.1 Afrocapitalismo no mundo do trabalho?

*Escravizaram meu povo por dinheiro;
Quero dinheiro pra não ser escravo.*
(Imortais e Fatais, Baco Exu do Blues, 2017)

Enquanto não conseguimos derrubar o sistema capitalista racial colonial por completo, quero pensar em possibilidades futuras para contornar os seus efeitos violentos, ou, pelo menos para diminuir a violência com qual este sistema-mundo atinge o corpo negro. Acredito que o diálogo com o afrocapitalismo (ou também africapitalismo) pode trazer perspectivas de supressão de dano à ontologia negra, e, conseqüentemente, trazer contribuições políticas e epistêmicas positivas para o Direito do Trabalho brasileiro.

Emmanuel Adegbite, Olabisi Daodu e Jacob Wood (2020, p. 420, tradução autoral) definem o afrocapitalismo como um modelo “[...] com base na busca do bem coletivo, onde objetivos altruístas/éticos, ao invés de maximização do lucro, são considerados imperativos. Conseqüentemente, o africapitalismo é um conceito linguístico emotivo, enquadrado em torno de uma estrutura de gestão ética.”⁹⁴

Espera-se que a ideia engendre as mudanças transformacionais desejadas na África. O conceito de africapitalismo é uma ideia de gestão emotiva, compartilhando princípios com a filosofia Ubuntu africana e o conceito de “valor compartilhado” de Michael Porter e Mark Kramer. A este respeito, o projeto do africapitalismo enfatiza o benefício coletivo - o bem comum - pelo qual se espera que o avanço do bem comum estimule o progresso dos negócios.⁹⁵ (ADEGBITE; DAODU; WOOD, 2020, p. 424, tradução autoral)

Parto aqui de uma leitura em que os países da diáspora negra, incluindo o Brasil, possuem características estruturais semelhantes, devido principalmente ao passado colonial e, conseqüentemente, por terem populações negras que sofreram das mesmas violências no âmbito do ser, conforme descrito pelo afropessimismo. O afrocapitalismo busca ressignificar estas experiências comuns da negritude, para que estas possam, de alguma forma, causar um impacto positivo em suas realidades.

⁹⁴ No original: “[...] based on the pursuance of the collective good, where altruistic/ethical goals, rather than profit maximization is considered imperative. Consequently, Africapitalism is an emotive linguistic concept, framed around an ethical management structure”.

⁹⁵ No original: “The idea is expected to engender the desired transformational changes of Africa. The Africapitalism concept is an emotive management idea, sharing principles with the African Ubuntu philosophy and the “shared-value” concept of Michael Porter and Mark Kramer. In this respect, the Africapitalism project emphasizes collective benefit – the common good – whereby the advancement of communal good is expected to stimulate business progress”.

Por meio do afrocapitalismo, há a possibilidade de desenvolver uma rede de apoio entre a negritude, em um trabalho conjunto em prol de uma melhor realidade para a existência preta, inclusive nas relações de trabalho. Por mais que seja impossível superar o foco do acúmulo de capital, penso em um afrocapitalismo onde as possibilidades são aplicadas de forma prática e localizada, e não em um movimento global que sirva somente ao lucro da branquitude.

No Brasil, Nina Silva, empreendedora e fundadora do Movimento Black Money, apresenta sua iniciativa como “[...] uma prática baseada na filosofia do pan-africanismo, com a proposta de deixar o capital financeiro, intelectual e social circulando **o maior tempo possível na comunidade negra.**” (SILVA, 2021, grifo autoral). Nina Silva propõe que a própria comunidade negra gere emprego e estimule o desenvolvimento econômico dos seus semelhantes.

Entretanto, não se pode acreditar que tudo que se encontra dentro da perspectiva do afrocapitalismo será um estado de puro deleite. Como já mencionado, o afrocapitalismo é um sistema que pensa ainda dentro de escopo capitalista e, portanto, não se propõe a ir além das estruturas que fomentam a luta de classes e a violência ontológica estrutural em face de pessoas negras:

Os africapitalistas também estão devotados à ideia improvável de que os amargos conflitos entre trabalho e capital no Ocidente podem ser substituídos no continente pelo capitalismo informado pelas solidaridades humanísticas de Ubuntu. Eles imaginam um mundo onde as empresas capitalistas criam valor econômico e social em comunidades que atendem por meio de acordos em que todos ganham. É também um mundo onde as grandes fundações têm a tarefa de transformação econômica e social de forma mais ampla, apesar da crescente evidência das falhas do modelo de filantropia de risco / filantropocapitalismo e da falta de trabalho, ambiental e histórico de governança corporativa das empresas que estão sendo citadas como bons exemplos de africapitalismo.⁹⁶ (OUMA, 2020, s/p, tradução autoral)

No texto “Myth and Irrationality of Black Capitalism”, o autor James Boggs (1970) inicia o primeiro parágrafo perguntando aos seus leitores qual o sistema eles acreditariam, não de maneira abstrata, mas de forma fática, como base de luta para mobilizar a comunidade negra. Ao mesmo tempo que James Boggs promove esse questionamento, o autor reforça a realidade

⁹⁶ No original: “Africapitalists also are ‘devoted to the unlikely idea that the bitter conflicts between labour and capital in the West can be replaced on the continent by capitalism informed by the humanistic solidarities of Ubuntu.’ They imagine a world where capitalist enterprises create economic and social value in the communities they serve through win-win arrangements. It is also a world where large foundations are tasked with economic and social transformation more broadly, despite the increasing evidence of the flaws of the venture philanthropy model/philanthrocipitalism, and the wanting labour, environmental and corporate governance track record of companies that are being cited as good examples of Africapitalism”.

do sistema capitalista diante da negritude. “O subdesenvolvimento negro é um produto do desenvolvimento capitalista.”⁹⁷ (BOGGS, 1970, p. 28, tradução autoral).

Para James Boggs (1970), em resposta aos processos de luta contra o capitalismo, a anti-negritude “conforta” o povo negro com o afrocapitalismo, para estabelecer um processo de pacificação diante do sistema racial-colonial. James Boggs explica que:

O capitalismo negro é um sonho e uma ilusão. Os negros não têm ninguém sob eles para explorar. Portanto, o capitalismo negro teria que explorar uma força de trabalho negra que já está na base da escada e não está disposta a mudar de um explorador para outro apenas porque ele é da mesma cor.⁹⁸ (BOGGS, 1970, p. 29, tradução autoral)

Earl Ofari Hutchinson (1993) ressalta que, por mais que uma conjuntura de movimentação coletiva possa ressoar no crescimento de empreendedores negros, e conseqüentemente, na abertura de vagas de empregos para corpos pretos, apenas essa movimentação de nicho não será capaz de modificar a realidade de sublocação socioeconômica da ontologia negra.

Da mesma forma, James Boggs (1970) deixa explícito que mesmo na perspectiva afrocapitalista de desenvolvimento coletivo, a exploração permanece, mas há troca de um explorador de atividade laboral anti-negro por um negro que explora trabalho negro.

O capitalismo por si só se trata de exploração e independente de quem efetua o modelo exploratório, e o corpo no qual recairá a violência e a precarização é sempre o corpo negro. Entretanto, se as margens das relações empregatícias já possuem a cor preta, não seria relevante enegrecer o círculo por inteiro?

O Direito do Trabalho se insere no paradoxo de ser um Direito capitalista e subalterno. O afrocapitalismo está situado neste mesmo paradoxo: é uma perspectiva negra dentro de um sistema anti-negro. Se ao mesmo tempo em que se fortalece um projeto de relações do capital, que violenta os corpos negros, se pensasse também sobre um Direito do Trabalho como um Direito afrocapitalista, isso transformaria a ontologia anti-humana negra para o jurídico?

Talvez um movimento afrocapitalista levado ao mundo fático, produzisse uma cadeia de empregos negros capazes de gerar uma diminuição da descartabilidade de corpos pretos, a partir do momento em que se aproxima de fato a posição jurídica do colonizador e do colonizado. Ao mesmo tempo, isso poderia ampliar a visão do Direito do Trabalho para além

⁹⁷ No original: “Black underdevelopment is a product of capitalist development”.

⁹⁸ No original: “Black capitalism is a dream and a delusion. Blacks have no one underneath them to exploit. So Black capitalism would have to exploit a Black labor force which is already at the bottom of the ladder and is in no mood to change from one exploiter to another just because he is of the same color”.

da relação negritude e precariedade, transformando a narrativa da negritude como trabalhador que se encontra à margem do aparato legal.

Enquanto nenhuma transformação epistêmica e, portanto, ontológica ocorrer no Direito do Trabalho, devemos compreender no espectro do processo capitalista, as melhores possibilidades de prosperidade de pessoas negras.

Mas o que esperar de um futuro ainda mais longínquo? Se o presente parece caminhar cada vez mais para o sucateamento das relações de trabalho, recaindo de forma mais brutal diante do trabalhador negro, o que o espaço-tempo no futuro reserva para aqueles que são vistos como descartáveis, pensando em outras possibilidades de metamorfoses mecânicas/eletrônicas/digitais?

4.2 Afrofuturismo: um exercício de previsão do amanhã para trabalhadores pretos

*Eu trago ideias pra adiar o fim do mundo
Quando aos olhos de Gaia nosso fim é necessário
E cês achando que eles não sabem disso
Por isso, mais do que nunca
Tão matando preto pra caralho
Já que robôs agora fazem serviço
O excesso de mão de obra vai ficando dispensável
E, mano, se for preciso, eles se escravizam entre si
Nesse jogo de resta um, a lealdade é descartável
(Vampiros Veganos, 2021, Thiago Elniño)*

Existe uma propensão a um discurso onde o futuro se demonstra positivo. Uma realidade de construção de possibilidades de mudanças. Um chamado de uma existência de alterações de toda uma conjuntura que não condiz com o que encontramos no presente em que vivemos.

É possível se deparar com a perpetuação de ideias em que os processos de automação industrial e o desenvolvimento tecnológico acelerado providenciará maior qualidade de vida e o alcance da plenitude de direitos para todas as existências humanas. No entanto, em uma visão diretamente oposta, na qual me apoio inteiramente, acredito que o futuro nos reserva é a perpetuação do desemprego em ascensão e do contínuo enriquecimento daqueles já detentores do capital (FRASE, 2020).

Contudo, além de um futuro tecnológico que envolve o trabalho capitalista predatório, é interessante deixar aqui outras reinterpretações que sejam propícias a manifestar uma mudança significativa na forma pela qual observamos as relações laborais. Penso aqui em uma realidade onde diminuimos drasticamente padrões de jornada que encontramos na atualidade, formada por 40 (e em constante ascensão) horas de trabalho por semana. Também penso em possibilidades da aplicação de renda básica universal, o que definitivamente transformaria a relação da sociedade com o trabalho e com a acumulação de capital.

Tais assuntos podem ser encontrados em pesquisas elaboradas por juristas, economistas e outros cientistas sociais, mas são apresentadas no cenário macropolítico como perspectivas utópicas, diante da normalização de uma sociedade de slogans como “trabalhe enquanto eles dormem”, em uma perspectiva de culpabilização da classe trabalhadora, principalmente a pobre e preta do nosso país, que justifica políticas de austeridade.

Todas essas discussões se encontram ainda em um campo de não reprodução/reprodução mínima, quando se trata do mundo fático. Dessa forma, nesse momento da pesquisa, faço uma mudança metodológica para analisar um novo contexto de leitura da realidade trabalhista diante do corpo negro.

Como já mencionado, me utilizarei aqui de uma perspectiva de fabulação crítica, como desenvolvida por Saidiya Hartman (1997). Soma-se também à análise jurídico-sociológica, vertente pela qual já venho desenvolvendo esta investigação, a análise do tipo jurídico-projetiva, por meio de uma linha de raciocínio indutivo, pois visio especular sobre o que o futuro reserva para os corpos negros no trabalho e no Direito do Trabalho (GUSTIN, DIAS, 2013).

Saidiya Hartman (1997) desenvolve o seu estudo de fabulação crítica aos estudos de literatura especulativa, ficção científica e, especificamente, aqui, o afrofuturismo. O afrofuturismo utiliza narrativas precursoras dos acontecimentos vivenciados pela negritude no passado, como apresentado no início desse trabalho, para que seja possível fomentar o que esperamos do futuro, e também para o que desejamos que ocorra.

Para Fanny Wendt Höjer (2020), a fabulação crítica desenvolvida por Saidiya Hartman é uma metodologia formada pela junção de uma leitura da teoria racial crítica, da literatura de ficção/especulativa e das pesquisas de “memória” e do passado. É um tipo de ferramenta para que seja possível desenvolver narrativas-outras, para fomentar possibilidades de existência negra, diante de um progresso tecnológico que consumirá toda a perspectiva da produção do trabalho e afetarà, conseqüentemente, a negritude. Trata-se, portanto, de uma metodologia que visa fabular realidades para aqueles que até então podem ser considerados infabuláveis:

[...] não é bem um trabalho normal de não-ficção, mas também não é ficção, eu me colocaria no gênero de “futurismo”. É uma tentativa de usar as ferramentas das Ciências Sociais em combinação com as ferramentas da ficção especulativa para explorar o espaço de possibilidades em que nossos futuros conflitos políticos vão se desenrolar – um tipo de “ficção científica social”. (FRASER, 2020, s/p)

Enquanto construo um aporte de ficção científica social, aponto para as ideias que fomentam a anti-negritude em uma leitura futurista do exercício do trabalho e do Direito,

demonstrando uma visão utópica que poderia se construir plural e inclusiva, mas que ainda repete as mediações condicionadas ao espaço-tempo do presente e do passado.

Em um dos raros trabalhos de ficção escrito por W.E.B Du Bois, o autor, no conto *The Comet*⁹⁹, apresenta uma narrativa que nos faz questionar: existe vida após o apocalipse? Enquanto Du Bois se utiliza da visão de um planeta Terra onde todas as pessoas estão mortas, em razão de um evento natural específico de grande proporção, me questiono se é mesmo necessário pensarmos sempre em proporções absurdas e grandiosas quando pensamos em apocalipse.

Quando uma pessoa preta morre alvejada, é um apocalipse. Quando se é excluído do ambiente por ser preto, é um apocalipse. Quando não se é possível acessar seus direitos básicos por ser como é, é um apocalipse. Essa construção de apocalipse constante se metaforiza no ensinamento de Angela Davis¹⁰⁰, que nos revela que quando uma mulher negra se movimenta, toda uma estrutura se move com ela. A ontologia dessas mulheres negras, desses corpos negros dissidentes, de corpos trans e de toda comunidade negra vivencia todos esses apocalipses diários, mas ao mesmo tempo luta para alterar a realidade.

Mesmo em ambientes e com grupos que se dizem progressistas e/ou aliados das discussões que a negritude carrega diante de suas lutas diárias, o que vemos diariamente é um discurso simplório em que eles

[...] são incapazes, ou não querem, de confrontar isso [a realidade anti-negra]. Eles estão debilitados por uma visão nostálgica de oposição. Eles defendem a privatização do livre mercado, se enredam em sonhos de excepcionalismo liberal patriótico e anseiam por um terreno comum com forças reacionárias onde não existem. Dizem-nos repetidamente que as instituições políticas precisam de reformas graduais e que o mercado livre precisa de apoio - talvez apenas uma mão amiga ocasional. Ou que a injustiça racial também - brutalidade policial, encarceramento em massa e segregação contra os negros - vai melhorar com o tempo. Mas não revisadas neste modo de oposição e esperança acrítica em andamento estão as suposições básicas sobre a imaginação política.¹⁰¹ (ZAMALIN, 2019, p. 143, tradução autoral)

⁹⁹ O conto pode ser encontrado no link: http://zacharyrawe.com/sem_6_the_comet_dubois.pdf; Para entender melhor como a obra dialoga com a visão da teoria racial crítica a qual Du Bois se apoia, ler: RABAKA, Reiland. W.E.B. DuBois's "The Comet" and Contributions to Critical Race Theory: an essay on black radical politics and anti-racist social ethics. *Ethnic Studies Review*, [S.L.], v. 29, n. 1, p. 22-48, 01 jan. 2006.

¹⁰⁰ Tal reflexão foi feita pela professora Angela Davis durante conferência que aconteceu na Universidade Federal da Bahia em 2017. Para compreender melhor sobre esse momento, ler: ALVES, Alê. Angela Davis: "Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela". *El País*, [S. l.], 27 jul. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html. Acesso em: 14 maio 2022.

¹⁰¹ No original: "[...] they are unable, or unwilling, to confront this. They are debilitated by a nostalgic vision of opposition. They defend free-market privatization, enmesh themselves in dreams of patriotic liberal exceptionalism, and pine for common ground with reactionary forces where none exists. We are repeatedly told those political institutions need gradual reforms and that the free market needs support— perhaps only the occasional helping hand. Or that racial injustice too— police brutality, massive incarceration, and segregation

O elemento tempo é um elemento importante das equações que proponho nesta pesquisa. O tempo aqui define as narrativas e as perspectivas de alcance da realidade ontológica do corpo negro, além de marcar os espaços nos quais é ditado como se visualiza o existir negro. A ideia de “melhorar com o tempo” parece cercar a anti-negritude, que se diz aliada, mas que faz pouco para reestruturar a pirâmide social que massacra corpos negros todos os dias.

Mas engana-se quem acredita que o tempo é apenas um elemento central de uma perspectiva sociopolítica e não jurídica. O tempo no Direito se desloca de forma própria, normalmente lenta e, como sempre, de forma a prejudicar a realidade daqueles que não coadunam com sua centralidade subjetiva epistêmica.

Para Logan Rae Gomez, “O tempo está enredado em questões de poder e controle, que nos chamam a reconhecer como os legados sociopolíticos e as práticas institucionais estão impregnados de anti-negritude.”¹⁰² (GOMEZ, 2021, p. 184, tradução autoral). Logan Rae Gomez continua seus estudos afirmando que a temporalidade — aqui podendo ser lida como a ideia de tempo, de forma geral — tanto passada, presente, quanto futura, baseada na construção de pensamento moderno, possui uma ideia única de avanço linear em um prospecto de esquecimento de toda a violência já cometida à ontologia negra (GOMEZ, 2021).

Ao mesmo tempo, a negritude é colocada no que a autora chama de estado de petrificação¹⁰³ em relação ao tempo. Devido a essa condição, o tempo avança — em uma ideia de progresso — para a anti-negritude, mas aloca o corpo negro na mesma condição de subverniência, violência e descarte que observamos desde o período colonial. Sobre a petrificação, a autora explica que, “Petrificação é prevalente em discursos e práticas que se seguem à morte de mulheres e meninas negras. Uma maneira de petrificar a ameaça de um corpo negro é mercantilizá-los — para tornar sua história e memória mutáveis e consumíveis para o público”¹⁰⁴ (GOMEZ, 2021, p. 187, tradução autoral).

O capital processa o tempo, seu deslocamento e sua própria presença em toda a historiografia da construção do ser negro, para que se estabeleça uma realidade, independente do *locus* espaço-temporal, em que o corpo negro seja um corpo descartável, morto-vivo.

A distância temporal construída entre momentos de violência racializada acaba beneficiando o capitalismo contemporâneo que sempre se desenvolve à custa dos

toward black people— will improve over time. But unrevised in this mode of opposition and uncritical hope in progress are the basic assumptions about political imagination”.

¹⁰² No original: “Time is enmeshed in issues of power and control that call us to acknowledge how sociopolitical legacies and institutional practices are steeped in anti-Blackness”.

¹⁰³ No original a autora utiliza o termo freezing.

¹⁰⁴ No original: “Freezing is prevalent in discourses and practices that follow the death of Black women and girls. One way we freeze the threat of a racial Other is to commodify them—to make their story and memory mutable and consumable for the public”.

corpos [negros]. [...] O tempo branco congela temporariamente a morte porque os momentos de reconhecimento devem ser singulares em um esforço para distrair as imaginações retóricas do tempo como qualquer coisa, exceto eventos dis/contínuos dispersos ao longo do tempo. O tempo linear branco oferece breves momentos de reconhecimento, mas quando esse tempo passa, o reconhecimento também é passado, se é que alguma vez esteve presente.¹⁰⁵ (GOMEZ, 2021, p. 187, tradução autoral).

Esta leitura de temporalidade, tempo, desenvolvimento espaço-temporal, faz parte da metodologia da fabulação crítica. O futuro promete uma realidade de violência da mesma forma do passado e do presente, porque o corpo negro ainda se encontra petrificado em um *lócus* que se iniciou no passado: o lugar do corpo metal descartável. Toda a construção de negritude, de acordo com o afropessimismo, impõe padrões de tempo diferenciados para corpo negro: horários de trabalho, horários para comer e dormir, horários livres, horários de deslocamento, e obviamente, tempos de vida e de morte (MILLS, 2014). O tempo futuro, por mais que deslocado em concepções políticas-sociais/tecnológicas do espaço-tempo presente, reserva à negritude os mesmos tempos que já conhecemos, não importa as ferramentas utilizadas. Em contrapartida, a epistemologia jurídica-laboral apresenta leituras lineares do tempo, que não conseguem captar a simultaneidade e a especificidade temporal para corpos negros.

Nada representa melhor o entendimento de futuro que eu proponho neste trabalho do que a figura de Sankofa. Sankofa é representado pela imagem de um pássaro que caminha para frente, mas possui sua cabeça voltada para trás. A imagem simboliza um andar rumo ao futuro, mas sem esquecer o passado, sendo necessário voltar e recolher tudo aquilo que foi deixado anteriormente.

Figura 2 — Sankofa



Representação de Sankofa, por meio de pintura.

Sankofa também pode ser representado pela imagem de um coração estilizado que se assemelha a figura do pássaro em questão de forma espelhada.

Autora: Megan Leigh
 Fonte: <https://www.deviantart.com/drawn2themoon/art/Sankofa-Bird-115892999>
 Acesso em: 19 maio de 2021.

¹⁰⁵ No original: “The temporal distance constructed between moments of racialized violence ultimately benefits contemporary capitalism that always develops at the expense of bodies. [...] White time temporarily freezes death because moments of recognition must be singular to distract rhetorical imaginings of time as anything but dispersed dis/continuous events across time. White linear time offers brief moments of recognition, but when that time has passed, recognition is past too, if it was ever present”.

O símbolo de Sankofa está atrelado a um provérbio afrikano que diz: “*se wo were fi na wo sankofa a yenkyi*.”. Em português a tradução seria: “nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás.”. Isso nos faz pensar nas temporalidades não lineares, nas temporalidades múltiplas, e nas aproximações das possibilidades espaços-temporais com as quais se viveu, vivemos e ainda viveremos. É “um retorno daquilo que permanece e incomoda – ou porque me recuso a dialogar com algo do passado ou porque esqueço das raízes que nutrem constantemente minha história.” (SANTANA, 2020, p. 22).

Sankofa permite pensar nos espaços-tempo onde a negritude não se encontra petrificada em um período de violência ontológica, mas em um movimento de aclamação e de introjeção e prospecção de existência e de orgulho. Devemos olhar para trás e compreender os ensinamentos do que aconteceu no passado, para que possam nos guiar e, de alguma forma, mudar o futuro.

Raça e racismos não pertencem, portanto, apenas ao passado. Têm também um futuro, nomeadamente num contexto em que a possibilidade de transformar os seres vivos e de criar espécies mutantes não vem unicamente da ficção. [...] Uma nova economia política da vida instala-se, irrigada pelos fluxos internacionais do saber e tendo como componentes privilegiados, também, as células, os tecidos, os órgãos, as patologias e as terapias, assim como a propriedade intelectual. [...] (MBEMBE, 2014, p. 46-50)

O futuro, as ferramentas tecnológicas, as modificações corporais, as mudanças políticas, econômicas, sociais e jurídicas; as alterações nas formas como trabalhamos; as mudanças nos pilares das estruturas dos sistemas que nos movem; as possibilidades de modulação da realidade, tudo isso afeta e afetará o corpo negro de maneira diversa daqueles grupos anti-negros. O futuro é um *locus* importante para o corpo negro, porque por mais que aqui escrevo sobre a manutenção da morte social preta, o futuro ainda não aconteceu e pode ser alterado.

O futuro é um território temporário aberto. O tempo pode ser novo, pois não é apenas a extensão do passado. E, dessa forma, a história pode ser percebida não apenas como algo que acontece, seja como algo natural ou produzido por decisões divinas ou misteriosas como o destino, mas como algo que pode ser produzido pela ação das pessoas, por seus cálculos, seus. intenções, suas decisões, portanto, como algo que pode ser projetado e, conseqüentemente, faz sentido.¹⁰⁶ (QUIJANO, 2005b, p. 216, tradução autoral)

¹⁰⁶ No original: “El futuro es un territorio temporal abierto. El tiempo puede ser nuevo, pues no es solamente la extensión del pasado. Y, de esa manera, la historia puede ser percibida ya no sólo como algo que ocurre, sea como algo natural o producido por decisiones divinas o misteriosas como el destino, sino como algo que puede ser producido por la acción de las gentes, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto como algo que puede ser proyectado, y, en consecuencia, tener sentido”.

Independente das novas possibilidades e ferramentas que o futuro nos reserva, “o discurso opressor passa pela seguinte variável: adapte-se sempre às novas tecnologias e aos novos padrões organizacionais ou não continue.” (LOPES; LIRA; 2020, p. 215). Aqueles que detêm o poder e narram a história “oficial”, ainda continuarão em posse do controle do tempo, de forma a constituir o local o qual o corpo negro ocupará. Início conceituando as bases teóricas as quais acredito que possam servir de suporte para compreender o que reserva o futuro.

O afrofuturismo é o pilar que utilizo para a construção metodológica da fabulação crítica de Saidiya Hartman (1997). O nome afrofuturismo surgiu por volta de 1990, cunhado pelo jornalista Mark Dery, que buscava caracterizar as narrativas artísticas que possuíam como foco contar histórias, por meio de ficção especulativa, onde as pessoas pretas (de fato) existiam no futuro (FREITAS; MESSIAS, 2018).

Para Lisa Yaszek, “[...] ficção especulativa ou ficção científica escrita por autores afrodiáspóricos e africanos é um movimento estético global que abrange arte, cinema, literatura, música e **pesquisas acadêmicas**”¹⁰⁷ (YASZEK, 2013, grifo autoral, tradução autoral). E é partindo desse alicerce na academia que penso em utilizar o afrofuturismo como chave de leitura que tensiona o afropessimismo.

Existe um estado da arte na academia de ciências sociais quando se fala da análise conjunta entre o afropessimismo e o afrofuturismo. É importante perceber que os dois tópicos não devem ser lidos como se um fossem um a resposta para os problemas do outro e vice-versa. As leituras conjuntas dos paradigmas propostos pelos estudos afropessimistas e afrofuturistas devem ser interpretados como visões de possibilidades afrocentradas, que promovam uma leitura de passado, presente e futuro.

Devemos conduzir nossas reflexões observando os espaços-temporais e as condições de existência que se resguardam em cada período para os corpos pretos. Iremos além de uma perpetuação de um pensar histórico linear, mas entender que tudo está conectado. Falamos assim do passado do futuro e do futuro do passado. Falamos para que com isso possamos compreender que

[...] a população negra contemporânea é sobrevivente de um apocalipse, do nosso próprio processo de abdução. Nesse sentido, podemos dizer que as populações negras em diáspora pós-escravidão são as descendentes diretas de alienígenas sequestrados, levados de uma cultura para outra (da África para a Europa e sobretudo para a América pelas rotas do Atlântico Negro). Ao longo dos séculos, nós negros, os descendentes dos aliens, já despossuídos da própria narrativa, fomos incorporados como o órgão estranho de novas sociedades: contidos e rechaçados pelo corpo social —caçados e

¹⁰⁷ No original: “[...] speculative fiction or science fiction written by both Afrodiasporic and African authors. It's a global aesthetic movement that encompasses art, film, literature, music, and scholarship”.

assassinados pela polícia e cerceados pelas grades de novas prisões. Encarceramento que também se dá em liberdade pela estrutura e formas de organização da cidade e vigilância contínua das populações negras e pobres [...] (FREITAS; MESSIAS, 2018, p. 410-411)

Nós nos encontramos em uma distopia no presente. Nós nos encontramos em uma distopia que refaz todo o espaço-tempo do passado. É a reafirmação da constatação que todo o dia representa um novo fim do mundo para pessoas pretas. O que é passível de esperança é pensar nos resultados dessas destruições e o que faremos com elas. O afrofuturismo aqui representa então o pensar sobre novas visões do amanhã (YASZEK, 2013).

A ficção científica é uma das linhas de tensão entre as ficções de poder e o poder visionário das ficções. Se consideramos o eixo especulativo canônico, difundido pela literatura, pelo cinema e pela arte euroestadunidense em geral, majoritariamente formulado desde as posições de homem, branco, cisgênero e heterossexual, é comum que nos vejamos presas à circularidade do poder, numa espiral distópica capaz de mover-se apenas do controle rumo ao maior controle. (...) O poder insuspeitado das ficções é o de ser cimento do mundo, porque, como propõem pensar as co-editoras do livro *Octavia's Brood*, Walidah Imarisha e Adrienne Maree Brown, “não podemos construir o que não podemos imaginar”, de modo que tudo o que está construído precisou, antes, ser imaginado. E aí reside o poder das ficções. (MOMBAÇA, 2016, p. 5)

O afrofuturismo é uma leitura projetada nos anos de 2030, 2040 e adiante, alocada em universos digitais. As tecnologias que existem hoje, representadas por chips, dados, emaranhados de conexões, em uma junção de software e hardware, refletem o estado nas relações sociais e políticas nas quais foram construídas e interagem. Este estado complexo tecnossocial também perpassa por raça:

[...] o papel da raça - branquidade, em particular - na formação de entendimentos culturais do que a tecnologia é, faz, é, pode ser e pode ser usada por [capital]. [...] Dado o poder virtual, representacional e algorítmico dentro do computador, é notável considerar que o capitalismo e a branquidade coagem as representações padrão de tecnólogos de computador como brancos, homens e classe média.¹⁰⁸ (BROCK, 2020, p. 15, tradução autoral)

Infelizmente, mesmo na perspectiva desta fabulação crítica afrofuturista, entendo que a negritude ainda estará sob o paradigma ontológico da anti-humanidade no futuro. Não importa se estamos tratando androides, de trabalhadoras e trabalhadores negros, que no futuro terão

¹⁰⁸ No original: “[...] the role of race — Whiteness, in particular — in shaping cultural understandings of what technology is, does, is for, can be, and can be used by. [...] Given the virtual, representational, and algorithmic power within the computer, it’s remarkable to consider that capitalism and Whiteness coerces default representations of computer technologists as White, male, and middle class”.

modificações corporais, implantes de braços, pernas e outros periféricos que possam aumentar suas habilidades e características diante da atividade laboral que exercem.

Não estou pressupondo a negritude como uma identidade virtual, mas sim como informativa: impulsionada pelo discurso, pela tecnologia e pela fenomenologia da incorporação em uma ideologia supremacista branca. A negritude informacional não é pós-humana; em vez disso, é uma escuridão ciborgue especulativa mediada pelo digital.¹⁰⁹ (BROCK, 2020, p. 17)

Refletindo sobre a petrificação do corpo negro no tempo, acredito que haverá a manutenção do poder pela anti-negritude no futuro, em que o controle do capital, e também da tecnologia e do trabalho, será estruturada no aceleracionismo. A nomenclatura aceleracionismo advém de uma obra de ficção científica chamada “O Senhor da Luz” escrita pelo autor Roger Zelazny em 1976, onde é descrita uma sociedade que acredita que o alcance de tecnologia pela população, e a aceleração desse alcance, são o meio de revolução necessário para que seja possível destruir o sistema opressor.

A partir dessa obra, o professor Benjamin Noys (2010) inicia a utilização do termo recorrentemente em suas obras, principalmente quando trata de análises sobre os ideais de Marx. Entretanto, o termo e a ideia do aceleracionismo, como uma teoria política, consolida-se com o filósofo Nick Land (PINHEIRO, 2020), considerado por muitos como criador do aceleracionismo, com os trabalhos do grupo de pesquisa *Cybernetic Culture Research Unit* (Unidade de Pesquisa de Cultura Cibernética) que discutiam Marx, Deleuze e Guattari (PINHEIRO, 2020). Em síntese, o aceleracionismo trata da ideia de acelerar a estrutura e as ferramentas de controle do capitalismo como meio de colapsar o próprio sistema.

A proposta aceleracionista é de uma economia libidinal através da integração de máquina e corpo, o que Noys chama de “síntese maquinica”, i. e., trata-se de uma tentativa de integrar a libido como possível saída disruptiva, como é o caso das “máquinas desejanças” no “Anti-Édipo” e, apesar de estar atravessada pela noção de alienação, ou seja, do fato de que o Capital alienou a libido, ainda assim trata-se de um fluxo capaz de colapsar o sistema capitalista. [...] não há ideia de humano, mas de cyborg, um organismo cibernético que está em uma total imanência proporcionada pelo fluxo do Capital; assim, o sujeito revolucionário, que era o proletariado na ótica marxista, é integrado na dinâmica do Capital, desaparecendo, para dar lugar a noção de que o Capital é o vetor da mudança, e rompendo completamente com qualquer resistência ao Capital, ele é a revolução (PINHEIRO, 2020, p. 13-14).

O aceleracionismo abraça uma visão niilista diante do capitalismo, se estruturando “[...] pelo projeto da diferença e da crítica à modernidade, mas também pela reavaliação do lugar do

¹⁰⁹ No original: “I am not premising Blackness as a virtual identity, but instead as an informational one: powered by discourse, technology, and the phenomenology of embodiment in a White supremacist ideology. Informational Blackness is not posthuman; instead, it is a speculative cyborg Blackness mediated by the digital”.

humano diante das revoluções tecnológicas [...]” (PINHEIRO, 2020, p. 24). A filosofia aceleracionista se relaciona com as discussões acerca da figura da máquina na produção do trabalho. Desde os estudos de Marx, essa discussão da mecanização possui um lugar específico quando se trata de discutir a elaboração do produto no capital. Marx (2013) aponta que o estágio final das etapas de produção, exploração e exercício de atividades laborais será o projeto mecânico/máquina completo, interferindo diretamente nas relações existentes com os corpos humanos (e também não-humanos).

Os aceleracionistas preveem o momento em que o trabalho será apenas um signo em si mesmo, uma simbologia destoante do seu significado de origem, uma alienação em sua própria existência. Contudo, o aceleracionismo, dentro de todas suas críticas e visões, também é uma teoria de conhecimento que atrai pensadores liberais, capitalistas e racistas¹¹⁰, que mantém a perspectiva ontológica anti-humana de pessoas negras (PINHEIRO, 2020). Nesse sentido, o trabalhador negro, que não alcança o elemento fático-jurídico da pessoalidade no atual espaço-tempo, no futuro previsto pelo aceleracionismo, se encontrará na mesma posição de desumanidade.

Isso nos faz pensar que, apesar das lógicas de desenvolvimento tecnológico, como a mecanização, rede de dados, robotificação, inteligência artificial, que geram um ideal de desenvolvimento imparcial, democrático e sem discriminação, no plano fático “[...] nenhuma dessas transformações colocou em xeque a lógica do capital, e, na verdade, parecem ter contribuído para espalhá-la por todos os recantos do mundo e por todos os aspectos da vida, aumentando abrangência, a velocidade e a eficiência dos processos de exploração.” (GONÇALVES; MARQUES, 2021, p. 372).

Mesmo no corpo humano híbrido-máquina, “o trabalhador é reduzido a um mero “acessório vivo” da maquinaria: “o que era atividade do trabalhador vivo devém atividade da máquina. Daí resulta a degradação do indivíduo a mero operário, apêndice orgânico da máquina [...]” (GONÇALVES; MARQUES, 2021, p. 379).

Juntando a permanência do sistema predatório capitalista, relatada no presente pelo afropessimismo, à perspectiva do porvir afrofuturista e aceleracionista, entende-se que o corpo negro mecânico continuará valendo menos que os outros em qualquer espaço-tempo. Como explica Arian Dean:

De modo geral, o aceleracionismo e o pensamento radical negro - especialmente aqueles apresentados no afrofuturismo e no afropessimismo - compartilham uma série

¹¹⁰ Sobre isso, ler: BEAUCHAMP, Zack. Accelerationism: the obscure idea inspiring white supremacist killers around the world. *Vox*. [S.L.], 18 nov. 2019.

de preocupações. Ambos estão ocupados com “o futuro” ou a falta dele, com o fim do mundo, com a lógica e as tendências do capital, e ambos estão presos na luta contra o humanismo. No entanto, a articulação do aceleracionismo está repleta de ausências. Em particular, os pensadores aceleracionistas perdem sua própria relação com o pensamento radical negro (...). Mais crucial e consistente, a conta aceleracionista ignora o papel fundamental da escravidão na acumulação de capital. A única teoria e política aceleracionista que pode lidar com o aceleracionismo correto é aquela baseada no entendimento de que “o capital foi iniciado com o estupro do continente africano”.¹¹¹ (DEAN, 2017, s/p, tradução autoral)

O corpo negro não é o *locus* de proteção jurídica no espaço-tempo passado, nunca foi no presente e não será no futuro. Qualquer análise visualização do futuro no cenário do capitalismo, mantém o corpo negro como não-humano escravizado ontologicamente, mesmo no paradigma jurídico do trabalho livre tecnológico.

Talvez nem sempre imediatamente disponíveis como trabalho bruto e manual, os negros e a negritude continuam a incorporar um valor especulativo e semiótico desejado por um mercado branco. O que significa o aceleracionismo? Mais diretamente, o preto interrompe e impede o estabelecimento de um binário humano / capital no qual a esquerda e a direita tomam partido. O negro sempre já está mutuamente co-constituindo capital e subjetividade simultaneamente. A trajetória seguida pelos negros no Novo Mundo confunde a linha traçada pelos aceleracionistas entre o capital e sua vontade e os agentes humanos que estão presos em seu meio. [...] é dizer que falar em atravessar o humanismo em favor do capital desumano sem reconhecer o modo como o negro nada mais é do que a inevitabilidade histórica desta transgressão - e já o foi - reforça circularmente o humanismo branco que esses pensadores procuram repudiar.¹¹² (DEAN, 2017, s/p, tradução autoral)

Podemos tentar compreender esse momento futurista pela junção do mecânico com o biológico a partir dos estudos filosóficos transhumanistas. O movimento pós-humanista trata das modificações corpóreas, da mecanização do corpo humano e das existências de andróides no espectro dos estudos do transhumanismo. O transhumanismo trata da ideia de transcender as limitações humanas, como próximo passo da evolução, por meio de implantes, medicações

¹¹¹ No original: “At large, accelerationism and black radical thought – especially as delivered in afrofuturism and afropessimism – share several concerns. Both are occupied with “the future” or a lack thereof, with the end of the world, with the logic and tendencies of capital, and both are locked in a struggle with humanism. However, accelerationism’s articulation is rife with absences. Accelerationist thinkers absent their own relationship to black radical thought, feeling their way for answers in the dark. Most crucially and consistently, the accelerationist account passes over slavery’s foundational role in of capital accumulation. The only accelerationist theory and politics that can contend with right accelerationism is one grounded in an understanding that “capital was kick-started by the rape of the African continent.”

¹¹² No original: “Perhaps not always immediately available as raw, manual labor, black people and blackness continue to embody a speculative and semiotic value thirsted after by a white marketplace. Meaning what for accelerationism? Most directly, the black interrupts and prevents the establishment of a human/capital binary on which left and right might take sides. The black is always already mutually co-constituting capital and subjecthood simultaneously. The trajectory followed by black people in the New World blurs the line set out by accelerationists between capital and its will and the human agents who are caught in its midst. [...] it is to say that to speak of transversing or travestyng humanism in favor of inhuman capital without recognizing the way in which the black is nothing other than the historical inevitability of this transgression – and has been for some time – circularly reinforces the white humanism these thinkers seek to disavow”.

entre outros tipos de modificações biológicas/mecânicas/tecnológicas. Sobre o assunto, o filósofo Nick Bostrom nos explica:

O transhumanismo é um movimento que se desenvolveu gradualmente nas últimas duas décadas. Ele promove uma abordagem interdisciplinar para compreender e avaliar as oportunidades para melhorar a condição humana e o organismo humano abertas pelo avanço da tecnologia. É dada atenção às tecnologias atuais, como engenharia genética e tecnologia da informação, e às tecnologias futuras antecipadas, como nanotecnologia molecular e inteligência artificial. As opções de aprimoramento que estão sendo discutidas incluem extensão radical da extensão da saúde humana, erradicação de doenças, eliminação de sofrimento desnecessário e aumento das capacidades intelectuais, físicas e emocionais humanas.¹¹³ (BOSTROM, s/p, 2005)

No entanto, assim como no aceleracionismo, as lógicas de poder podem continuar a serem sustentadas por pilares tecnológicos, ignorando os contextos onde eles já se encontram. Enquanto é proposta a transformação da condição humana pela tecnologia, percebe-se que está também pode se tornar uma ferramenta da colonialidade do poder. Como explica Syed Mustafa Ali:

Engajando o transumanismo como uma iteração dentro da (s) lógica (s) algorítmica (s) de raça / racismo / racialização associada à modernidade colonial, eu sustento que o surgimento do pós-humano tecnocientífico aponta para uma transformação na natureza do humanismo que mantém relações de poder estruturalmente assimétricas entre os (anteriormente) humano (como branco, ocidental, masculino, etc.) e o "outro" subalterno, subhumano, mesmo que este último conteste o eurocentrismo do "humano".¹¹⁴ (ALI, 2021, p. 170-171, tradução autoral)

Enquanto no presente temos a desumanização negra em estado subjetivo, no futuro, a anti-humanidade do corpo do trabalhador negro mediante o transhumanismo será tanto de forma objetiva, como subjetiva. O exemplo do robô negro dado no início desta pesquisa torna-se, então, real. Com as novas tecnologias, há o tensionamento da linha do que seja de fato humano, mas a desumanização da negritude pode ser preservada por aqueles que detêm o controle das estruturas coloniais de poder.

¹¹³ No original: “Transhumanism is a loosely defined movement that has developed gradually over the past two decades. It promotes an interdisciplinary approach to understanding and evaluating the opportunities for enhancing the human condition and the human organism opened up by the advancement of technology. Attention is given to both present technologies, like genetic engineering and information technology, and anticipated future ones, such as molecular nanotechnology and artificial intelligence. The enhancement options being discussed include radical extension of human health-span, eradication of disease, elimination of unnecessary suffering, and augmentation of human intellectual, physical, and emotional capacities”.

¹¹⁴ No original: Engaging transhumanism as an iteration within the algorithmic logic(s) of race/racism/ racialization associated with colonial modernity, I maintain that the emergence of the techno-scientific posthuman points to a transformation in the nature of humanism that maintains structurally asymmetric power relations between the (formerly) human (as white, Western, male, etc.) and the subaltern, sub-human “other” even as the latter contests the Eurocentrism of “the human”

O afrofuturismo tenta observar as possibilidades de que uma leitura diferente aconteça. Porém tanto o aceleracionismo, quanto o transhumanismo, nos mostram um futuro que parece que está determinado a repetir os aspectos do passado:

Embora o transumanismo se apresente basicamente sob uma luz positiva, ele não nega a realidade de que o avanço tecnológico tem suas baixas. O transumanismo reconhece que o progresso não é garantido. Ele também pretende reconhecer as formas perigosas em que a tecnologia foi usada no passado (especialmente por autoridades governamentais que enfatizaram a eugenia) (...) Quando os transumanistas falam sobre encarnação, a raça é vista como algo inconseqüente. Para os transhumanistas, raça se refere à totalidade da humanidade. O termo para racialização na literatura transhumanista é biodiversidade humana. Este termo se destina a encapsular os vários graus de expressão fenotípica, experiência e vida, ao mesmo tempo que absorve e, portanto, invisibiliza as complexidades da diferença racial.¹¹⁵ (BUTLER, 2020, p. 32-33)

As visões futurísticas transhumanista e aceleracionista apresentadas possuem como ponto em comum a negligência em relação a outras leituras sociais críticas, o que inclui as teorias raciais e decoloniais, de forma a não compreender em suas narrativas o humanismo branco eurocêntrico, diferentemente do afrofuturismo. Nesse sentido, aprofundaremos esta relação entre corpo negro e tecnologia no futuro, para transitarmos por especulações críticas do elemento fático-jurídico da personalidade.

4.3 A dualidade em ser ciborgue e a (não) personalidade de trabalhadores pretos

A abertura e a velocidade da utilização de novas tecnologias se tornam cada dia mais intensas, palpáveis e reais. Não apenas uma tecnologia a qual estamos acostumados, mas também de robôs e andróides que se assemelham ao corpo humano, possuem a estrutura e se portam como simulacros de humanidade, sempre obedecendo a um mestre.

Partindo do paradigma da alteração tecnológica dos corpos apresentada pelo transhumanismo, quero abordar aqui as modificações parciais do corpo humano juntamente com os robôs e andróides, pois esses dois cenários de existência são incluídos no espectro dos ciborgues¹¹⁶. E o trabalhador negro e os ciborgues negros possuem algo em comum: a sua desumanização.

¹¹⁵ No original: “While transhumanism presents itself in a primarily positive light, it does not negate the reality that technological advancement has its casualties. Transhumanism recognizes that progress is not guaranteed. It also purports to acknowledge the dangerous ways in which technology has been used in the past (especially by governing authorities who emphasized eugenics) (...) When transhumanists talk about embodiment, race is seen as inconsequential. For transhumanists, race refers to the totality of humanity. However, the term for racialization within transhumanist literature is human biodiversity. This term is meant to encapsulate the varying degrees of phenotypical expression, experience, and life, all while absorbing and thereby invisibilizing the complexities of racial difference”.

¹¹⁶ Utilizo aqui a nomenclatura ciborgue, pensando no estudo apontados por Donna Haraway, mantido por outros

O ciborgue é o plano perfeito para a anti-negritude mimetizar a exploração perpetuada pelos senhores brancos escravagistas do período colonial. O ciborgue é a força de trabalho que não detém pessoalidade, pois inexistente *locus* de proteção jurídica para o seu corpo, para que este possa ser extraído eternamente, sem nenhum tipo de necessidade de cuidado pelo tomador de seus serviços. Surge, então, em uma especulação do futuro, a figura do afrociborgue:

A indexação do termo Afro a palavra ciborgue é uma escolha sociopolítica que dialoga com as demandas da sociedade da diáspora negra –o mito de uma nova era, sem qualquer embate de cor e raça foi uma manobra para dar continuidade a uma lógica epistemológica centrada na cultura eurocêntrica e ocidentalizada. É um sintoma de ausência, que, no cerne dos estereótipos, leva-nos ao convencimento da inexistência ou do sub-lugar, da margem em relação a um discurso hegemônico branco, masculino e europeu. A metalização do corpo é um ponto crucial que tendenciosamente marca as ausências dos estigmas que atravessam o debate de raça –os fenótipos, as cores e as formas e de algum modo desvela a não-diversidade do corpo, afinal robôs, nos mitos, geralmente, são produzidos em série. (GÓES, 2017, p. 45-51)

A composição descrita pelo afropessimismo, do trabalhador negro, que vivencia a sua não-existência sob a dominação da anti-negritude, que controla as estruturas da colonialidade do poder, se apresenta, então, após cenários aceleracionistas e transhumanistas, resultadas no corpo ciborgue negro.

Ser negro em um mundo estruturado por violento anti-negritude é ser um ciborgue. Há uma alienação radical da negritude e do ser negro em um mundo branco: os negros têm sido usados como objetos de experimentos médicos, codificados como "máquinas naturais" a serviço da produção de riqueza branca e têm seu status legal negado como seres humanos.¹¹⁷ (MAYNARD, 2018, p. 30, tradução autoral)

A anti-negritude alcança os domínios tecnológicos, colonizando o futuro a partir dos dados e tecnologia, repetindo com o ciborgue, que é o corpo negro, tanto metafórica quanto literalmente, todas as violências racistas.

Diante destas novas tecnologias, apresenta-se um novo cenário no contexto da colonialidade do poder: a colonialidade de dados, que mantém o mesmo objetivo, a obtenção de capital.

Traçando continuidades desde a apropriação histórica do colonialismo de vastos territórios, como o Brasil contemporâneo, até o papel dos dados na vida contemporânea, sugerimos que embora os modos, intensidades, escalas e contextos da expropriação de hoje sejam distintos, a função subjacente permanece o mesmo que

estudiosos negros do tema. Para entender melhor, ler: HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In SILVA, Tomaz Tadeu da. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.

¹¹⁷ No original: "To be black in a world that is structured by violent antiblackness is to be a cyborg. There is a radical alien-ness to blackness, and to black being, in a white world: black people have been used as subjects for medical experiments, coded as "natural machines" in the service of white wealth production, and denied legal status as human beings".

no colonialismo histórico: adquirir recursos em grande escala dos quais o valor econômico pode ser extraído.¹¹⁸ (COULDRY; MEJIAS, 2019, p. 11, tradução autoral)

A colonialidade de dados se desenvolve na relação entre humanidade, trabalho, capital e tecnologia. É um sistema, assim como a colonialidade do poder, que “não se apropria apenas dos recursos físicos, mas também dos nossos próprios recursos para conhecer o mundo. Isso significa que o poder econômico (o poder de criar valor) e o poder cognitivo (o poder sobre o conhecimento) convergem como nunca antes.”¹¹⁹ (COULDRY; MEJIAS, 2019, p. 12, tradução autoral). E esse sistema-mundo tecnológico, que reproduz a colonialidade do poder, é também sustentado pela divisão racial do trabalho, marcada pela exploração e pela contínua resistência da classe trabalhadora negra. Seja no passado, no presente ou no futuro:

A figura do ciborgue rebelde negro captura tanto o posicionamento não linear e pós-apocalíptico da subjetividade negra, quanto os aspectos generativos e subversivos da experiência negra, em todas as suas resiliências híbridas e mutantes, incluindo a recusa de nossos ancestrais e gerações futuras em ser totalmente domesticado e capturado, excluído ou submetido pelo mundo que nega nossa humanidade.¹²⁰ (MAYNARD, 2018, p. 33, tradução autoral)

O transhumanismo, que descreve a transformação em ciborgue, não permite ainda um sonho anticapitalista de progressão igualitária de todos os trabalhadores diante do capital. O trabalho do ciborgue, desse robô preto, é uma metáfora futurista concretizada por meio de violência, sangue e dor, aliada a uma perspectiva já atual de controle de subjetividades por empresas de tecnologia, em que o trabalho preto, permanece não-humano e, conseqüentemente, continua sem personalidade e proteção jurídica.

O trabalho ciborgue representa apenas um símbolo da exploração do trabalho, da estrutura do capital e da utilização do lócus racial como forma de desumanização diante do controle da anti-negritude (RIVERA, 2012). Os ciborgues são, assim como os trabalhadores pretos, um campo de fabricação de mão de obra fungível, acumulável e descartável.

A dualidade do ciborgue se ressalta na dualidade do corpo negro escravizado e também no corpo do empregado preto supostamente protegido pelo Direito do Trabalho. A personalidade

¹¹⁸ No original: “By tracing continuities from colonialism’s historical appropriation of vast territories, such as contemporary Brazil, all the way to data’s role in contemporary life, we suggest that although the modes, intensities, scales, and contexts of today’s dispossession are distinctive, the underlying function remains the same as under historical colonialism: to acquire large-scale resources from which economic value can be extracted”.

¹¹⁹ No original: “[...] data colonialism appropriates not only physical resources but also our very resources for knowing the world. This means that economic power (the power to make value) and cognitive power (the power over knowledge) converge as never before”.

¹²⁰ No original: “The figure of the black rebel cyborg captures both the nonlinear and postapocalyptic positioning of black subjectivity, as well as the generative and subversive aspects of the black experience, in all its hybrid, mutant resiliencies, including the refusal of our ancestors and future generations to be fully tamed and captured, excluded or subjected by the world that denies our humanity”.

se mantém inalcançável para o trabalhador negro, mesmo quando tensionada por mutações tecnológicas, que nos fazem questionar o que é humano.

A pessoalidade no futuro — sendo um elemento desenvolvido e pensado a partir das relações de emprego do presente — mais do que apenas uma “dificuldade” de adaptação diante das perspectivas tecnológicas de outro espaço-tempo, pode continuar a ser um obstáculo jurídico intransponível para que os corpos negros sejam protegidos como humanos.

O trabalhador negro diante de uma estrutura colonial de exploração do capital que se manifesta no passado, no presente e no futuro, está submetido à descartabilidade e à fungibilidade. A acumulação da carne negra é também a destruição da sua ontologia de humanidade, como ocorre com os ciborgues do futuro.

Mas essa permanência anti-humana negra no tempo não pode ser alterada? Por que não antecipar alterações epistêmica que alterem a centralidade da relação de emprego em busca de maior proteção jurídica dos trabalhadores pretos? Ou que modifiquem normas empregatícias que legitimam juridicamente o descarte de corpos negros, como, por exemplo, a coibição da dispensa sem justa causa? Não é possível enegrecer o Direito do Trabalho hoje para evitar o descarte de corpos pretos no amanhã?

4.4. Enegrecendo o Direito do Trabalho: por um futuro que enxergue a humanidade preta

Precisamos romper com a narrativa colonial da conquista da legislação moderna trabalhista como um resultado direto do processo escravocrata que se findou e, portanto, não influencia o Direito do Trabalho do presente. “Fruto da consolidação de uma instituição econômica, disciplinar e penal, a estrutura fabricou sujeitos raciais por meio de um trabalho legislativo que projetou a destituição cívica e a incapacidade jurídica negra, legalmente consolidando-os como uma não pessoa.” (LIMA, 2021, p. 179)

A pessoalidade aqui é a característica que utilizo para discutir a relação de emprego do empregado negro, mas os outros requisitos e proteções que temos na legislação trabalhista atual também não servem ao corpo negro. Independentemente do espaço-tempo que esses trabalhadores habitam, independentemente da atividade que exercem, independentemente de quem sejam, eles já estão mortos. Não importa se estamos tratando aqui de empregados andróides, ou de empregados com modificações corporais, ou de empregados em suas formas biológicas originais. Nenhuma dessas “categorias” de empregado negro consegue alcançar a determinação ontológica do que se entende por pessoalidade no Direito do Trabalho brasileiro, porque o problema não está só na corporificação em si, mas no existir preto.

Enquanto o passado e o presente moldam e retroalimentam um padrão de não-humanidade do corpo negro, proponho aqui o afrofuturismo como uma perspectiva crítica de mudança para realocação da negritude no Direito do Trabalho brasileiro.

Segundo Bennett Capers (2019), o afrofuturismo tensiona dois pilares: (i) a alienação, que seria resultado da descartabilidade do corpo preto no trabalho capitalista, desde os tempos coloniais, de modo que o processo escravocrata é o ponto determinante para uma desconexão da negritude com sua cultura e com seus semelhantes; e (ii) o processo de reivindicação. O ato das mulheres pretas e homens pretos reivindicarem suas identidades e perspectivas que lhes foram arrancadas pelo colonizador branco. Olhando para o passado para desconstruir o futuro.

[...] embora os afrofuturistas insistam que os indivíduos negros e pardos sobreviverão no futuro, essa sobrevivência não depende da subordinação dos brancos. Em vez disso, **os afrofuturistas imaginam um futuro livre de hierarquias ao longo das linhas de raça, gênero, classe ou sexualidade** [...] ¹²¹ (CAPERS, 2019, p. 38, grifo autoral)

Ao imaginar a desvinculação que Capers cita, o afrofuturismo está se colocando diretamente como opositor à colonialidade do ser, do saber e do poder como já referenciado por Quijano. Ao propor uma ideia de pessoa preta não subordinada a todos esses eixos de poder, o que se imagina é a retirada da negritude do *lócus* social de subalternidade para a devolução do seu status jurídico de humanidade. Nesse processo decolonial do Direito do Trabalho, propõe-se uma ruptura dos paradigmas modernos e eurocêntricos nos quais a epistemologia juslaboral foi baseada, para que se possa alterar a ontologia do sujeito de direitos deste ramo jurídico.

Como um projeto de utopia próxima, pensar em uma realidade que seja desprovida de violência, de prisões, de capitalismo, e que, tais linhas de controle não recaiam sobre a população negra, é pensar em um afrofuturo (IMARISHA *et al*, 2015).

O Direito do Trabalho foi desenvolvido a partir desses ideais coloniais que constituíram toda a violência ontológica negra. É necessário que o Direito do Trabalho se alimente de novas epistemologias dissidentes, criadas por aqueles e aquelas que não são abarcados no sujeito de direitos juslaboral. Dessa forma, deve se pensar em um Direito e, especificamente, um Direito do Trabalho crítico, insurgente. Desvincular o Direito de um panteão de importância e nobreza branca-colonial e religá-lo ao “chão de fábrica”, que é preto:

Nesse sentido, retomamos o direito insurgente justamente porque acreditamos ser uma síntese possível para esta problemática dentro das teorias críticas do direito. (...) O direito insurgente não é propriamente uma episteme (como se pretendiam ser tanto o direito alternativo quanto o pluralismo jurídico) nem uma práxis jurídica estrita, como

¹²¹ No original: “[...] although Afrofuturists insist that black and brown individuals will survive in the future, that survival is not contingent upon the subordination of whites. Rather, Afrofuturists imagine a future free of hierarchies along the lines of race, gender, class, or sexuality [...]”

ocorria com a magistratura alternativa ou com o novo constitucionalismo. O direito insurgente se verifica onde há práxis social com a potencialidade/latência de negação (PAZELLO, 2014, p. 498).

Um Direito do Trabalho que se baseia nos preceitos afrofuturistas é um Direito insurgente. Um Direito do Trabalho que possa abarcar no futuro as relações raciais, mas também as relações de gênero, classe, de orientação sexual, e todas as outras características de sujeitos dissidentes.

Nosso ponto de partida é uma compreensão dos processos de produção de saberes críticos no direito do trabalho. Mostrando, desde logo, os limites do que a crítica tem sido para este ramo, por ser feita a partir de um lugar ele mesmo atravessado pelo poder. (...) Para, logo em seguida, abri-lo com radicalidade, enunciando uma vontade futura. A de pensar o direito do trabalho a partir de *epistemologias dissidentes*, que partem de posições de subalternidade (...) Gente do Sul, negras e negros, mulheres, pessoas LGBTQIA⁺, indígenas, pessoas com deficiência, que demandam para seus modos de experimentar o mundo um status próprio ao domínio da epistemologia. Essas são posições que *encarnam* o fazer teórico, atravessando e arrebatando, com a força de quem traz nos corpos a urgência do que lhes é negado (PEREIRA, NICOLI, 2022, s/p)

É possível pensar no reconhecimento da humanidade, no enegrecimento do Direito do Trabalho, quando os requisitos fático-jurídicos empregatícios compreenderem ontologias plurais. Quando se admitir, em uma autocrítica — dissociada de qualquer discurso neoliberal — que há uma defasagem histórica, política e social na epistemologia do Direito do Trabalho brasileiro, que faz com que o corpo negro seja concebido como matéria-morta descartável, que se limita a ser ferramenta para atividades laborais precárias.

Concomitantemente à aplicação da decolonialidade na epistemologia do Direito do Trabalho brasileiro, para romper com o trinômio *negritude-desumanização-informalidade*, acreditamos que a Convenção nº 158 da OIT, que trata da necessidade de uma justificativa para a dispensa do empregado, possa ser um mecanismo jurídico interessante para impedir a descartabilidade do corpo negro que consegue adentrar a relação empregatícia.

Ressalte-se que a aplicação da Convenção 158 da OIT no Brasil é um processo aberto no passado, que está em disputa no presente, e que pode alterar de forma significativa o futuro dos empregados negros. A Convenção 158 da OIT foi ratificada no Brasil pelo decreto legislativo no 68 de 1992 (PEREIRA, 2021). A Convenção estabelece em seu art. 4º a vedação da dispensa sem justa causa pelo empregador, exigindo para tal conduta uma causa justificada relacionada com o comportamento do empregado ou baseada nas necessidades de funcionamento da empresa, estabelecimento ou serviço, fundadas em motivo técnico, econômico, estrutural ou análogo (art. 14) (PEREIRA, 2021)

A referida Convenção regulamentava o art. 7º, I da Constituição Federal de 88, que preza pela proteção da relação de emprego contra despedida arbitrária ou sem justa causa, nos termos de lei complementar, que nunca foi editada (PEREIRA, 2021). Contudo, a Convenção foi denunciada mediante decreto presidencial no 2100 de 1996, de constitucionalidade questionável, uma vez que a competência relacionada à apreciação de tratados internacionais é exclusiva do Congresso Nacional, nos termos do art. 49, I da Constituição (PEREIRA, 2021). Além disso, a própria Convenção 158 OIT, em seu art. 17, I, estabelece que a denúncia somente será permitida após dez anos da sua entrada em vigor no país signatário, o que não ocorreu no Brasil (PEREIRA, 2021). Aguarda-se o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº. 1625/97, que visa declarar inconstitucional o decreto presidencial no 2100 de 1996, que denunciou a Convenção 158 da OIT no Brasil (PEREIRA, 2021). Demandar ao empregador que justifique o porquê do descarte daquele corpo negro, pode ser uma possibilidade de contorno do cenário anti-negro no qual nos encontramos atualmente.

A discussão mais construtiva não é se haverá ou não mudanças, mas o que se deve fazer para garantir os melhores e mais inclusivos resultados com as mudanças que estão acontecendo. Para tal desiderato, impende registrar recomendações em direção a um futuro positivo do trabalho, quais sejam: repensar a educação, alterar as proteções dos trabalhadores [...] (ROZI, 2020, p. 148)

Para que seja possível alcançar um enegrecimento do Direito do Trabalho brasileiro, retornamos, então, à simbologia de *sankofa*: olhar para o passado, para que alteremos o presente, para não repetir os mesmos erros no futuro.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS(?) — DIVAGAÇÕES FUTURISTAS OBSERVADORAS DO PASSADO

A problemática dessa pesquisa se encontra no questionamento sobre o elemento fático-jurídico da personalidade para a formação do vínculo de emprego diante de uma realidade anti-negra pensados por meio da decolonialidade e do afropessimismo.

Por meio de uma metodologia jurídico-sociológica, foi analisado elementos referentes a construção política, social e legal do nosso país em relação as existências negras, onde caminhamos por entender a visualização do corpo da trabalhadora e do trabalhador negro pelo Direito do Trabalho nos tempos atuais e por fim tecermos possibilidades e tensionamentos sobre o que nos reservará o futuro diante de uma presente violência física e epistemológica perante a negritude.

O caminho a ser percorrido se iniciou com a apresentação do *locus* social e geográfico do qual a pesquisa nasceu. Me situei como pesquisador e foi apresentado as bases teóricas utilizadas de forma a delimitar a ideia de que nenhuma ciência é neutra e que essa pesquisa também não é. Partindo desse ideal, os elementos constitutivos do entender crítico dessa pesquisa, a decolonialidade, o afropessimismo e o afrofuturismo foram apresentados e posicionados como lentes para a visualização dos corpos negros, especificamente diante do elemento fático-jurídico da personalidade no Brasil.

No segundo capítulo foi proposta a leitura dos eventos que constituíram o nosso país, principalmente a construção da visualização do corpo negro no campo jurídico, sob a decolonialidade. O processo de colonização no Brasil (e conseqüentemente os seus efeitos gerados) constituem uma realidade de violência e morte para o corpo negro e que encontra no capitalismo e no processo do trabalho um suporte a essa realidade. É importante destacar como os supostos efeitos positivos da legislação, visando a libertação daqueles escravizados, nunca de fato os alcançaram, se mantendo assim na realidade um perpetuador da violência que adivinha desde os primórdios da colonização. Diante desse processo já se é possível demarcar os pilares do processo de desumanização do corpo negro e os seus reflexos no exercício do trabalho, baseando-se numa perspectiva afropessimista de acolhimento dos corpos negros diante de uma realidade anti-negra.

No capítulo seguinte os reflexos do período colonial são colocados em evidência para que possamos compreender que houveram mudanças mínimas em comparação ao passado. Aqui o corpo negro e sua inferiorização são colocados em contraposição ao sistema jurídico brasileiro e principalmente no que concerne os atendimentos da doutrina em relação ao Direito do Trabalho brasileiro e sua aplicação aos trabalhadores e trabalhadoras negras. Partindo de

exemplos e dos desenvolvimentos dos marcos teóricos é posicionado o não alcance da pessoalidade perante o trabalhador negro e conseqüentemente o não alcance do *locus* protetivo do Direito do Trabalho.

No quarto capítulo, em consonância com os acontecimentos espaço-temporais que circundam a existência da realidade negra no Brasil, se utiliza o afrofuturismo como possibilidade de questionar e tensionar as possibilidades diante do capitalismo e do trabalho. No entanto, o que se revela é ainda sim, a não-humanidade como elemento intrínseco ao trabalhador negro e conseqüentemente a manutenção da violência e do não alcance do elemento fático-jurídico da pessoalidade perante as fabulações de existência no futuro.

Diante desse contexto, ressalta-se o que Marcelo de Jesus Lima (2021) estabelece em uma equação, baseado no trabalho de Denise Ferreira da Silva¹²², para determinar a posição do corpo negro no exercício do capital:

$$C \text{ (valor do meio de produção)} + V \text{ (valor do trabalho/remuneração)} \\ + SP \text{ (mais valia)} = \text{Valor da mercadoria}$$

Marcelo Lima aplica então novas condicionantes quando apresenta a estrutura escravista e sua relação com o trabalho:

$$C + V \text{ (valor do trabalhador)} + S \text{ (valor produzido pelo trabalho)} \\ = \text{Valor da mercadoria}$$

Nessa segunda versão da equação, o corpo negro/escravizado/não-humano possui seu próprio valor como mercadoria. É aqui representada graficamente a desvalorização da ontologia de humanidade desse trabalhador preto, no qual seu corpo equivale a metal para extração (LIMA, 2021).

A não-humanidade do trabalhador negro, desde o período colonial, é mantida no presente pela epistemologia eurocêntrica do Direito do Trabalho brasileiro, que concebe como sujeito de direitos, dotado de pessoalidade, somente o homem branco.

A decolonialidade do poder, o afropessimismo e o afrofuturismo tomam destaque como perspectivas raciais críticas para que se compreenda que é urgente o tensionamento da ontologia

¹²² O artigo em questão: SILVA, Denise Ferreira da. 1 (life) ÷ 0 (blackness) = ∞ - ∞ or ∞ / ∞: on matter beyond the equation of value. **E-Flux**, [s. 1], n. 79, fev. 2017. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/79/94686/1-life-0-blackness-or-on-matter-beyond-the-equation-of-value/>. Acesso em: 30 dez. 2021.

do sujeito epistêmico do Direito do Trabalho brasileiro, que é conivente com a destruição e morte ao corpo negro.

Diante dessa leitura dissidente do Direito do Trabalho brasileiro, que denuncia a dialética racial de humanidade/não-humanidade perpetuada no espaço-tempo, é preciso destacar que, de nenhuma forma esta crítica pretendeu ignorar a luta de várias pessoas negras pelos seus direitos.

Esta crítica racial foi sobre a perspectiva de reconhecimento plural humano para que seja possível enegrecer o Direito do Trabalho. A personalidade, característica de quem é humano, de quem é vivo, de quem é sujeito de direitos no trabalho, também deve ser alcançada pela negritude, bem como os outros elementos fáticos-jurídicos da relação de emprego. A existência da negritude não pode se limitar ao fetiche das condições laborais consideradas precárias, que apenas reforça a dimensão libidinal do capitalismo colonial racial. Parafraseando Hartman (2020), desejo revisitar a cena de sujeição para denunciá-la, mas sem replicar a gramática da violência do passado no caminho do futuro. É possível?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Rogério Roberto Gonçalves de. Modernização das relações de trabalho: Falácias do discurso neoliberal. **Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 13ª Região**, João Pessoa, v. 6, ed. 1, p. 111-116, 1998.
- ADEGBITE, Emmanuel; DAODU, Olabisi; WOOD, Jacob. Will Africapitalism work? **Africa Journal Of Management**, [S.l.], v. 6, n. 4, p. 419-434, 1 out. 2020.
- AFONSO, Nathália. Dia da Consciência Negra: números expõem desigualdade racial no Brasil. **Piauí**, 20 nov. 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2019/11/20/consciencia-negra-numeros-brasil/>. Acesso em: 21 set. 2020.
- AHMED, Sarah. Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism. **Borderlands**, Austrália, v. 3, n. 2, 2004.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio. **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 57-63.
- ALI, Syed Mustafa. Transhumanism and/as Whiteness. In: HOFKIRCHNER, Wolfgang; KREOWSKI, Hans-Jörg (ed.). **Transhumanism: The Proper Guide to a Posthuman Condition or a Dangerous Idea?**. [S. l.]: Springer, 2021. cap. 12, p. 169-184.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Rio de Janeiro: Produção Editorial LTDA, 2019.
- ALVES, Alê. Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”. **El País**, [S. l.], 27 jul. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html. Acesso em: 14 maio 2022.
- ANDRADE, Everaldo Gaspar Lopes de. O direito do trabalho na filosofia e na teoria social crítica: os sentidos do trabalho subordinado na cultura e no poder das organizações. **Revista do Tribunal Superior do Trabalho**, São Paulo, v. 78, n. 3, p. 37-63, jul./set. 2012.
- ANDRADE, Everaldo Gaspar Lopes de; LIRA, Fernanda Barreto; PINTO, Jailda Eulídia da Silva. Meio ambiente do trabalho. Os rituais do sofrimento e as mortes lentas no trabalho: o embate entre a teoria jurídico-trabalhista clássica e a teoria jurídico-trabalhista crítica no contexto da “reforma trabalhista”. **Revista de Direito Econômico e Socioambiental**, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 122-154, dez. 2017. ISSN 2179-8214. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/direitoeconomico/article/view/19183>>. Acesso em: 13 out. 2021.
- ANGELO, Tiago. Metade da população, negros são somente 1% dos advogados dos grandes escritórios. **Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades**, 16 jun. 2020. Disponível em: <https://ceert.org.br/noticias/mercado-de-trabalho-comercio->

servicos/26863/metade-da-populacao-negros-sao-somente-1-dos-advogados-dos-grandes-escritorios. Acesso em: 24 maio 2021.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, ed. 1, p. 229-236, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 25 nov. 2020.

ARANTES, Paulo de Tarso Lugon. O “Caso Simone André Diniz” e a luta contra o racismo estrutural no Brasil. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, [S.l.], v. 1, n. 31, p. 127-149, 18 set. 2007.

ARAÚJO, Ana Lúcia; LISBOA, Ana Paula; SOUZA, Talita de. Líderes negros são menos de 30% nas empresas brasileiras, diz pesquisa: especialistas em recrutamento e diversidade apontam o racismo como principal causa do pequeno percentual de pretos e pardos em postos de gestão. **Correio Braziliense**. Brasília. 29 nov. 2020. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/euestudante/trabalho-e-formacao/2020/11/4892021-lideres-negros-sao-menos-de-30--nas-empresas-brasileirasdiz-pesquisa.html>. Acesso em: 11 maio. 2022.

BACO EXU DO BLUES. **Imortais e Fatais**. Salvador: 999, 2017. (4 min 36 s)

BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco. Sobre a (in)capacidade do direito de lidar com a gramática da diversidade de gênero. **Revista Jurídica da Presidência**, v. 18, p. 481-506, 2017.

BALDWIN, James. The Negro in American Culture. [Entrevista concedida a] Nat Hentoff. **CrossCurrents**, Carolina do Norte, v. 11, n. 3, p. 205-224, 1961.

BARROS, Alice Monteiro de. **Curso de Direito do Trabalho**. São Paulo, LTr, 2016.

BERTULIO, Dora Lucia de Lima. **Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo**. 1989. 296 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade de Santa Catarina, Santa Catarina, 1989. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/106299>. Acesso em: 23 maio 2021.

BERTULIO, Dora Lucia de Lima. O “Novo” Direito Velho: racismo & direito. In: WOLKMER, Antonio Carlos; LEITE, José Rubens Morato (org.). **Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas .: uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012. Cap. 5. p. 124-161.

BLAY, Yaba. **One Drop: Shifting the Lens on Race**. [S. l.]: Beacon Press, 2021. 287 p.

BOCCIA, Ana Maria Mathias; MALERBI, Eneida Maria. O contrabando de escravos para São Paulo. **Revista de História**, v. 0, n. 112, p. 321, 26 dez. 1977.

BOGGS, James. The Myth and Irrationality of Black Capitalism. **The Review Of Black Political Economy**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 27-35, mar. 1970.

BOSTROM, Nick. TRANSHUMANIST VALUES. In: FREDERICK, Adams (ed.). **Ethical Issues for the Twenty-First Century**. [S.l.]: Philosophy Documentation Center, 2005.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Perfil sociodemográfico dos magistrados brasileiros**: Brasília: CNJ, 2018

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal; 1988.

BRASIL. **Emenda constitucional de 30 de dezembro de 2004**. Altera dispositivos dos arts. 5º, 36, 52, 92, 93, 95, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 111, 112, 114, 115, 125, 126, 127, 128, 129, 134 e 168 da Constituição Federal, e acrescenta os arts. 103-A, 103B, 111-A e 130-A, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc45.htm. Acesso em: 10 jun. 2021

BRASIL. **Lei de 7 de novembro de 1831**. Declara livres todos os escravos vindos de fôra do Imperio e impõe penas aos importadores dos mesmos escravos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-7-11-1831.htm. Acesso em: 28 jan. 2021.

BRASIL. **Lei de 4 de setembro de 1850**. Estabelece medidas para a repressão do trafico de africanos neste Imperio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm. Acesso em: 04 fev. 2021.

BRASIL. **Lei de 28 de setembro de 1871**. Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm. Acesso em: 06 fev. 2021.

BRASIL. **Lei de 28 de setembro de 1885**. Regula a extincção gradual do elemento servil. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3270.htm. Acesso em: 06 fev. 2021.

BRASIL. **Lei de 13 de maio de 1888**. Declara extinta a escravidão no Brasil. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3353.htm. Acesso em: 06 fev. 2021.

BRASIL. **Lei de 10 de janeiro de 2002**. Institui o Código Civil. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm. Acesso em: 03 agos. 2021

BRASI. Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região — TRT3. **Recurso Ordinário Trabalhista 0011040-55.2016.5.03.0051**. Relatora: Cristiana M. Valadares Fenelon. 2017.

BRASI. Tribunal Regional do Trabalho da 11ª Região — TRT11. **Processo 0001276-07.2015.5.11.0003**. Relatora: Márcia Nunes da Silva Bessa. 2017a.

BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho (Segunda turma). **Agravo de Instrumento em Recurso de Revista 553-22.2017.5.17.0012**. Relatora: Delaíde Miranda Arantes. 2019.

BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho (Terceira turma). **Agravo de Instrumento em Recurso de Revista 478-69.2010.5.09.0749**. Relator: Mauricio Godinho Delgado. 2016.

BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho (Terceira turma). **Agravo de Instrumento em Recurso de Revista 901-65.2016.5.09.0863**. Relator: Alexandre de Souza Agra Belmonte. 2019b.

BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho (Terceira turma). **Agravo de Instrumento 1000201-44.2016.5.02.0709**. Relator: Alexandre de Souza Agra Belmonte. 2021.

BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho. **Decisão em agravo de instrumento 41-49.2017.5.09.0016**. Relator: Hugo Carlos Scheuermann. 2020.

BROCK, André. Black Technoculture and/as Afrofuturism. **Extrapolation**, v. 61, n. 1–2, p. 7–28, mar. 2020.

BULAMAH, Rodrigo Charafeddine. Espectros da expulsão e as possibilidades de vida entre o Haiti e a República Dominicana. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 22, n. 55, p. 104-136, Dec. 2020. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222020000300104&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 31 Mar. 2021.

BUTLER, Philip. **Black Transhuman Liberation Theology: technology and spirituality**. Londres: Bloomsbury Academic, 2020. 208 p.

CAPERS, I. Bennett. Afrofuturism, critical race theory, and policing in the Year 2044. **NYUL Rev.**, v. 94, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

CARPER, Steve. Telelux and Rastus: Westinghouse’s forgotten robots. **Black Gate**. [S.l.], 22 maio de 2019. Disponível em: <https://www.blackgate.com/2019/05/22/telelux-and-rastus-westinghouses-forgotten-robots/>. Acesso em: 21 abr. 2021.

CASTRO, Daniel Vitor de. **Resistências e expressividades: contribuições da literatura negra para um giro decolonial do Direito**. 2018. 137 f., il. Dissertação (Mestrado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Argentina: CLACSO, 2005.

CASAGRANDE, Cássio. Racismo no trabalho: nos EUA custa u\$ 1 milhão; no brasil, u\$ 4 mil. **Jota**. [S.L.], 09 ago. 2021. Disponível em: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/colunas/o-mundo-fora-dos-autos/racismo-no-trabalho-nos-eua-custa-u-1-milhao-no-brasil-u-4-mil-09082021>. Acesso em: 14 maio 2022.

CONCEIÇÃO, Evaristo. Depoimento. [Entrevista concedida a] Bárbara Araújo Machado. “Escre(vivência)”: a trajetória de Conceição Evaristo. **História Oral**. v. 17, ed. 1, p. 243-265, 2013.

CORRA. Direção de Jordan Peele. [S.l.]: Universal, 2017. (104 min.), son., color.

CORRAIDE, Marco Túlio; PEREIRA, Flávia Souza Máximo. Trabalho preto, instituições brancas: a personalidade racializada na relação de emprego no Brasil. **Teoria Jurídica Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 1-29, jun. 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rjur/article/view/e41631>. Acesso em: 09 ago. 2021.

CORRÊA, Larissa Rosa. **A tessitura dos direitos**: patrões e empregados na Justiça do Trabalho, 1953-1964. São Paulo: LTr, 2011.

COULDRY, Nick; MEJIAS, Ulises Ali. **The Costs of Connection**: How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism. 1ª. ed. Stanford: Stanford University Press, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, pp. 171-188, 2002.

CUNHA, Rafaela Cardoso Bezerra; TEIXEIRA, Ricardo Augusto de Araújo. RÓTULOS NO SAMBA: CRIME E ETIQUETAMENTO NA CULTURA POP CARIOCA DO SÉCULO XX. **Revista de Estudos e Pesquisas Avançadas do Terceiro Setor**, v. 4, n. 1, p. 263-285, 2017.

CUSTÓDIO, Tulio Augusto Samuel. Ninguém viu, ninguém vê: comentários sobre o estado da violência na atual democracia (de poucos). In: PINHEIRO-MACHADO, Rosana *et al* (org.). **Brasil em transe**: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização. [S.l.]: Oficina Raquel, 2019. Cap. 5. p. 138-171.

DAVIS, Angela. **Are Prisons Obsolete?** New York: Seven Stories Press, 2003. 128 p.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo Editorial, 2016. 330 p.

DEAN, Arian. Notes on Blacceleration. **E-Flux**. [S.l.], dez. 2017. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/87/169402/notes-on-blacceleration/>. Acesso em: 18 dez. 2021.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix.; MASSUMI, Brian. **Thousand Plateaus**: Capitalism and Schizophrenia. 2ª edição ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

DELGADO, Mauricio Godinho. **Curso de Direito do Trabalho**. LTr, 2020. 1808 p.

DELGADO, Maurício Godinho; DELGADO, Gabriela Neves. A OIT e sua missão de justiça social. **Revista Pensamento Jurídico**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 424-448, 2019. Disponível em: <https://fadisp.com.br/revista/ojs/index.php/pensamentojuridico/article/view/189>. Acesso em: 10 jun. 2021.

DIEESE. Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. **Boletim Especial**: Desigualdade entre negros e brancos se aprofunda durante a pandemia. 2020. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2020/boletimEspecial03.pdf>. Acesso em 9 fev. 2021.

DUTRA, Renata Queiroz. **Direito do Trabalho: uma introdução político-jurídica**. Belo Horizonte, RTM, 2021. 302 p.

EMICIDA. **Ismália**. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2019. (5 min 57 s)

ESTEVÃO, Ilca Maria. Entenda por que a Farm gerou revolta após a morte de Kathlen Romeu. **Metropóles**. [S.l.]. 10 jun. 2021. Disponível em: <https://www.metropoles.com/colunas/ilca-maria-estevao/entenda-por-que-a-farm-gerou-revolta-apos-a-morte-de-kathlen-romeu>. Acesso em: 16 set. 2021.

FAGUNDES, Gustavo Gonçalves. Raízes do proletariado negro: o exército industrial de reserva no capitalismo dependente brasileiro. **Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais 2019**, [S.L.], v. 16, n. 1, p. 1-9, 21 nov. 2019.

FANON, Frantz. **A Dying Colonialism**. [S.L.]: Grove Press, 1994.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Lisboa: Ulisseia, 1961.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. 296 p.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA – FBSP. **Anuário brasileiro de segurança pública**. Ano 14. São Paulo, 2020.

FOXWORTH, Marilyn Kern. **Aunt Jemima, Uncle Ben, and Rastus: blacks in advertising, yesterday, today, and tomorrow**. [S.L.]: Praeger, 1994. 256 p.

FRASE, Peter. **Quatro futuros: a vida após o capitalismo**. Nova York: Verso, 2020. 120 p.

FREITAS, Kênia; MESSIAS, José. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente. **Imagofagia: Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual**, Argentina, v. 1, ed. 17, p. 402-424, 2018.

FURQUIM, Saulo Ramos. **A criminologia cultural e a criminalização das culturas periféricas: discursos sobre crime, multiculturalismo, cultura e tédio**. Orientadora: Cláudia Maria Cruz Santos. 2015. 126 p. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/28714>. Acesso em: 19 set. 2020.

GLISSANT, Édouard; COSTA, K. P.; GROKE, H. de T. Pela opacidade. **Revista Criação & Crítica**, [S. l.], n. 1, p. 53-55, 2008. DOI: 10.11606/issn.1984-1124.v0i1p53-55. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/64102>. Acesso em: 5 jun. 2021.

GLOVER, Kaiama. L. New Narratives of Haiti; or, How to Empathize with a Zombie. **Small Axe**, [s.l.], v. 16, n. 3, p. 199–207, 2012.

GÓES, Jancleide Teixeira. **Afrociborgue: performances negro-diaspóricas e próteses digitais do hip hop brasileiro**. 2017. 131 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

GOMES, Ana Virginia Moreira; DIAS, Eduardo Rocha. Democratizar, Desmercantilizar e Remediar Todos os Trabalhos. In: FERRERAS, Isabelle *et al* (org.). **O manifesto do trabalho**: democratizar, desmercantilizar, remediar. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021. p. 135-140.

GOMES, Camilla de Magalhães. **Têmis Travesti**: as relações entre gênero, raça e direito na busca de uma hermenêutica expansiva do “humano” no Direito. 2017. 234 f. Tese (Doutorado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

GOMES, Maíra Neiva. Se não é “trabalhador”, pode matar!. In: FERRERAS, Isabelle *et al* (org.). **O manifesto do trabalho**: democratizar, desmercantilizar, remediar. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021. p. 159-164.

GONÇALVES, Rodrigo Santaella.; MARQUES, Victor Ximenes. Por uma política orientada ao futuro: a provocação filosófica e estratégica do “aceleracionismo de esquerda”. **Das Questões**, [S.l.], v. 12, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/34941>. Acesso em: 18 dez. 2021.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje**, Rio de Janeiro, p. 223-244, 1984.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

GROSGUÉL, Ramón; ONESKO, Gabriel Camargo. A complexa relação entre modernidade e capitalismo: uma visão descolonial. **Revista X**, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 6-23, feb. 2021. ISSN 1980-0614. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78186>. Acesso em: 15 mar. 2021.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca Dias. **(Re) Pensando a Pesquisa Jurídica**: Teoria e Prática. Belo Horizonte, Del Rey Editora, 2013.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 16 fev. 2021.

HARTMAN, Saidiya. Tempo da escravidão. Contemporânea – **Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 927-948.

HARTMAN, Saidiya. **Scenes of subjection**: terror, slavery and self-making in nineteenth-century America. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, Saidiya. **The Belly of The World**: A Note on Black Women’s Labor. In: Wilderson III, Frank B. *et al*. **Afro-Pessimism**: an introduction. Minneapolis: Racked & Dispatched, 2017b. p. 182.

HARTMAN, Saidiya. **The Burdened Individuality of Freedom**. In: Wilderson III, Frank B. *et al*. **Afro-Pessimism**: an introduction. Minneapolis: Racked & Dispatched, 2017. p. 182.

HINZ, Henrique Macedo. Alterações no modo de organização da produção e requisitos para caracterização da relação de emprego. **Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 15ª Região**, Campinas, SP, n. 41, p. 135-152, jul./dez. 2012.

HÖJER, Fanny Wendt. The Past Isn't What It Used To Be: Critical Fabulation and Remembering Revolt. **Tidskrift för litteraturvetenskap**, v. 50, n. 2–3, 2020. Disponível em: <<https://ojs.ub.gu.se/index.php/tfl/article/view/5038>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

HURLEY, Jessica. History Is What Bites: Zombies, Race, and the Limits of Biopower in Colson Whitehead's Zone One. **Extrapolation**, v. 56, n. 3, p. 311–333, jan. 2015.

HUTCHINSON, Earl Ofari. THE CONTINUING MYTH OF BLACK CAPITALISM. **The Black Scholar**, [S.l.], v. 23, n. 1, p. 16-21, ago/dez. 1993.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira**, Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101760.pdf>. Acesso em 16 fev. 2021.

IMARISHA, Walidah et al. (Ed.). **Octavia's Brood: science fiction stories from social justice movements**. AK Press, 2015.

KAKOUDAKI, Despina. **Anatomy of a Robot: literature, cinema, and the cultural work of artificial people**. 9. ed. Nova Jersey: Rutgers University Press, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KORDAS, Ann. New South, New Immigrants, New Women, New Zombies: The Historical Development of the Zombie in American Popular Culture. *In: MOREMAN, Christopher M. Race, Oppression and the Zombie: Essays on Cross-Cultural Appropriations of the Caribbean Tradition*. 1. ed. California, McFarland, 2011.

KOSOP, Roberto José Covaia; LIMA, José Edmilson de Souza. Giro Decolonial e o Direito: Para Além de Amarras Coloniais **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 10, n. 4, p. 2596-2619, dez. 2019. ISSN 2179-8966. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/34117>. Acesso em: 29 maio 2021.

KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1994. 124 p.

LABORNE, Ana Amélia de Paula. Branquitude e colonialidade do saber. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 148-161, 2014.

LARA, Sílvia Hunold. O espírito das leis: tradições legais sobre a escravidão e a liberdade no Brasil escravista. **Africana Studia**, n. 14, 2020.

LAURO, Sarah Juliet.; EMBRY, Karen. A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism. **boundary 2**, [S.l.], v. 35, n. 1, p. 85–108, 1 mar. 2008.

LAZZARATO, Maurizio. From capital-labour to capital-life: theory of the multitude. **Ephemera**, [S.L.], v. 3, n. 4, p. 187-208, 2004. Disponível em: <http://www.ephemerajournal.org/contribution/capital-labour-capital-life>. Acesso em: 23 dez. 2021.

LEITE, Carlos Henrique Bezerra. **CURSO DE DIREITO DO TRABALHO**. [S.l.]: Editora Saraiva, 2021. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9786555595680/>. Acesso em: 2021 ago. 04.

LEITE, Carlos Henrique Bezerra. Os direitos de personalidade na perspectiva dos direitos humanos e do direito constitucional do trabalho. **Revista Brasileira de Direito Constitucional**, [S. L.], v. 7, n. 2, p. 342-354, 2006.

LIBARDONI, Paulo José. RELAÇÃO DE EMPREGO em RELAÇÃO DE TRABALHO: os custos da prestação laboral enquanto requisito implícito e auxiliar na configuração da relação de emprego. **Revista Direito e Inovação**, [S. L.], v. 3, n. 3, p. 172-193, jul. 2015. Disponível em: <http://revistas.fw.uri.br/index.php/direitoeinovacao/article/view/2792>. Acesso em: 10 ago. 2021.

LIMA, Marcelo de Jesus. **Fim do mundo ou afrofuturo? Um estudo sobre as contranarrativas do afrofuturismo e do afropessimismo**. 2021. 201 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufms.br/handle/123456789/3966>. Acesso em: 21 dez. 2021.

LISBOA, Ana Paula; OLIVEIRA, Isabela; SOUZA, Talita de. Pretos no topo: desemprego recorde entre negros é resultado de racismo. **Correio Braziliense**. Brasília, p. 1-1. 21 mar. 2021. Disponível em: <https://www.correio braziliense.com.br/euestudante/trabalho-e-formacao/2021/03/4913182-pretos-no-topo-desemprego-recorde-entre-negros-e-resultado-de-racismo.html>. Acesso em: 13 maio 2022.

LOPES, Everaldo Gaspar; LIRA, Fernanda Barreto. O DIÁLOGO DO DIREITO DO TRABALHO COM A TEORIA ORGANIZACIONAL: a crítica do trabalho subordinado na crítica filosófica da modernidade - doi. **Revista da Faculdade de Direito da Ufmg**, [S.l.], n. 76, p. 213-228, jan. 2020. Disponível em: <https://revista.direito.ufmg.br/index.php/revista/article/view/2066>. Acesso em: 02 out. 2021.

LLOYD, Christopher. The Plantation to the Apocalypse: Zombies and the Non/Human in The Walking Dead and A Questionable Shape. In: LLOYD, Christopher. (Ed.). **Corporeal Legacies in the US South**. Cham: Springer International Publishing, 2018. p. 77–106.

LOPES, Everaldo Gaspar. O DIREITO DO TRABALHO NA CATEGORIA DE DIREITO HUMANO FUNDAMENTAL. **Revista Caderno de Relações Internacionais**, [S.L.], v. 5, n. 8, p. 43-68, jan-jun, 2014.

LOPES, Juliana Araújo. Quem pariu América?: trabalho doméstico, constitucionalismo e memória em pretuguês. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, [S.L.], v. 10, n. 2, p. 85-115, 26 out. 2020. Disponível em:

<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/RBPP/article/view/6900>. Acesso em: 09 jun. 2021.

LUGONES, María. Colonialidade y género. **Tabula Rasa**. N. .9, julho-dezembro. Bogotá, 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

M-8: Quando a Morte Socorre a Vida. Direção de Jeferson de. [S.L]: Buda Filmes, 2020. (84 min.), son., color.

MAIOR, Jorge Luiz Souto. Capitalismo, crise e Direito do Trabalho. *In*: REIS, Daniela Murada; MELLO, Roberta Dantas de; COURA, Solange Barbosa de Castro (org.). **Trabalho e Justiça Social: Um tributo a Mauricio Godinho Delgado**. LTr, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade1. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [S.l.], n. 80, p. 71-114, 1 mar. 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. ON THE COLONIALITY OF BEING. **Cultural Studies**, [S.l.], v. 21, n. 2-3, p. 240-270, mar. 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 75-97, abril. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100075&lng=en&nrm=iso. Acessado em: 27 abril. 2021.

MARCHANT, Alexander. Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580. **Brasiliana**, 1943.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos estudos CEBRAP**, n. 74, p. 107-123, 2006.

MARX, Karl. **O Capital [Livro I]**: crítica da economia política. O processo de produção do capital. 2ª edição ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAYNARD, Robyn. Reading Black Resistance through Afrofuturism: Notes on post-Apocalyptic Blackness and Black Rebel Cyborgs in Canada. **TOPIA: Canadian Journal of Cultural Studies**, v. 39, p. 29–47, 1 abr. 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014. 320 p.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. [S.l.]: n-1, 2018. 80 p.

MENEZES, Franciane Cristina de. Repensando a funcionalidade do racismo para o capitalismo no Brasil contemporâneo. **Revista Libertas**, v. 13, n. 1, 2013.

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. Abolição no Brasil: a construção da liberdade. **Revista HISTEDBR On-Line**, v. 9, n. 36, p. 83-104, 2009.

MILLS, Charles W. WHITE TIME: The Chronic Injustice of Ideal Theory. **Du Bois Review: Social Science Research on Race**, v. 11, n. 1, p. 27–42, 2014.

MIRAGLIA, Livia Mendes Moreira. O direito do trabalho como instrumento de efetivação da dignidade social da pessoa humana no capitalismo. **Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região**, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 79, p. 149-162, jan./jun. 2009.

MOMBAÇA, Jota. **A coisa tá branca**. Lisboa, 2017. Disponível em: <https://jotamombaca.com/texts-textos/a-coisa-ta-branca/>. Acesso em: 3 jun. 2021.

MOMBAÇA, Jota. **A plantação cognitiva**, Lisboa, 2020. Disponível em <https://masp.org.br/uploads/temp/temp-QYyC0FPJZWoj7Xs8Dgp6.pdf>. Acesso em: 05 jun, 2021.

MOMBAÇA, Jota. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência**. São Paulo: OIP, 2016.

MOMBAÇA, Jota. **Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas**. Lisboa, 2018. Disponível em: <https://jotamombaca.com/texts-textos/veio-o-tempo/>. Acesso em: 3 jun. 2021.

MONTEIRO, Patrícia Fontes Cavalieri. Discussão acerca da eficácia da Lei Áurea. **Meritum, Revista de Direito da Universidade FUMEC**, Belo Horizonte, MG, v. 07., n. 01, 30 jun. 2012. Disponível em: <<http://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/1208>>. Acesso em: 27 mar. 2021.

MORAES, Marcelo José Derz A. filosofia ubuntu e o quilombo: a ancestralidade como questão filosófica. **Revista África e Africanidades—Ano XII—n**, v. 32, p. 1-11, 2019.

MORAES, Viviane Mendes de. **CANTO EM LIRA QUEBRADA**. 2010. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MOREIRA, Adilson José. Direito, poder, ideologia: discurso jurídico como narrativa cultural. **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 830-868, jun. 2017. ISSN 2179-8966. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/21460>. Acesso em: 29 maio 2021.

MOREIRA, Adilson José. **Racismo Recreativo**. São Paulo: Coleção Feminismos Plurais, Sueli Carneiro/Pólen, 2019.

MORRELL, Sascha. Zombies, Robots, Race, and Modern Labour. **Affirmations: of the modern**, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 101–134, 30 set. 2015.

MOURA, Carolina. PM confunde guarda-chuva com fuzil e mata garçom no Rio, afirmam testemunhas. **El País**, 19 set. 2018. Disponível em:

https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/19/politica/1537367458_048104.html. Acesso em: 9 set. 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**: Identidade Nacional versus Identidade Negra. Petrópolis: Vozes, 1999. 141 p.

MURADAS, Daniela; PEREIRA, Flávia Souza Máximo. Decolonialidade do saber e direito do trabalho brasileiro: sujeições interseccionais contemporâneas. **Revista Direito e Práxis**, v. 9, n. 4, p. 2117-2142, 2018.

NASCIMENTO, Amauri Mascaro; NASCIMENTO, Sonia Mascaro. **Curso de direito do trabalho**. 29ª edição ed. [s.l.] Saraiva Jur, 2014.

NEWITZ, Annalee. The Undead: A Haunted Whiteness. In: WEINSTOCK, Jeffrey Andrew (ed.). **The Monster Theory**. 1ª. ed. Minnesota: University Of Minnesota Press, 2020. cap. 12, p. 241-271. ISBN 1517905257.

NJERI, Aza. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. **Ítaca**, Rio de Janeiro, ed. 36, p. 164-226, 18 jun. 2020.

NOGUEIRA, Simone Gibran. Ideology of white racial supremacy: colonization and decolonization processes. **Psicologia & Sociedade**, v. 25, n. SPE, p. 23-32, 2013

NOVAK, Matt. Rastus Robot, the Mechanical Negro (1931). **Paleofuture**, [S. l.], 14 fev. 2010. Disponível em: <https://paleofuture.com/blog/2010/2/15/rastus-robot-the-mechanical-negro-1931.html>. Acesso em: 3 abr. 2021.

OLLIVEIRA, Cecília. Kathlen e seu bebê, mais duas vidas negras interrompidas no Brasil. **El País**. [S.L.]. 08 jun. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-06-09/kathlen-e-seu-bebe-mais-duas-vidas-negras-interrompidas-no-brasil.html>. Acesso em: 16 set. 2021.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO — OIT. **Direito de sindicalização e negociação coletiva**. Convenção nº 98 adotada 32ª reunião da Conferência Internacional do Trabalho. Genebra: OIT, 1949. Disponível em: https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_235188/lang--pt/index.htm. Acesso em: 31 out. 2021.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO — OIT. **Discriminação em matéria de emprego e ocupação**. Convenção nº 111 adotada 42ª reunião da Conferência Internacional do Trabalho. Genebra: OIT, 1958. Disponível em: https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_235325/lang--pt/index.htm#note. Acesso em: 31 out. 2021.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO — OIT. **Sobre povos indígenas e tribais**. Convenção nº 169 adotada 76ª reunião da Conferência Internacional do Trabalho. Genebra: OIT, 1989. Disponível em: https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_236247/lang--pt/index.htm. Acesso em: 31 out. 2021.

OUMA, Stefan. 'Africapitalism' and the limits of any variant of capitalism. **African Political Economy**. [S.L.]. 16 jul. 2020. Disponível em: <https://roape.net/2020/07/16/africapitalism-and-the-limits-of-any-variant-of-capitalism/>. Acesso em: 14 out. 2021.

PARANÁ. Tribunal de Justiça. **0017441-07.2018.8.16.0013**. Sentença. Paraná. 2020.

PARRON, Tâmis Peixoto. **A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865**. 2011. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

PAULUZE, Thaiza; NOGUEIRA, Italo. Exército dispara 80 tiros em carro de família no Rio e mata músico. **Folha de São Paulo**, 8 abr. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/04/07/homem-morre-apos-carro-ser-atingidoem-acao-do-exercito-na-zona-oeste-do-rio.ghtml>. Acesso em: 9 set. 2020.

PAZELLO, Ricardo; SOARES, Moisés Alves. Direito e marxismo: entre o antinormativo e o insurgente / law and marxism. **Revista Direito e Práxis**, [S.L.], v. 5, n. 9, p. 475-500, 8 dez. 2014.

PECHIM, Lethicia. Negros morrem mais pela covid-19: pretos e pardos também têm mais chance de ser infectados e correm maior risco de hospitalização. **Faculdade de Medicina: Universidade Federal de Minas Gerais**. Belo Horizonte. 24 nov. 2020. Disponível em: encurtador.com.br/hm246. Acesso em: 15 set. 2021.

PENHA, Daniela. **Negros são 82% dos resgatados do trabalho escravo no Brasil**. Repóter Brasil, 2019. Disponível em <https://reporterbrasil.org.br/2019/11/negros-sao-82-dos-resgatados-do-trabalho-escravo-no-brasil/> Acesso em 9 fev 2021

PENTEADO, Gilmar. Será que só o branco pode trabalhar? **Folha de São Paulo**. São Paulo. 18 nov. 2006. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1811200621.htm>. Acesso em: 13 set. 2021.

PEREIRA, Flávia Souza Máximo. **Para Além da Greve**: diálogo ítalo-brasileiro para a construção de um direito de luta. Belo Horizonte, Letramento, 2020.

PEREIRA, Flávia Souza Máximo. Trabalhadores(as) humanos(as) são muito mais do que "recursos". In: FERRERAS, Isabelle *et al* (org.). **O manifesto do trabalho**: democratizar, desmercantilizar, remediar. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021. p. 107-114.

PEREIRA, Flávia Souza Máximo; BERSANI, Humberto. Crítica à interseccionalidade como método de desobediência epistêmica no Direito do Trabalho brasileiro. **Revista Direito e Práxis**, Vol. 11, N. 4, p. 2743-2772, Rio de Janeiro, 2020.

PEREIRA, Flávia Souza Máximo; NICOLI, Pedro Augusto Gravatá. Direito do trabalho e Epistemologias Dissidentes. demarcações teóricas para uma crítica-outra. **Revista Direito e Práxis**, Ahead of print, Rio de Janeiro, 2022.

PEREIRA, Flávia Souza Máximo; NICOLI, Pedro Augusto Gravatá. Os segredos epistêmicos do direito do trabalho. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, v. 10, n. 2, 26 out. 2020.

PINHEIRO, Damares Bastos. **O domínio de Tamerlão: os efeitos dos presságios aceleracionistas em Marx**. 2020. 177 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

PINTO, Márcia Cristina Costa; FERREIRA, Ricardo Franklin. Relações raciais no Brasil e a construção da identidade da pessoa negra. **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 9, n. 2, p. 256-266, 2014.

PIRES, Thula. Legados de Liberdade. **Revista Culturas Jurídicas**, Vol. 8, Núm. 20, mai./ago., 2021

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais –perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, CLACSO, 2005b. p. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. COLONIALIDADE, PODER, GLOBALIZAÇÃO E DEMOCRACIA. **Revista Novos Rumos**, [S.L.], n. 37, p. 04-28, 2002. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192>. Acesso em: 02 out. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estud. av.**, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9-31, Dec. 2005a. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 23 Feb. 2021.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. In **Revista Ensaios Filosóficos**. Vol. 04, 2011.

RASHID. **Futuro/No meio do caminho**. Nova York: Independente, 2016. (6 min 20 s)

REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. **Revista USP**, [S. l.], n. 18, p. 6-29, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25988>. Acesso em: 28 set. 2021.

REPOLÊS, Maria Fernanda; RIBEIRO, Deivide. O Haiti como Memória Subterrânea da Revolução e do Constitucionalismo Modernos. **Revista Direito e Práxis**, Ahead of print, 2021.

RESENDE, Ricardo. **Direito do Trabalho**. [s.l]: Grupo GEN, 2020. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788530989552/>. Acesso em: 2021 ago. 24.

RHEE, Jennifer. **The Robotic Imaginary: the human and the price of dehumanized labor**. Minnesota: University Of Minnesota Press, 2018. 240 p.

ROCHA, Andressa. Direito à opacidade. **Desvio**, [S. l.], 11 out. 2020. Disponível em: <https://revistadesvio.com/2020/10/11/direito-a-opacidade/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

ROBINSON, Cedric J. **Black marxism: the making of the black radical tradition**. The University of North Carolina Press. Chapel Hill & London, 1983.

ROZI, E. O futuro do mercado de trabalho em face das novas tecnologias:: uma análise do arcabouço jurídico de tutela no direito do trabalho brasileiro. **Revista da Escola Judicial do TRT4**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 129–160, 2020. Disponível em: <https://rejtrt4.emnuvens.com.br/revistaejud4/article/view/58>. Acesso em: 29 dez. 2021.

SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino de. **Raça e justiça**: o mito da democracia racial e o racismo institucional no fluxo de justiça. 2006. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTANA, Tiago Evangelista. **Políticas étnico raciais e discriminação: reflexões sobre o colorismo no Brasil**. 2021. 26 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

SANTOS, Cleyton Rodrigues dos. Para inglês ver: um estudo sobre a lei de 7 de novembro de 1831. **Intertemas** ISSN 1516-8158, v. 15, n. 15, p. 226-243, 2010.

SANTOS, Rosenverck Estrela. O marxismo e a questão racial no Brasil: reflexões introdutórias. **Lutas Sociais**, [S. L.], v. 19, n. 34, p. 100-113, 01 jul. 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/25760>. Acesso em: 10 jun. 2021.

SEXTON, Jared. **The Vel of Slavery**: Tracking The Figure of The Unsovereign. In: Wilderson III, Frank B. *et al.* **Afro-Pessimism**: an introduction. Minneapolis: Racked & Dispatched, 2017. p. 182.

SILVA, Denise Ferreira da. $1 \text{ (life)} \div 0 \text{ (blackness)} = \infty - \infty$ or ∞ / ∞ : on matter beyond the equation of value. **E-Flux**, [s. l.], n. 79, fev. 2017. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/79/94686/1-life-0-blackness-or-on-matter-beyond-the-equation-of-value/>. Acesso em: 30 dez. 2021

SILVA, Denise Ferreira da. Ninguém: direito, racialidade e violência. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, p. 67-117, 2014. Disponível em: <http://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/2492>. Acesso em: 06 jun. 2021.

SILVA, Márcio Antônio Both. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. Dossiê: História Agrária • **Rev. Bras. Hist.** 35 (70) • Jul-Dec 2015.

SILVA, Nina. Como o Black Money quer ser um plano de poder com base em capital. **Exame**. [S.l.], 13 maio 2021. Disponível em: <https://exame.com/revista-exame/plano-de-poder/>. Acesso em: 20 out. 2021.

SILVA, René Marc da Costa. História dos trabalhadores negros no Brasil e desigualdade racial. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, [S. L.], v. 24, n. 3, p. 93-107, 2013. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/jus/article/view/2542>. Acesso em: 11 jun. 2021.

SILVEIRA, Marcos Delson da.; GODOI, Murillo Medeiros de. Escravidão, resistência e abolição. **Semina - Revista dos Pós-Graduandos em História da UPF**, v. 17, n. 1, p. 118-132, 30 maio. 2019.

SOARES, Elza. **A carne**. Rio de Janeiro: Maianga, 2002. (3 min 39 s).

SOARES, Rodrigo. Nem arrancada, nem outorgada: agência, estrutura e os porquês da Lei do Ventre Livre. **Almanack**. Guarulhos, n.09, p.166-175, abril de 2015.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de; FONSECA, Livia Gimenes Dias da. O Constitucionalismo achado na rua – uma proposta de decolonização do Direito / The Constitutionalism found on the street - a proposal of decolonization of the Law. **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 8, n. 4, p. 2882-2902, dez. 2017. ISSN 2179-8966. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/31218>. Acesso em: 29 maio 2021.

SPACE is The Place. Escrito por Sun Ra. Direção de John Coney. California: North American Star System, 1974. (85 min)

SUPIOT, Alain. El mandato de la OIT al cumplirse su centenario. **Revista Internacional del Trabajo**, [S.l.], v. 139, n. 1, p. 125-146, mar. 2020.

THE EDITORS. **Introduction**. In: Wilderson III, Frank B. *et al.* **Afro-Pessimism: an introduction**. Minneapolis: Racked & Dispatched, 2017. p. 182.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE MINAS GERAIS — TJMG. **Jurisprudência Mineira**, nº 181, p. 13-18. 2007.

TRIBUNAL SUPERIOR DO TRABALHO — TST. **Assuntos mais recorrentes**. Brasil, 2019. Disponível em: <https://www.tst.jus.br/web/estatistica/jt/assuntos-mais-recorrentes>. Acesso em: 01 maio 2022.

VARGAS, João H. Costa. Black Radical Becoming: the politics of identification in permanent transformation. **Critical Sociology**, [S.l.], v. 32, n. 2-3, p. 475-500, mar. 2006.

VARGAS, João H. Costa. Hyperconsciousness of Race and Its Negation: the dialectic of white supremacy in Brazil. **Identities**, [S.l.], v. 11, n. 4, p. 443-470, out. 2004.

VARGAS, João H. Costa. Por uma Mudança de Paradigma: antinegitude e antagonismo estrutural. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 48, n. 2, p. 83-105, 29 jun. 2017.

VARGAS, Tatiane. Dia da Consciência Negra: Por que os negros são maioria no sistema prisional?. **Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca**, Rio de Janeiro, 19 nov. 2020. Disponível em: <http://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/50418>. Acesso em: 24 maio 2021.

WATTS, Eric King. Critical Cosmopolitanism, Antagonism, and Social Suffering. **Quarterly Journal of Speech**, v. 101, n. 1, p. 271–279, 2 jan. 2015.

WILDERSON III, Frank B. **Blacks and The Master/Slave Relation**. In: Wilderson III, Frank B. *et al.* **Afro-Pessimism**: an introduction. Minneapolis: Racked & Dispatched, 2017. p. 182.

WILDERSON III, Frank B. **Red, White & Black**: cinema and the structure of U.S. antagonisms. Carolina do Norte: Duke University Press, 2010. 408 p.

WILDERSON III, Frank B. **The Prison Slave as Hegemony's (Silent) Scandal**. In: Wilderson III, Frank B. *et al.* **Afro-Pessimism**: an introduction. Minneapolis: Racked & Dispatched, 2017b. p. 182.

WILENTZ, Amy. A Zombie Is a Slave Forever. **New York Times**, Nova Iorque, 30 out. 2012. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2012/10/31/opinion/a-zombie-is-a-slave-forever.html>. Acesso em: 1 abr. 2021.

YASZEK, Lisa. **Race in Science Fiction: The Case of Afrofuturism**. In: Schmeink, Lars. A Virtual Introduction to Science Fiction. [S.l.]. 2013.

YUSOFF, Kathryn. **A Billion Black Anthropocenes or None**. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018.

ZIMBARDO, Zara. It is Easier to Imagine the Zombie Apocalypse than to Imagine the End of Capitalism. In: ROTH, Andy Lee; HUFF, Mickey; PROJECT CENSORED (ed.). **Censored 2015: Inspiring We the People; The Top Censored Stories and Media Analysis of 2013- 2014**. [S. l.]: Seven Stories Press, 2015. cap. 9, p. 269-294.

