

## **SOBRE DEMOCRACIA RACIAL, VIOLÊNCIA GRAMATICAL E CERTEZAS FULCRAIS: COMO UM MITO SE TORNA REGRA NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO**

ON RACIAL DEMOCRACY, GRAMMATICAL VIOLENCE, AND HINGE CERTAINTIES: HOW A MYTH BECOMES A RULE IN THE BRAZILIAN IMAGINARY

**JEFFERSON SANTANA<sup>1</sup>**  
(UFPE/Brasil)

**MARCOS SILVA<sup>2</sup>**  
(UFPE/Brasil)

### **RESUMO**

Este artigo investiga como a assim chamada *hinge epistemology* (epistemologia das dobradiças), de Wittgenstein, pode lançar luz sobre a persistência do colonialismo nas estruturas raciais brasileiras, ao tomarmos criticamente como eixo analítico o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento. Argumentamos que essas narrativas funcionam como certezas fulcrais — proposições estruturantes, não questionadas, que constituem uma determinada imagem de mundo e, neste caso, organizam e orientam práticas sociais e hierarquias étnico-raciais. A partir de teorias pós-coloniais (Quijano, 1992; Munanga, 2020), defendemos que tais dobradiças epistemológicas sustentam a dominação racial pelos seguintes aspectos: (1) a naturalização da miscigenação como sinônimo de harmonia encobre profundas desigualdades materiais e a violência gramatical do colonialismo; (2) o epistemicídio (Carneiro, 2023) apaga imaginários negros ao impor uma “imagem mistificada” eurocêntrica; e (3) o “pacto narcísico da negritude parda” (Andrade, 2023) revela a assimilação como uma estratégia de sobrevivência em espaços hegemonicamente brancos.

**Palavras-chave:** Epistemologia das Dobradiças; Wittgenstein; Antirracismo; Anti-colonialismo; Epistemicídio; Violência Gramatical.

### **ABSTRACT**

This article investigates how the so-called hinge epistemology, developed by Wittgenstein, can shed light on the persistence of colonialism within Brazilian racial structures by critically taking the myth of racial democracy and the ideology of whitening as analytical axes. We argue that these narratives function as hinge certainties — foundational, unquestioned propositions that shape a particular worldview and, in this case, organize and guide social practices and ethno-racial hierarchies. Drawing on postcolonial theories (Quijano, 1992; Munanga, 2020), we maintain that such epistemological hinges sustain racial domination in the following ways: (1) the naturalization of miscegenation as a synonym for harmony

conceals deep material inequalities and the grammatical violence of colonialism; (2) epistemicide (Carneiro, 2023) erases Black imaginaries by imposing a Eurocentric “mystified image”; and (3) the “narcissistic pact of brown Blackness” (Andrade, 2023) reveals assimilation as a survival strategy in hegemonically white spaces.

**Keywords:** Hinge Epistemology; Wittgenstein; Anti-racism; Anti-colonialism; Epistemicide; Grammatical Violence.

## Introdução

Este artigo defende que o mito da democracia racial no Brasil opera como uma *certeza fulcral*, isto é, uma crença basal que estrutura uma imagem de mundo intrinsecamente racista. Argumentamos que a fulcralidade desse mito viola formas de vida autóctones através de uma forma de violência gramatical e sustenta uma mitologia culturalmente imposta que obscurece os processos históricos e sociais de racialização de pessoas negras. O uso do conceito de *certeza fulcral*<sup>3</sup> e a inspiração para o conceito de violência gramatical<sup>4</sup> foram extraídas da obra póstuma *Sobre a Certeza* (1969)<sup>5</sup>, de Ludwig Wittgenstein. Nela, o filósofo desafia a noção de fundamentos epistemológicos sólidos para nossas convicções mais elementares. Ele argumenta que muitas de nossas crenças fundamentais não se baseiam em juízos teóricos verdadeiros, nem em representações de uma realidade última e independente, tampouco em argumentos racionais universalmente válidos, mas sim em contextos culturais e formas de vida específicas e historicamente contingentes. Como afirma Wittgenstein: “a criança aprende ao acreditar nos adultos; a dúvida vem depois da crença” (SC, §160).

Essa formulação indica que, no processo de socialização, herdamos crenças que moldam nossa percepção do mundo, estruturando nossas certezas e, por conseguinte, os jogos de linguagem que praticamos, inclusive o jogo de linguagem da dúvida. A linguagem, nesse sentido, desempenha um papel central na expressão, reprodução e naturalização de certezas básicas. Wittgenstein destaca ainda a influência dos contextos sociais e culturais na constituição dessas convicções, o que nos leva a questionar a validade de certezas absolutas e universais. Nossas crenças mais íntimas — aquelas que compõem o pano de fundo a partir do qual avaliamos todas as demais — estão profundamente enraizadas nos ambientes em que vivemos e nas práticas linguísticas que compartilhamos.

Wittgenstein, em suas reflexões sobre nossas certezas e convicções mais profundas, sugere que diferentes culturas e formas de vida podem abrigar concepções distintas sobre o que é considerado certo ou verdadeiro, bem como adotar critérios diversos para a determinação de verdades

factuais. O que constitui uma convicção fundamental em uma cultura pode não o ser em outra, em razão dos variados jogos de linguagem, tradições, gramáticas e sistemas de pensamento em operação. Suas reflexões nos alertam para a contingência das nossas certezas fulcrais, em torno das quais nossas outras crenças giram, e para a importância de uma análise crítica dos fundamentos culturais e linguísticos que sustentam nossas convicções mais íntimas.

Tais convicções não se apoiam, necessariamente, em fundamentos epistemológicos definitivos ou universais, mas emergem de práticas históricas e tradições específicas que moldam nossas formas de compreender o mundo (Oliveira, 2022). Ao desafiar concepções tradicionais de conhecimento e verdade, Wittgenstein nos convida a considerar a relatividade das nossas certezas e a reconhecer a pluralidade de perspectivas possíveis. Ele chama atenção para a complexidade dos nossos jogos epistêmicos em torno de certezas e dúvidas fundamentais.

Nesse sentido, propomos, a partir de um percurso histórico-filosófico que remonta ao Iluminismo, demonstrar como determinadas certezas foram estrategicamente construídas e mobilizadas para sustentar a crença em uma suposta harmonia racial no Brasil — crença que, longe de ser neutra, funciona como um mecanismo de ocultamento das hierarquias raciais que estruturam a sociedade brasileira.

Assim, com base na análise epistemológica proposta por Wittgenstein em *Sobre a Certeza*, investigaremos as raízes argumentativas que, a nosso ver, sustentam o modo como, no imaginário popular brasileiro, o mito da democracia racial opera como uma *certeza fulcral*. Tal mito serve de fundamento para os critérios pelos quais avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas sociais, funcionando como um eixo normativo e interpretativo profundamente enraizado na vida cotidiana brasileira.

Para demonstrar como tais dobradiças epistemológicas sustentam a dominação racial, este trabalho foi dividido em três seções. A primeira seção discute o conceito de violência gramatical, articulando-o aos processos de colonização de povos não europeus. A segunda seção analisa como a gramática colonial substitui imaginários negros por uma “imagem mistificada” eurocêntrica. Por fim, a terceira seção argumenta que o mito da democracia racial opera como uma *certeza fulcral* na sociedade brasileira, e investiga como o “pacto narcísico da negritude parda” (Andrade, 2023) revela a assimilação como estratégia de sobrevivência em espaços hegemonicamente brancos.

## **Colonização e mistificação de imagens de mundo: uma violência gramatical**

A complexa dinâmica cultural e política das relações raciais no Brasil evidencia como a supremacia branca foi historicamente construída em detrimento da população negra. Para além da exploração econômica, o grupo branco dominante extraiu benefícios adicionais de natureza psicológica, cultural e ideológica — processo descrito por Lélia Gonzalez (2020) por meio da teoria da *mais-valia psicológica do colonizador*. A repercussão dessa exploração racial não se limita às manifestações explícitas e cotidianas do racismo escancarado e ordinário; ela penetra nas camadas mais profundas e complexas da subjetivação da identidade negra, moldando afetos, autoimagem e formas de pertencimento a partir de uma lógica de inferiorização persistente. Segundo Gonzalez,

os aspectos culturais e políticos das relações raciais demonstram como o branco afirmou sua supremacia às expensas e em presença do negro. Ou seja, “além da exploração econômica, o grupo branco dominante extrai uma mais-valia psicológica, cultural e ideológica do colonizador”. Que se pense, no caso brasileiro, nos efeitos da ideologia do branqueamento articulada com o mito da democracia racial. Cabe ressaltar como tais efeitos se concretizam nos comportamentos imediatos do negro “que se põe em seu lugar”, do “preto de alma branca” (Gonzalez, 2020, p. 33).

A ideologia do branqueamento promove a assimilação das populações negras à cultura e aos padrões estéticos brancos, perpetuando uma hierarquia racial implícita que valoriza tudo aquilo associado à branquitude. Os efeitos dessa ideologia se manifestam nos comportamentos cotidianos da população negra, que, muitas vezes, internaliza e reproduz os estereótipos e expectativas impostos pela lógica racial dominante.

Expressões como “colocar-se no seu lugar” ou “preto de alma branca” ilustram essa conformidade forçada e a busca por aceitação social dentro de um sistema racialmente hierarquizado. Tais comportamentos não apenas reforçam a estrutura de dominação racial, mas também contribuem para a marginalização e desvalorização das identidades e culturas negras, evidenciando o impacto profundo e multifacetado da supremacia branca na sociedade brasileira. Como observa Lélia Gonzalez (2020), “a eficácia do discurso ideológico é dada pela sua internalização por parte dos atores (tanto os beneficiários quanto os prejudicados), que reproduzem em sua consciência e em seu comportamento imediatos”.

A perspectiva racista, moldada por justificativas científicas e religiosas da época colonial, desempenhou um papel crucial na construção e perpetuação da imagem de mundo da branquitude sobre o povo preto. Em *Negritude: usos e sentidos* (2020), Kabengele Munanga expõe como a branquitude articulou deliberadamente uma série de discursos racistas para separar e hierarquizar pretos e brancos, utilizando teorias degenerativas, mitos religiosos e simbologias de cores para justificar a suposta inferioridade racial dos corpos racializados negros e legitimar seu domínio sobre eles.

A construção dessa visão de mundo racista teve início nas tentativas de explicar a diferença de cor entre negros e brancos. Inicialmente, os negros foram considerados como brancos degenerados — uma aberração, um desvio da norma racial branca, supostamente ideal. O clima tropical e outros fatores ambientais foram invocados para explicar essa degeneração; entretanto, quando essas explicações se mostraram insuficientes, a branquitude recorreu a justificativas religiosas e mitológicas, como o mito camítico. Segundo essa narrativa, os negros seriam descendentes de Cam, amaldiçoados por Deus e, por isso, destinados à subordinação e ao sofrimento. “Na simbologia de cores da civilização europeia, a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete à vida e à pureza” (Munanga, 2020, p. 26).

Essas narrativas religiosas, sustentadas pelas ciências da época, foram reforçadas, segundo Munanga, pelas simbologias de cor presentes na cultura europeia, onde o preto era associado à morte, corrupção e pecado, enquanto o branco representava pureza, vida e virtude. A Igreja Católica, com sua profunda e abrangente influência, contribuiu para essa construção ao representar Deus como branco e o Diabo como preto, imbuindo a cor negra de uma conotação de maldição e pecado (Munanga, 2020). Esse discurso racista foi institucionalizado e perpetuado por meio das práticas coloniais, nas quais a branquitude se posicionou como a norma humana, e qualquer desvio dessa norma — como a pigmentação negra — exigia explicações que reforçassem a suposta inferioridade dos negros. A criação e imposição dessas narrativas não apenas justificaram a exploração e a escravização dos negros, mas também construíram uma mitologia em torno da identidade branca superior, legitimando a dominação e o controle social (Munanga, 2020).

Ao longo do tempo, essas justificativas se enraizaram nas estruturas sociais, políticas e culturais, moldando profundamente a percepção da branquitude sobre os negros e a autopercepção dos próprios negros. A visão de mundo racista foi, assim, solidificada, naturalizada e historicamente

isentada de dúvida, uma vez que a identidade negra era constantemente associada a características negativas e a uma posição de inferioridade.

Isso criou uma barreira psicológica e social entre brancos e negros, perpetuando a desigualdade racial e a discriminação sistemática. A articulação deliberada da branquitude para separar e subordinar os negros por meio de um discurso racista teve, portanto, implicações profundas e duradouras. Ela estabeleceu uma base ideológica para o racismo estrutural, que continua a influenciar as relações raciais contemporâneas, justificando a marginalização e a desigualdade vividas pelos negros.

A análise de Munanga revela como esses discursos foram cuidadosamente construídos e mantidos ao longo do tempo para sustentar a hegemonia branca e a opressão dos negros, moldando a visão de mundo da branquitude de maneira a perpetuar a discriminação racial.

Munanga também revela como, no século XVIII, a modernidade — mesmo em sua busca pela razão e pelo progresso por meio do Iluminismo — contribuiu significativamente para a formação e perpetuação da interpretação do povo negro como uma raça deficitária e inferior. Em vez de corrigir as visões depreciativas herdadas dos períodos anteriores, influentes pensadores iluministas<sup>6</sup> reforçaram e consolidaram essas noções negativas. A modernidade, marcada pelo Iluminismo, promoveu a ideia da perfectibilidade humana e do progresso, mas paradoxalmente excluiu os negros desse processo de desenvolvimento humano. Os filósofos iluministas, ao conceberem o progresso como atributo essencial da humanidade, posicionaram os negros fora do circuito histórico e do caminho do desenvolvimento (Munanga, 2020; Andrade, 2023). Essa exclusão implícita fundamentou-se numa visão etnocêntrica que considerava o europeu como o padrão de perfeição humana e civilização.

Segundo Quijano,

no se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él (Quijano, 1992, p. 12).

Quijano destaca que a colonização não se limitou a uma relação externa de dominação entre culturas, nem a uma mera disputa bélica por poder, mas implicou uma transformação profunda na subjetividade e no imaginário das populações dominadas. Ele descreve esse fenômeno como



uma “colonização do imaginário”, um processo que atua no interior das mentalidades e das imagens de mundo dos povos colonizados, levando-os a internalizar as categorias, valores e perspectivas do colonizador.

Nesse sentido, o colonialismo não se apresenta “apenas” como um processo de dominação sobre terras e corpos. Utilizando termos inspirados em Wittgenstein, pode-se dizer que o colonialismo também resultou na imposição violenta de uma imagem de mundo<sup>7</sup>, desarticulando a gramática do colonizado — isto é, o sistema de regras, critérios e valores que orientam as práticas de povos autóctone — a partir da imposição da gramática do colonizador.

Ao promover a aniquilação de formas de vida, o colonialismo configura, assim, uma forma de violência gramatical.

Segundo Praxedes e Silva,

A violência gramatical redundava, portanto, em um ataque também à capacidade da vítima de confiar em seus juízos mais básicos, o que consequentemente desarticula a sua própria capacidade de fazer sentido de si e do mundo em sua volta. Além disso, a confiança aqui referida se encontra para além de nossas práticas de justificação cotidiana, pois apesar de apresentar-se na forma de proposições empíricas, em verdade nossa autoconfiança em nossas capacidades cognitivas e racionais exerce o papel de fundamento, de norma, de parâmetro, pelo qual julgamos e realizamos nossas práticas epistêmicas (Praxedes e Silva, 2025, p. 212).

A violência gramatical não é apenas violência individual, mas social, uma vez que normas linguísticas e epistêmicas são compartilhadas coletivamente. Uma distorção proposital e sistemática dessas normas — como ocorre em discursos opressivos — pode fragilizar a capacidade de comunidades inteiras de interpretar o mundo a sua volta e de expressar sua própria experiência. No caso do colonialismo, é importante notar que a violência gramatical foi acompanhada também por uma estrutura de dominação física, manifestada por mecanismos de coerção e controle, como a escravidão, a imposição de novas normas legais, religiosas e educacionais (Praxedes e Silva, 2025). As instituições coloniais foram organizadas para garantir que a visão de mundo do colonizador fosse aceita como norma, enquanto as visões de mundo dos povos colonizados eram sistematicamente deslegitimadas ou, até mesmo, aniquiladas. Nesse sentido, violência gramatical é a sistemática deslegitimação do outro

enquanto agente racional; é a aniquilação de sua capacidade de articulação de sentido; é o massacre de uma imagem de mundo.

Essa colonização do imaginário se consolida enquanto projeto a partir do momento em que suas premissas e repercussões no imaginário popular deixam de ser questionadas, passando a ser transmitidas hereditariamente dentro de uma ideologia.

Segundo Wittgenstein, "(...) eu não tenho a minha imagem de mundo porque me convenci de sua correção; tampouco porque estou convencido de sua correção. Trata-se, antes, do pano de fundo que herdei, contra o qual distingo o verdadeiro e o falso" (SC, §94).

A imagem de mundo funciona como esse pano de fundo culturalmente transmitido, dentro do qual estão as "regras do jogo" que determinam os critérios pelos quais avaliamos comportamentos, fixamos significado de nossas práticas e tentamos compreender o mundo ao nosso redor.

Analogamente, a colonização do imaginário, a partir destes processos de apagamento de uma imagem de mundo pela violência gramatical, implica que as populações dominadas não apenas sofrem opressão externa — econômica, política ou militar —, mas também passam a perceber a si mesmas e suas culturas através dos olhos do colonizador e subalternas a ele. Isso resulta na desvalorização de suas próprias tradições, conhecimentos e formas de vida, enquanto as práticas, culturas e valores do colonizador são exaltados como superiores e universais. O sentido da violência gramatical imposta pelo colonizador também é destacado por Quijano, que aponta que esse processo varia em intensidade e profundidade conforme o contexto, mas é sempre uma forma de poder que atua no nível simbólico e subjetivo. Ao naturalizar a superioridade das culturas europeias e a inferioridade das culturas colonizadas, essa colonização do imaginário sustenta as estruturas de dominação, ao mesmo tempo em que dificulta — ou mesmo inviabiliza — a resistência e a afirmação das identidades culturais locais.

A repressão recaiu, sobretudo, sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual e visual (Quijano, 1992, p. 12, tradução nossa)<sup>8</sup>.

A repressão colonial incidiu, sobretudo, sobre os modos de conhecer e produzir conhecimento, deslegitimando os sistemas de saber das populações dominadas e impondo a hegemonia das epistemologias



européias. Esse processo foi fundamental para consolidar o poder colonial, pois, ao reprimir os modos de produção de conhecimento, símbolos e significados dos povos colonizados, a colonização desarticulou suas formas de interpretar e dar sentido ao mundo.

Quijano defende que essa repressão epistêmica incluiu a destruição ou marginalização dos padrões de pensamento, dos sistemas de significação e dos instrumentos de expressão formalizados — sejam eles intelectuais, como as filosofias e os modos de raciocínio, ou visuais, como as artes e os símbolos. O objetivo era, pois, em nossa visão, violar e degradar a gramática dos povos autóctones. Esta violência gramatical impõe também a epistemologia eurocêntrica como única válida e universal, relegando os conhecimentos locais a uma posição de inferioridade ou irracionalidade.

Esse processo também teve um impacto profundo nas identidades culturais das populações colonizadas. Ao deslegitimar seus modos de conhecimento, a colonização não apenas controlou os recursos materiais, mas também minou a capacidade dos colonizados de se verem como agentes autônomos na produção de sentido e saber, repercutindo diretamente em suas gramáticas — ou seja, em seus sistemas próprios de regras que articulam o significado de suas práticas e saberes. Essa subordinação epistemológica perpetuou a ideia de que apenas o conhecimento europeu era válido e civilizado, reforçando a hierarquia cultural e racial que sustentava o colonialismo. “Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones” (Quijano, 1992, p. 12).

A colonização não apenas reprimiu os modos de conhecimento e significação das populações dominadas, mas também criou uma imagem mistificada da cultura e dos padrões de produção de conhecimento europeus. Inicialmente, esses padrões foram mantidos fora do alcance das populações colonizadas, reforçando a exclusividade do poder e do saber europeu. Posteriormente, contudo, passaram a ser ensinados de forma parcial e seletiva, permitindo a cooptação de indivíduos das populações dominadas em algumas esferas do poder colonial.

Podemos traçar uma analogia com a discussão acerca de certezas ou convicções fulcrais, especialmente quando Wittgenstein aponta: “As proposições que descrevem esta imagem de mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo. E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas” (SC, §95). Aplicando essa visão ao caso do colonialismo, poderíamos dizer que a imagem mistificada da cultura europeia imposta pelos colonizadores operava como uma base normativa

que estruturava as relações de poder e conhecimento. Ela não apenas excluiu as culturas não europeias, mas também as subordinou a um modelo eurocêntrico que foi naturalizado. Nesse sentido, as certezas fundamentais de uma imagem de mundo, como via Wittgenstein, não precisaram de fato ser ensinadas explicitamente como regras formais, mas foram internalizadas por meio da prática (e opressão) social.

Assim como as “regras de um jogo” constituem o significado dos movimentos esperados no jogo descritas por Wittgenstein, é importante notar que a imagem mistificada da cultura europeia se tornou uma estrutura tácita que guiava, e ainda guia, as aspirações e os comportamentos das populações colonizadas, sem que seus fundamentos sejam necessariamente intencionalmente aprendidos ou questionados. Quijano parece estar de acordo com a nossa visão quando afirma:

A europeização cultural se converteu em uma aspiração. Era um modo de participar do poder colonial, mas também poderia servir para destruí-lo e, posteriormente, para alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder que os europeus; para conquistar a natureza. Em suma, para o “desenvolvimento”. A cultura europeia passou a ser um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não-europeias de hoje dificilmente poderia existir e, sobretudo, reproduzir-se, fora dessas relações (Quijano, 1992, p. 12, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Quijano argumenta que essa estratégia não se limita à repressão, mas opera principalmente por meio da sedução. A cultura europeia passou a ser apresentada como uma via para o poder, criando um imaginário em que a adoção dos valores, conhecimentos e práticas europeias se tornava invisível e naturalizada. A “europeização cultural” transformou-se em uma aspiração, tanto para integrar-se ao sistema colonial quanto, em alguns casos, para contestá-lo, buscando alcançar os mesmos benefícios materiais e o domínio sobre a natureza que os colonizadores tinham. Essa dinâmica resultou na universalização do modelo cultural europeu, que passou a ser percebido como norma e ideal, enquanto as culturas não europeias foram relegadas a uma posição subalterna e dependente. Essa universalização não apenas moldou o imaginário das populações colonizadas, mas também condicionou a reprodução de suas culturas, tornando-as inseparáveis das relações coloniais. Dessa forma, a cultura europeia não foi apenas imposta, mas também internalizada como modelo de desenvolvimento e progresso.

Segundo Wittgenstein, “se imaginarmos os fatos como diferentes do que são, então certos jogos de linguagem perdem importância e outros se

tornam importantes. E assim se modifica, pouco a pouco, o uso do vocabulário da linguagem” (SC, §63). Os jogos de linguagem são atividades discursivas ou práticas sociais regradas que dependem de um pano de fundo compartilhado de certezas, que Wittgenstein chama de “imagem de mundo” (*Weltbild*). Esses jogos de linguagem são determinados pelas condições e circunstâncias em que os participantes estão inseridos. Nesse contexto, as “certezas fulcrais” sustentam o funcionamento da linguagem e das interações humanas. Se os fatos históricos, por exemplo, fossem diferentes, as certezas que sustentam nossos jogos de linguagem também poderiam ser outras. Assim, se a história muda de forma relevante, provavelmente os conceitos expressos em nossa linguagem também mudarão. Isso ocorre porque o significado dos conceitos, fixado pelo seu uso, está intimamente ligado às práticas sociais e aos contextos nos quais a linguagem é empregada.

Conforme Wittgenstein afirma, “Quando os jogos de linguagem se modificam, modificam-se os conceitos e, com os conceitos, os significados das palavras” (SC, §65).

Por conseguinte, os jogos de linguagem, que são específicos das formas de vida humana, não são fixos ou universais; estão em constante transformação, ajustando-se às pressões no panorama factual ou nas certezas que estruturam a interação social. Quando os colonizadores alteraram os “fatos” socioculturais nas colônias — destruindo modos de vida, deslegitimando conhecimentos locais e reorganizando práticas econômicas e políticas —, os jogos de linguagem tradicionais das populações colonizadas perderam sua centralidade. Em seu lugar, novos jogos de linguagem, baseados na lógica da produção europeia, foram impostos. Isso ilustra o que Wittgenstein aponta: a mudança nos fatos modifica os jogos de linguagem e, conseqüentemente, o uso do vocabulário. Essa mudança, longe de ocorrer de forma natural, foi uma imposição violenta que forçou os colonizados a internalizarem as categorias de pensamento do colonizador, conformando suas percepções e práticas sociais à “imagem mistificada”.

Para Quijano, existe uma sedução que alterou a linguagem e o imaginário dos colonizados, fazendo com que eles passassem a interpretar suas realidades por meio das categorias e dos jogos de linguagem do colonizador. A europeização da cultura e do conhecimento tornou-se uma lente dominante, redefinindo significados e deslegitimando outras formas de compreensão. Fanon também aponta nesta direção quando afirma: “(...) tão mais branco será o negro antilhano, quer dizer, tão mais próximo será do homem verdadeiro, quanto mais tiver incorporado a língua francesa” (2020, p. 20).

Essa passagem evidencia a crítica de Fanon à ideia de que os colonizados são obrigados a assimilar a cultura e a língua do colonizador para serem considerados plenamente humanos ou civilizados. O que Fanon aponta é que não existe apenas uma forma de violência na imposição de um modo de vida; também pode haver imposição da ordem por meio do reconhecimento dentro do próprio grupo. Nessa perspectiva, “ser branco” funciona como uma metáfora para alcançar o status de “homem verdadeiro” — ou seja, alguém respeitado, racional e civilizado dentro da sociedade colonial, um ideal de humanidade construído pelos europeus. Esse processo de assimilação linguística exemplifica claramente o colonialismo linguístico, que implica a imposição da língua e da cultura do colonizador como superiores, desvalorizando as línguas e culturas locais.

Para Fanon, a língua é uma ferramenta de poder: aquele que domina a linguagem do colonizador também possui o mundo expresso por essa linguagem, ou seja, passa a perceber o mundo e a se situar nele pelos termos impostos pela cultura dominante. Assim, “(...) é compreensível, pois, que o negro, diante do anúncio de sua inserção na França (como se costuma dizer de alguém que faz sua ‘inserção no mundo’), se regozije e decida mudar” (Fanon, 2020, p. 22-23). O colonizado não muda por uma escolha deliberada baseada em sua crença pessoal, mas porque foi educado ou constrangido a mudar para ser aceito. A substituição de uma língua, conforme sugere Fanon, não é apenas uma mudança de idioma, mas uma internalização de um sistema de valores que desumaniza o sujeito, distanciando-o de suas próprias culturas e promovendo sua alienação, o que perpetua a opressão colonial (Fanon, 2020). Assim, a imposição da língua colonizadora representa uma forma de violência simbólica que molda a percepção que as pessoas têm de si mesmas e de sua posição no mundo. “Falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma ou outra língua, mas é, acima de tudo, assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (Fanon, 2020, p. 20).

Fanon defende que a língua é um veículo de valores culturais e identitários. No contexto colonial, a imposição da língua do colonizador exige que o sujeito colonizado não apenas aprenda as regras gramaticais, mas também incorpore a cultura e as formas de pensar associadas a essa língua. Assim, a língua carrega o “peso de uma civilização”, o que implica que, ao falar a língua do colonizador, o colonizado é constrangido a adotar a imagem de mundo, os valores e os códigos culturais desse colonizador. Wittgenstein apresenta o conceito de “imagem de mundo” (*Weltbild*) como um conjunto de crenças e pressupostos subjacentes que formam a base para nossas práticas e uso da linguagem. Essas crenças são tão fundamentais que raramente são questionadas, estruturando nossa

percepção e interação com o mundo. A imagem de mundo não é simplesmente uma concepção sobre o mundo, mas uma estrutura de crenças que orienta normativamente o comportamento linguístico e prático de uma comunidade.

Wittgenstein compara essa imagem de mundo a uma mitologia, cuja função não está em sua correção objetiva, mas em guiar ações e convicções dentro de uma comunidade (Pich, 2015). Dessa forma, a imagem de mundo serve como pano de fundo cultural transmitido, no qual se encontram as “regras do jogo” que influenciam diretamente o comportamento e a compreensão do mundo.

Uma forma de pensar a violência gramatical, então, é observar que o supremacismo europeu, fundamentado na crença na superioridade racial e na “missão civilizatória” dos povos europeus, não apenas desprezou as formas de vida autônomas das populações locais, mas também as destruiu ativamente, substituindo-as por um modelo eurocêntrico de desenvolvimento, racionalidade e progresso. Ao impor uma hierarquia cultural, o colonizador conformou uma nova imagem de mundo que desumanizava os colonizados, retratando-os como selvagens ou primitivos, afastados do progresso e da racionalidade (Omar, 2020).

Após defendermos que o racismo próprio dos sistemas coloniais introduz uma forma de violência gramatical, investigaremos sua possível articulação com os conceitos de epistemicídio e gramática colonial.

### **O epistemicídio enquanto reafirmação da gramática colonial**

Aníbal Quijano descreve a “imagem mistificada” produzida pelos colonizadores como uma construção ideológica que apresentou a cultura e o conhecimento europeu como universais, superiores e normativos. Essa imposição não apenas marginalizou os sistemas de conhecimento dos povos colonizados, mas também os deslegitimou sistematicamente, relegando suas epistemologias a um status de irracionalidade ou primitividade. Esse processo de deslegitimação, que Sueli Carneiro denomina epistemicídio, corresponde à destruição dos saberes e das práticas de produção de conhecimento das populações negras e indígenas, acompanhada da inferiorização intelectual e cultural. Segundo Carneiro:

(...) o epistemicídio implica um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de

conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; pela carência material e/ou pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (Carneiro, 2023, p. 83).

No contexto do epistemicídio, a educação foi utilizada como instrumento de exclusão e dominação. Os colonizados foram privados do acesso à educação formal de qualidade, enquanto suas formas tradicionais de conhecimento foram suprimidas ou apropriadas de maneira descontextualizada pelos colonizadores. Esse processo reforçou a “imagem mistificada” ao promover a ideia de que os povos colonizados eram incapazes de produzir conhecimento válido, perpetuando sua subordinação epistêmica e social. Além disso, implicou a exclusão das tradições, símbolos e modos de significação que sustentavam as imagens de mundo das populações dominadas. Por exemplo, os sistemas de conhecimento africanos e indígenas — que frequentemente integravam saberes espirituais, científicos e culturais — foram substituídos por epistemologias eurocêntricas, deslegitimadas enquanto “não científicas”. Em nossa interpretação do colonialismo como uma forma de violência gramatical, essa destruição das imagens de mundo das populações colonizadas implica também a eliminação de suas certezas fulcrais que orientam suas práticas cotidianas. Como consequência, essas populações foram forçadas a operar dentro de jogos de linguagem que deslegitimam seus saberes e que não refletem suas realidades culturais.

A persistência da violência gramatical no período pós-colonial reflete a continuidade das estruturas de poder que Carneiro identifica como operando um epistemicídio. Isso significa, entre outras coisas, que o sistema educacional continua a reproduzir desigualdades raciais, negando às populações negras e indígenas o acesso a uma educação que reconheça e valorize suas contribuições intelectuais e culturais. Ao inferiorizar a capacidade cognitiva dos negros e deslegitimar suas produções de conhecimento, o epistemicídio reforça a exclusão social e cultural. Em termos wittgensteinianos, isso implica que a *Weltbild* das populações marginalizadas permanece condicionada pelas certezas impostas pela colonialidade, dificultando, ou mesmo, impossibilitando, a sustentação de uma imagem de mundo que reflita suas próprias realidades e histórias. O colonialismo, enquanto forma de violência gramatical, indica que, ao aniquilar as imagens de mundo originais dos colonizados, os colonizadores não apenas perpetuaram a dominação, mas também comprometeram a capacidade dessas populações subordinadas de produzir e sustentar práticas estruturais de produção de significado e conhecimento.



Com efeito, durante o Iluminismo, o processo de racialização das pessoas negras oriundas da África foi fortemente impulsionado por uma combinação de crenças filosóficas, científicas e práticas socioculturais amplamente disseminadas na época, como destacado por Munanga e Quijano. O discurso iluminista, centrado na razão, no progresso e na civilização, promoveu a ideia de que essas qualidades estavam intrinsecamente ligadas à Europa e aos europeus. Consequentemente, outros povos, particularmente os africanos, foram classificados como inferiores. Os pensadores iluministas, em sua busca por uma ciência geral do homem, contribuíram para consolidar noções depreciativas herdadas de períodos anteriores, formulando uma visão hierárquica da humanidade na qual a racionalidade e a civilização eram atributos exclusivos do europeu. Essa perspectiva etnocêntrica levou à categorização dos negros como seres dotados de traços animais, homogeneizando-os e retratando-os como incapazes de alcançar o pleno desenvolvimento da razão autônoma (Andrade, 2017).

A literatura científica da época, influenciada pelo pensamento iluminista, descreveu os negros por meio de uma série de estereótipos negativos que reforçavam a ideia de sua inferioridade. Sexualidade descontrolada, nudez, feiura, preguiça e indolência foram temas recorrentes usados para caracterizar os negros. Essas descrições não se limitavam a meras observações culturais, mas constituíam construções ideológicas com a função explícita de justificar a exclusão dos negros do conceito de progresso e da humanidade plena. Ao associar o negro a características consideradas primitivas e indesejáveis pela modernidade, os iluministas contribuíram para a formação de uma interpretação que via o povo negro como inerentemente deficitário e inferior (Andrade, 2023). Essa visão distorcida não apenas desumanizava os negros, mas também legitimava sua exploração e subjugação. A construção do negro como o “outro” primitivo e incapaz de progresso serviu como fundamento moral e intelectual para a escravidão e a colonização, reforçando a ideia de que os negros necessitavam da tutela europeia para alcançar qualquer forma de civilização.

Além disso, a divisão entre corpo e alma na filosofia moderna contribuiu significativamente para a racialização das pessoas negras. Essa dicotomia, presente no pensamento iluminista, estabeleceu uma hierarquia na qual certos grupos eram considerados mais próximos da animalidade e, portanto, menos capazes de exercer a razão plenamente. A ideia de que a razão e a capacidade de autogoverno são atributos do “espírito” ou “alma”, enquanto a carne — especialmente quando associada aos negros — seria fonte de irracionalidade e instintos básicos, reforçou a noção de

inferioridade racial. Assim, os negros foram racializados como subumanos, presos a um corpo que os vinculava à animalidade e os afastava da racionalidade plena que os iluministas associavam aos europeus (Andrade, 2017). Essa visão preconceituosa e discriminatória não resultava do mero desconhecimento, mas sim de uma construção ideológica deliberada que serviu para justificar a escravidão e a exploração das pessoas negras. Ao classificá-los como inerentemente inferiores, os iluministas forneceram uma base racional e moral para a perpetuação da escravidão — componente crucial da economia colonial europeia. A desumanização dos negros, enquadrados como seres incapazes de plena racionalidade, legitimava sua exploração como mão de obra forçada, negando-lhes direitos e dignidade (Andrade, 2023).

A associação dos negros à animalidade e à falta de razão forneceu uma justificação científica na época para políticas e práticas discriminatórias que marginalizavam os africanos e seus descendentes. A dicotomia corpo-alma foi utilizada para legitimar a exploração econômica e social, perpetuando estereótipos raciais e estruturando hierarquias que ainda influenciam as sociedades contemporâneas. Nesse sentido, o Iluminismo, ao promover uma visão eurocêntrica da racionalidade e do progresso, segundo Andrade (2017), desempenhou um papel crucial no processo de racialização e na construção de uma ideologia que justificava a escravidão e a exploração dos negros africanos. Essa dicotomia, central no pensamento iluminista, reforçou e perpetuou a ideia de inferioridade racial, desumanizando os negros e legitimando sua marginalização. O legado dessa visão filosófica teve um impacto duradouro, moldando percepções e estruturas sociais que ainda reverberam na contemporaneidade. A análise crítica dessa história revela como a ciência e a filosofia, quando mobilizadas para servir interesses econômicos e políticos, podem perpetuar injustiças e desigualdades profundas.

Portanto, a modernidade, ao definir progresso e civilização a partir de uma perspectiva estritamente eurocêntrica, contribuiu para a construção da imagem do povo negro como uma raça inferior e incapaz. Tal concepção não apenas refletiu os preconceitos vigentes na época, mas também os institucionalizou nas estruturas sociais e políticas, perpetuando a marginalização dos negros e legitimando sua exploração contínua. As análises de Munanga, Quijano, Carneiro e Andrade evidenciam que os ideais iluministas, longe de promoverem a igualdade, reforçaram divisões raciais que permanecem influentes na percepção e no tratamento das populações negras até os dias atuais.

Nesse sentido, o processo colonial e o epistemicídio não se configuram apenas como formas violentas de invasão territorial, mas

também como uma invasão gramatical dos múltiplos seres africanos e indígenas. Essa invasão é gramatical porque incide diretamente sobre o conjunto de regras que articulam o significado das práticas cotidianas e íntimas dos povos colonizados. A colonialidade da gramática afeta a constituição do corpo negro no Brasil ao estabelecer um modelo de poder resultante da experiência colonial moderna. Esse modelo é normativo na medida em que produz conhecimento, autoridade, trabalho e relações sociais intersubjetivas, permeando diversas relações sociais, tais como senhor-escravo, pai/mãe-filha, patrão-empregado, entre outras.

Neste sentido, a noção de “corpo” não deve ser entendida como algo inerente, ahistórico ou biologicamente determinado, mas sim como uma construção social permeada por grupos de poder, na qual a colonialidade do ser desempenha papel fundamental na objetificação dos corpos negros. Essa especificidade da colonialidade e do epistemicídio transcende o período da colonização histórica, pois permanece operando nas certezas fulcrais que orientam e conferem significado e valor às nossas práticas (Streva, 2016). Assim, essa colonização gramatical é uma das razões pelas quais o colonialismo permanece ativo mesmo após a independência e a abolição da escravatura, perpetuando a inferiorização, estigmatização, invisibilidade e o extermínio do corpo negro no Brasil.

Nessa seção, exploramos o epistemicídio como uma reafirmação da gramática colonial e suas relações com a perpetuação da colonialidade. Na seção seguinte, ampliaremos a analogia com a epistemologia de Wittgenstein, ao considerarmos o branquear como uma certeza fulcral operativa em nossa imagem de mundo, bem como a possibilidade de questionar essa fulcralidade.

### **Miscigenação e democracia racial: o branqueamento enquanto dobradiça**

O argumento que sustenta que no Brasil haveria a maior democracia racial do mundo é frequentemente sustentado pela grande diferenciação cromática dos seus habitantes. A tese central (difundida principalmente por Gilberto Freyre), é que o português, devido a razões culturais, raciais e de mesologia, possui uma predisposição para se miscigenar com as raças dos trópicos, o que teria facilitado a democratização das relações sociais nas áreas onde atuou como colonizador. Segundo, Freyre (2006):

(...) por todas aquelas felizes predisposições de raça, de mesologia e de cultura a que nos referimos, não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo

desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos, como suprir a extrema penúria de gente branca para a tarefa colonizadora unindo-se com mulher de cor. Pelo intercuro com a mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical (Freyre, 2006, p. 74).

De acordo com Freyre, essa mistura racial não apenas resolveu o problema demográfico da colonização, mas também gerou uma população mestiça “vigorosa e dúctil” — ou seja, mais resistente ao clima e mais flexível culturalmente do que os europeus “puros”. O mestiço, nessa visão, tornou-se o agente ideal para a ocupação e adaptação ao território tropical, combinando características físicas e culturais dos três grupos formadores (europeu, indígena e africano).

O Brasil é frequentemente apresentado, inclusive por Freyre, como o exemplo mais emblemático de uma suposta democracia racial. Essa perspectiva sugere que a miscigenação e a interação entre diferentes grupos étnicos no país resultaram em uma sociedade onde as barreiras raciais seriam menos rígidas do que em outros contextos coloniais. A suposta predisposição dos portugueses para estabelecer relações com outras etnias tem sido utilizada para justificar a ideia de uma convivência harmoniosa e democrática entre diferentes raças desde o período colonial. Contudo, essa narrativa é criticada por mascarar as profundas desigualdades e tensões raciais que persistem na sociedade brasileira, ao romantizar a história colonial e ocultar as práticas de discriminação e opressão racial que ainda afetam a vida de muitos brasileiros. Segundo Moura (2019),

(...) estabeleceu-se uma ponte ideológica entre a miscigenação (que é um fato biológico) e a democratização (que é um fato sociopolítico), tentando-se, com isso, identificar como semelhantes dois processos inteiramente independentes (Moura, 2019, p. 89).

A miscigenação pode ser tomada como um fenômeno universal, evidenciado pela ausência de raças ou etnias puras no mundo contemporâneo. Moura (2019) aponta, por exemplo, que estudos antropológicos demonstram que o dinamismo miscigenatório é milenar, ocorrendo em diversas regiões do mundo, incluindo a Europa, África, Ásia e América. Portanto, não há nada de especial ou específico no fato de que, em determinadas situações históricas e contextos coloniais, os portugueses

estabeleceram contato sexual — em sua grande maioria forçado e violento — com as populações de suas colônias. Esse fenômeno de miscigenação não implica necessariamente uma democratização social, conceito utilizado por Gilberto Freyre para defender a suposta harmonia racial no Brasil desde o período colonial. A simples existência de relações interétnicas e de miscigenação não garante igualdade social ou a ausência de discriminação. A miscigenação pode ocorrer simultaneamente a sistemas de opressão e hierarquias raciais, nos quais as estruturas de poder continuam a privilegiar determinados grupos étnicos em detrimento de outros. Assim, o intercâmbio sexual entre colonizadores portugueses e os povos autóctones das colônias não deve ser interpretado automaticamente como um indicativo de relações sociais democráticas ou harmoniosas (Moura, 2021).

A elite de poder no Brasil, que se autoidentifica como branca, estabeleceu um ideal de superioridade étnica baseado no modelo do branco europeu. Em contrapartida, o negro foi posicionado como um tipo negativo, inferior tanto étnica quanto culturalmente. Essa dicotomia étnica gerou uma escala de valores sociais na qual indivíduos ou grupos são mais reconhecidos e aceitos na medida em que se aproximam do tipo branco, enquanto são desvalorizados e excluídos socialmente à medida que se aproximam do tipo negro. Esse gradiente étnico, característico da população brasileira, não promove relações democráticas e igualitárias, pois está subordinado a uma hierarquia valorativa que enxerga no branco o modelo superior e no negro o inferior. As diversas nuances da miscigenação são valorizadas socialmente em graus distintos, conforme sua proximidade a esses polos cromáticos.

Aqueles que se aproximam do polo branco tendem a ser mais integrados e aceitos socialmente, enquanto os que se aproximam do polo negro são frequentemente desvalorizados e excluídos. Como consequência, por meio de mecanismos sociais e simbólicos de dominação, desenvolveu-se uma tendência à evasão da realidade e à alienação da consciência étnica em amplos segmentos da população não branca. Esses indivíduos, por vezes, recorrem a mitos que lhes oferecem uma sensação de proteção frente ao julgamento discriminatório das elites dominantes. Tais mitos, ao invés de confrontar a realidade da discriminação, acabam por sustentar uma ilusão de aceitação e inclusão, enquanto as estruturas de poder e opressão racial permanecem intactas. Segundo Moura (2021),

(...) a identidade e a consciência étnicas são, assim penosamente escamoteadas pela grande maioria dos brasileiros ao se autoanalisarem, procurando sempre

elementos de identificação com os símbolos étnicos da camada branca dominante (Moura, 2021, p. 91).

Por meio de mecanismos alienadores, a ideologia da elite dominadora foi introjetada em vastas camadas da população não branca. Isso significa que a realidade étnica brasileira, ao contrário do que se afirma, não promove igualdade por meio da miscigenação. Ao contrário, ela diferencia, hierarquiza e inferioriza socialmente os não brancos. Essa hierarquização étnica, segundo Moura, leva esses grupos a construírem uma realidade simbólica na qual buscam refúgio, tentando escapar da inferiorização associada à sua cor em uma sociedade que valoriza o tipo branco.

Seguranças patrimoniais, policiais, gerentes de loja e diversas outras pessoas negras que ocupam posições de poder — quando conseguem — ou que apenas desempenham funções específicas em espaços de poder, tendem a reproduzir os mesmos padrões de inferiorização racial contra indivíduos semelhantes a elas. Esse fenômeno evidencia um sistema autorreplicante que constrange corpos negros e periféricos a perpetuar práticas que se voltam contra eles mesmos. Segundo Andrade,

(...) A pele menos escura se reconciliava com a fantasia de que uma marca branca ou mesmo várias me protegeriam da violência racial. Sem me dar conta, realizava, por um mecanismo de defesa tanto simbólico quanto uma necessidade real diante da opressão da brancura, o pacto narcísico da negritude parda que procura nos afastar das pessoas negras retintas para que possamos nos refugiar nas réstias – restos – que a branquitude nos autorizava participar, como uma dose controlada de privilégio. (...) E em seguida procurando em mim tudo aquilo que meu corpo concedia ao corpo branco como uma linha comum ou de uma suposta continuidade (Andrade, 2023, p. 124).

Andrade destaca aqui a existência de um pacto narcísico da negritude parda, que, por apresentar em seu corpo características diluídas do corpo branco, acredita piamente estar “salva”. Consequentemente, passa a negar uma possível identidade negra que historicamente foi subtraída por processos de latrocínio cultural e identitário. Dessa dinâmica decorrem duas camadas bastante distintas da negritude no Brasil: (1) o negro que desconhece completamente sua história e, por isso, não se reconhece enquanto tal; e (2) o negro que, mesmo consciente do processo de racialização a que seu corpo foi submetido, “prefere” negar sua própria identidade para continuar sendo “aceito” pela branquitude.



A brutalidade do processo de racialização das pessoas negras no Brasil foi marcada pela imposição da ideologia do branqueamento e pela negação sistemática da identidade racial negra. Esse processo está enraizado no projeto colonial e se perpetua nas estruturas sociais contemporâneas, nas quais o ser negro é submetido a uma violência simbólica e material constante, que exige tanto a assimilação dos padrões brancos quanto a negação de sua própria presença e identidade. Segundo Costa, “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou suspensão, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusa, negar e anular a presença do corpo negro” (2021, p. 25).

A violência, por exemplo, descrita por Neusa Santos Souza em *Tornar-se Negro* (2021) é tanto simbólica quanto psicológica, inscrita nas práticas sociais e nas construções identitárias. Ao exigir que os negros “encarnem” os valores do ego do sujeito branco, a ideologia do branqueamento reforça a ideia de que a negritude deve ser superada, minimizada ou transformada. Dessa forma, os negros são incentivados a adotar a branquitude como referência, internalizando as qualidades e padrões associados a essa suposta “superioridade”. Segundo Souza,

foi com a disposição básica de ser gente que o negro organizou-se para a ascensão, o que equivale a dizer: foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco – ainda que tendo que deixar de ser negro – que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente (Souza, 2021, p. 50).

Em uma sociedade profundamente marcada por posições raciais, a humanidade e o reconhecimento social foram historicamente associados à branquitude. Nesse contexto, a “disposição de ser gente” implicava a adesão a padrões culturais, estéticos e comportamentais vinculados à branquitude, exigindo do negro a negação de sua própria identidade racial. A busca pela ascensão social dos negros, longe de se resumir a uma simples conquista de status econômico, estava permeada por critérios simbólicos e identitários impostos pelo sistema racista. Tornar-se “gente”, no sentido de alcançar respeito e dignidade social, condicionava-se à exclusão dos marcadores de negritude, que eram considerados pelos racistas como inferiores ou desqualificantes. Esse processo de assimilação forçada não apenas perpetuava a marginalização dos valores e das culturas negras, mas também impunha ao negro a alienação de sua própria subjetividade.

No contexto do capitalismo, o preconceito de cor é dinamizado de modo a estereotipar negativamente os trabalhadores não brancos, frequentemente vistos como indolentes e carentes de persistência laboral. Em contraste, os trabalhadores brancos são idealizados como modelos de perseverança, honestidade, hábitos moderados, tendência à poupança e estabilidade no emprego. Essa dicotomia constrói uma narrativa que eleva o trabalhador branco à condição de ideal, enquanto desvaloriza os não brancos. Tal construção estereotipada, segundo Moura (2019), serve de fundamento para a implementação de políticas migratórias sistemáticas e subvencionadas, justificadas pela necessidade de dinamizar a economia brasileira. Nessa lógica, a importação de trabalhadores brancos é promovida como solução para suprir as demandas econômicas de uma sociedade em expansão, sob a premissa de que esses trabalhadores são superiores, tanto racial quanto culturalmente. Essa política migratória não apenas reforça os estereótipos negativos acerca dos trabalhadores não brancos, como também perpetua uma ideologia racista que privilegia o trabalhador branco, atribuindo-lhe uma suposta maior valia e eficiência intrínsecas.

Nessa fuga simbólica, esses indivíduos buscam compensar-se da discriminação social e racial a que são submetidos no processo de interação com as camadas brancas dominantes. Essas camadas projetam uma imagem de sociedade democrática que oculta as reais condições em que os contatos interétnicos se dão no Brasil. A ideologia dominante, segundo Moura (2019), ao construir a narrativa do mito da democracia racial, encobre as desigualdades concretas e as relações de poder que perpetuam a opressão racial. Dessa forma, a realidade simbólica criada pelos grupos não brancos configura uma tentativa de resistência e uma busca por dignidade em meio a um contexto de discriminação estrutural. Segundo Moura,

(...) a identidade étnica do Brasileiro é substituída por mitos reificadores, usados pelos próprios não brancos e negros especialmente, que procuram esquecer e/ou substituir a concreta realidade por uma dolorosa e enganadora magia cromática na qual o dominado se refugia para aproximar-se simbolicamente, o mais possível dos símbolos criados pelo dominador (Moura, 2019, p. 92).

Assim, é importante destacar que, no contexto das relações raciais no Brasil, os mitos reificadores funcionam como verdadeiras dobradiças sociais. Esses mitos são crenças aceitas sem questionamento, que passam

a fundamentar a identidade, a percepção e os referenciais normativos da vida social, moldando a forma como os indivíduos não brancos interpretam e vivenciam sua realidade. A ideia da “magia cromática”, que simbolicamente aproxima os dominados dos símbolos do dominador, atua como uma certeza fulcral estruturante da realidade social e racial brasileira. Essa construção simbólica permite que os sujeitos não brancos internalizem e reproduzam os valores e as hierarquias impostos pela elite branca, ao mesmo tempo em que parece oferecer formas de resistência e adaptação. Assim como as certezas fulcrais — profundamente enraizadas em nosso modo de vida a ponto de raramente serem questionadas — os mitos reificadores no Brasil criam uma estrutura interpretativa que naturaliza e perpetua a desigualdade racial.

Ao serem internalizados e reproduzidos, esses mitos, ou narrativas mitificantes, dificultam a percepção crítica das relações de poder subjacentes, mantendo a ordem social vigente e ocultando as condições reais de opressão e discriminação racial. Em analogia à assim chamada epistemologia wittgensteiniana, Xavier e Silva afirmam:

o que faz algumas proposições se tornarem fulcrais é o papel que desempenham em nossas vidas. Analogamente, o que torna uma coisa uma dobradiça não é exatamente o material de que ela é feita e nem somente o seu formato, mas é a função que a coisa exerce neste sistema de abrir e fechar a porta (Xavier e Silva, 2023, p. 3).

Nesse sentido, é iluminador tomarmos o mito da democracia racial como uma certeza fulcral. Esse mito opera como uma dobradiça — no sentido wittgensteiniano — especialmente no cotidiano das pessoas negras no Brasil, que utilizam essa pretensa democracia como moderadora de sua própria realidade. Além disso, o mito é também mobilizado pela branquitude no âmbito do processo pedagógico, existencial e ideológico do país, que desde seus primórdios sustenta a crença na inexistência de diferenciação cromática. Portanto, o mito da democracia racial no Brasil não é apenas uma construção teórica confinada aos livros de sociologia ou ao ambiente acadêmico, mas desempenha e continua desempenhando um papel normativo profundo na vida cotidiana da população, seja entre os negros, que são prejudicados por ele, ou entre os brancos, que se beneficiam dessa narrativa.

Em outras palavras,

as *hinges* em nossos sistemas de crenças executam, pois, um papel normativo; elas possuem a função de regra, isto é, elas servem como critérios a partir dos quais avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas (Xavier e Silva, 2023, p. 3).

Nesse sentido, historicamente, podemos constatar que tanto o mito da democracia racial quanto a ideologia do branqueamento possuem papel normativo direcionando nossas vidas cotidianas, uma vez que se comportaram — e ainda se comportam — como regras ou critérios pelos quais “avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas”. Esse fenômeno manifesta-se desde o negro que nega sua identidade e almeja o ideal estético e o padrão social branco, até o branco que acredita piamente que sua realidade é justa e, conseqüentemente, representa o melhor dos mundos possíveis. Por um lado, afirma-se a existência de igualdade racial no Brasil, sugerindo que direitos e deveres são idênticos para todos os grupos étnicos. Por outro lado, a realidade social revela uma distribuição desigual dos grupos não brancos no espaço social, o que leva à conclusão de que sua inferiorização decorre de suas próprias deficiências ou supostas divergências em relação ao processo civilizatório.

O mito da democracia racial desloca a responsabilidade pelo atraso social, econômico e cultural desses grupos para os próprios indivíduos não brancos, especialmente os negros, em vez de reconhecer as estruturas de opressão e discriminação racial que perpetuam essas desigualdades. A crença neste mito permite que as elites dominantes justifiquem a desigualdade racial como um problema de responsabilidade individual, ocultando as condições reais da opressão sistêmica e mantendo a ordem social estabelecida. Essa certeza fulcral possui uma função normativa ao legitimar as hierarquias raciais, dificultando (ou impedindo) uma análise crítica das relações de poder subjacentes e perpetuando a ilusão de uma harmonia racial.

Assim, o mito da democracia racial no Brasil exemplifica como uma proposição ou crença pode se tornar uma certeza fulcral: não em razão de sua veracidade ou correção, mas pela função normativa<sup>10</sup> que exerce dentro de um sistema de crenças e práticas sociais (Xavier e Silva, 2023). Considerar o mito da democracia racial como uma certeza fulcral implica reconhecê-lo como uma regra implícita que estrutura a compreensão e a interação social, dificultando a percepção das verdadeiras causas das desigualdades raciais e perpetuando a ilusão de igualdade em uma sociedade profundamente marcada pela hierarquização étnica.

Todo esse processo mítico da realidade nacional também está imerso na ideologia do branqueamento, que, ao ser incorporada pelas elites de

poder no Brasil, estabelece um padrão normativo que valoriza a proximidade ao ideal branco e desvaloriza as características associadas às matrizes étnicas não brancas. Essa ideologia molda profundamente a percepção social e individual, influenciando comportamentos e atitudes de maneira quase inconsciente. Os indivíduos não brancos, ao internalizarem essa ideologia, tendem a afastar-se de suas matrizes étnicas, buscando assimilar valores que foram criados justamente para discriminá-los. Tal dinâmica impede a formação de uma consciência étnica robusta entre os negros — fundamental para a criação de uma contraideologia capaz de neutralizar a manipulação exercida pelo dominador. Em outras palavras, considerando que o significado das nossas expressões é articulado pelo uso e pelas inferências que fazemos, uma forma de barrar as inferências da branquitude seria justamente o fortalecimento das múltiplas disposições da negritude. Em vez disso, observa-se uma acomodação a esses valores, resultando no esvaziamento da consciência étnica e na colocação desses indivíduos como meros objetos do processo histórico, social e cultural.

Ao contribuir como fator preponderante para o mito da democracia racial, a ideologia do branqueamento configura-se como uma regra implícita que orienta e justifica práticas sociais discriminatórias. Ela naturaliza a hierarquização étnica ao fazer parecer inevitável que indivíduos mais próximos do “ideal” branco sejam mais valorizados e aceitos socialmente. Isso, por sua vez, perpetua a desigualdade racial e dificulta a mobilização coletiva contra a opressão racial. Assim, a ideologia do branqueamento contribui para a estruturação da sociedade de modo a sustentar e reforçar as desigualdades raciais. Essa ideologia raramente é questionada, pois está profundamente enraizada nas práticas e crenças cotidianas, funcionando como base para o desenvolvimento de outras percepções e comportamentos. Dessa forma, ela mantém a dominação das elites brancas e a subordinação das populações não brancas, ao mesmo tempo em que dificulta o surgimento de uma consciência crítica capaz de desafiar essa estrutura opressiva. Segundo Moura,

o sistema classificatório que o colonizador português impôs, criou a categoria de *mulato* que entra como dobradiça amortecedora dessa consciência. O mulato é diferente do negro por ser mais claro e passa a se considerar superior, assimilando a ideologia étnica do dominador, e servir de anteparo contra essa tomada de consciência geral do segmento explorado/discriminado (Moura, 2021, p. 100).

Os pardos e mulatos, por serem percebidos como distintos dos negros de pele mais escura devido à tonalidade mais clara de sua pele, frequentemente internalizam a ideologia étnica do dominador. Esse processo de assimilação os leva a se considerarem superiores aos negros mais escuros. Consequentemente, os pardos atuam como um anteparo à formação de uma consciência coletiva de identidade étnica entre os grupos explorados e discriminados. Ao se identificarem mais com os valores do dominador, contribuem para a perpetuação da hierarquia racial estabelecida pelo colonizador. Funcionando como intermediários que absorvem e reproduzem a ideologia dominante, esses grupos podem impedir o desenvolvimento de uma solidariedade étnica robusta entre os indivíduos não brancos. Tal mecanismo reforça a manutenção da estrutura social opressiva, na qual as desigualdades raciais são naturalizadas e perpetuadas. Dessa forma, a categoria “pardo”, dentro do sistema classificatório colonial, enquanto uma dobradiça, no sentido wittgensteiniano desempenha papel fundamental na amortização e fragmentação da consciência étnica. Em vez de fomentar a resistência coletiva contra a opressão racial, ela reforça divisões internas entre os grupos racializados, assegurando a estabilidade e continuidade da dominação colonial. Assim, a ideologia étnica do dominador permanece mantida e legitimada, dificultando a mobilização e a luta contra as desigualdades raciais.

(...) o pacto dos pardos ou daqueles que não eram lidos como negros retintos se constituía no meu crédito para que a máscara branca fosse dilatada na esperança de recobrir todas as brechas do meu rosto. Era quase uma adequação da alma à coisa (Andrade, 2023, p. 123).

O que Andrade denomina como “pacto dos pardos” não é explicitamente articulado, ou seja, está implícito em nosso cotidiano, operando de forma subjacente e tácita, mas conforma e determina comportamentos e expectativas sociais. Esse pacto implica a adoção de uma “neutralidade branca”, que exige que os pardos se mantenham silenciados diante das questões raciais e aceitem — ou sejam lenientes — com práticas racistas, a fim de garantir aceitação em determinados espaços sociais, como escolas de classe média. Historicamente, esse pacto contribui para a consolidação do mito da democracia racial enquanto certeza fulcral, funcionando como uma condição implícita e amplamente aceita para a convivência social e a mobilidade dentro do sistema racial hierárquico. Dessa forma, ele estabiliza e reforça a estrutura racial vigente, exigindo a



conformidade e adaptação das pessoas pardas aos valores e normas da branquitude.

(...) Só não era completa porque a branquitude nunca para a sua exigência, uma vez que nunca para de reafirmar os seus privilégios. Ela cobra uma espécie de neutralidade branca para me conceder um lugar ali naquela escola de classe média e que eu deveria pagar com o meu silenciamento racial ou com a minha leniência com as formas recreativas de racismo (Andrade, 2023, p. 123).

A aceitação desse pacto é raramente questionada, pois é percebida como uma necessidade para a manutenção da estabilidade social. Além disso, a “neutralidade branca” imposta pelos detentores de privilégios funciona como um mecanismo para assegurar a perpetuação dos benefícios da branquitude. Ao exigir silêncio e leniência das pessoas pardas, o pacto garante que os privilégios raciais permaneçam incontestados e que as desigualdades raciais sejam reproduzidas de maneira sutil e sistêmica. O pacto dos pardos sustenta e reforça as estruturas raciais vigentes, atuando como um critério normativo que molda comportamentos e expectativas dentro da sociedade brasileira. Ele representa um componente fundamental da ideologia racial que preserva os privilégios da branquitude, culminando no resultado do processo de assimilação da negrura em suas múltiplas características — desde a África até os dias atuais. Esse processo permitiu a construção da ideia de democracia racial, produzindo uma representação da sociedade que organizou e ainda organiza a vida do país com base em uma hierarquia étnica intencionalmente concebida e implementada por meio de um projeto que se inicia no Iluminismo e se desdobra de forma contundente na dinâmica racial brasileira contemporânea.

A análise das certezas fulcrais, longe de despolitizar o racismo, visa justamente evidenciar o quanto ele opera como pano de fundo normativo, que organiza percepções, afetos e práticas. A crítica a esse pano de fundo exige o que autores como Diamond (2005) e Crary (2007) chamam de reorientação ética dos nossos jogos de linguagem — uma reconstrução das formas de vida que sustentam os sentidos sociais do humano.

## **Conclusão**

Este trabalho buscou demonstrar como o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento operam como “certezas fulcrais” no imaginário brasileiro, sustentando estruturas de dominação racial que

persistem desde o período colonial até os dias atuais. Inspirados na assim chamada epistemologia das dobradiças de Wittgenstein, foi possível analisar como essas narrativas, ainda que desconstruídas academicamente, continuam a determinar práticas sociais, hierarquias étnicas e identidades, funcionando como regras implícitas que orientam normativamente comportamentos e percepções.

A colonização do imaginário, conforme destacado por Quijano, e o epistemicídio, conforme discutido por Carneiro, revelam a profundidade com que as epistemologias eurocêntricas se enraizaram, marginalizando saberes negros e indígenas e perpetuando uma visão de mundo que naturaliza a superioridade branca. A miscigenação, longe de ser indicativo de harmonia racial, foi instrumentalizada para ocultar desigualdades e reforçar um gradiente étnico que valoriza a proximidade à branquitude e inferioriza características associadas à negritude.

O “pacto narcísico da negritude parda”, conforme descrito por Andrade, ilustra como a assimilação aos padrões brancos se converteu em uma estratégia de sobrevivência que fragmenta a consciência étnica e dificulta a formação de resistências coletivas. Paralelamente, a branquitude mantém seus privilégios ao impor demandas de neutralidade e silenciamento, fortalecendo o mito da democracia racial como um critério normativo quase incontestável.

Para enfrentar o racismo estrutural, é imprescindível desestabilizar essas dobradiças simbólicas, promovendo a descolonização das epistemologias e a valorização de múltiplas identidades e saberes historicamente marginalizados. Esse processo requer não apenas crítica acadêmica, mas também ações políticas e educativas que confrontem as certezas fulcrais enraizadas no cotidiano social e questionem também a violência gramatical que povos autóctones sofreram e ainda sofrem. A desconstrução desses mitos representa um passo decisivo rumo à construção de uma sociedade verdadeiramente democrática, em que a diversidade étnica e cultural seja celebrada sem a imposição de hierarquias opressivas.

## Notas

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba, mestre em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco e doutorando em filosofia também pela Universidade Federal de Pernambuco, bolsista FACEPE. Com interesse em Filosofia da raça e filosofia analítica. Membro da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (SBFA) e do grupo NormAtiva (UFPE). Desenvolve pesquisa sobre colonialismo enquanto violência gramatical. Orcid: 0009-0002-0787-3616.

<sup>2</sup> Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atual presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (desde 2023). Bolsista de produtividade 1D do CNPq. Foi coordenador do PPGFIL/UFPE de 2021 a 2024 durante a aprovação e implementação do programa de doutorado. Desde 2020, atua como Editor Chefe da "Perspectiva Filosófica". Orcid: 0000-0003-1552-2525.

<sup>3</sup> O presente trabalho se inspira no *Sobre a Certeza* como um modelo contemporâneo para investigar as estruturas normativas do imaginário racial. Vale destacar que há interpretações divergentes sobre o papel epistêmico das 'certezas fulcrais'. Como, por exemplo, McGinn (2016) e Moyal-Sharrock (2004), que enfatizam o caráter não-epistêmico dessas proposições; e Wright (2000), que discute suas implicações epistêmicas. Está fora do escopo do presente artigo discutir a recepção da obra por autores que não tematizam a possibilidade de uma aplicação política a categorias como colonialismo e racismo.

<sup>4</sup> O conceito de 'violência gramatical' não é encontrado literalmente em Wittgenstein, mas é aqui desenvolvido de forma analógica a partir de sua concepção de imagem de mundo (*Weltbild*) e gramática, inspirando-se na ideia de que formas de vida são reguladas por sistemas normativos tácitos.

<sup>5</sup> As referências à obra *Sobre a Certeza* de Wittgenstein seguirão o sistema §, de acordo com a edição de 1969.

<sup>6</sup> Os principais expoentes do pensamento iluminista europeu frequentemente contribuíram para a hierarquização racial e cultural entre os povos. Immanuel Kant, por exemplo, em sua obra *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), associava a "beleza moral" à civilização europeia e classificava os povos africanos como inferiores, incapazes de cultura e progresso. Kant chega a afirmar que "os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas" (Kant, 2018, p. 114). Já David Hume, em seu *Of National Characters* (1748), escreveu que "jamais conheci um negro que tivesse alguma vez uma capacidade diferente da de um animal; e nenhum exemplo é oferecido de qualquer nação negra civilizada" (p. 208, tradução nossa). Voltaire, em *Ensaio sobre os costumes* (1756), recorreu ao mito camítico e a argumentos naturalistas para justificar a escravidão, afirmando que "os negros são inferiores por natureza, tanto em corpo quanto em espírito" (p. 222, tradução nossa). Esses autores ilustram como o Iluminismo, embora proclamasse a razão universal, estabeleceu uma gramática de humanidade excludente e eurocentrada, cujo vocabulário epistemológico forneceu as bases para a desumanização de povos africanos, indígenas e não europeus. Cf. Andrade (2017).

<sup>7</sup> A ideia de que as imposições coloniais podem ser interpretadas também como formas de violência sobre gramáticas culturais de povos autóctones é inspirada na concepção wittgensteiniana de formas de vida, mas sua formulação neste artigo possui um viés ético-político que extrapola os limites da análise original de Wittgenstein. Segundo Fogelin (2005), desacordos profundos são caracterizados pela falta de possibilidade de resolução racional devido a divergências

fundamentais. Quando pessoas têm diferentes entendimentos sobre regras gramaticais, isso pode levar a uma incompatibilidade nas formas de vida e nos jogos de linguagem, dificultando a comunicação eficaz (Xavier e Silva, 2023). Desacordos profundos não surgem apenas de discordâncias sobre fatos ou argumentos pontuais, mas de diferenças estruturais nas formas de vida e nas imagens do mundo (*Weltbilder*) que sustentam o raciocínio e as ações das partes.

<sup>8</sup> La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual (Quijano, 1992, p. 12).

<sup>9</sup> La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. En fin, para el “desarrollo”. La cultura europea paso a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones (Quijano, 1992, p. 12).

<sup>10</sup> Embora Wittgenstein possa sugerir que certezas fulcrais são tomadas como indubitáveis dentro de uma forma de vida, não se segue que não possam ser alvo de crítica ética ou política. A proposta aqui não é naturalizar o racismo enquanto estrutura normativa, mas mostrar como ele opera como pano de fundo imaginário cuja naturalização torna sua crítica mais difícil — e, por isso, ainda mais urgente. Por isso, falamos ao longo do artigo sobre racismo estrutural.

## Referências Bibliográficas

- ANDRADE, Érico. *Negritude sem identidade*. São Paulo: N-1, 2023.
- ANDRADE, Érico. *A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 58, n. 137, p. 291-309, 2017.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CONANT, James. Wittgenstein on meaning and use. In: *The new Wittgenstein*, editado por Alice Crary e Rupert Read. London: Routledge, 2000.
- CRARY, Alice. *Wittgenstein and the moral life: essays in honor of cora diamond*. Cambridge: MIT Press, 2007.
- DIAMOND, Cora. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FOGLIN, Robert. Wittgenstein and deep disagreement. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 4, n. 1, p. 1-12, 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Global, 2016.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HUME, David. *Essays, moral, political, and literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- MCGINN, Marie. Wittgenstein and certainty. In: *The routledge guidebook to Wittgenstein's on certainty*. London: Routledge, 2016.
- MOYAL-SHARROCK, Danièle. *Understanding Wittgenstein's on certainty*. Palgrave Macmillan, 2004.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

OLIVEIRA, Wagner Teles. Normatividade, experiência e certeza em Wittgenstein. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 29, n. 59, p. 111-129, 2022.

OMAR, Denisse. A missão civilizadora como fator de construção da alteridade colonial em Moçambique. *História Revista*, Goiânia, v. 25, n. 3, p. 73-88, 2020.

PICH, Roberto Hofmeister. Wittgenstein sobre a certeza, regras e normas. *Dissertatio*, Pelotas, v. suplementar, n. 1, p. 151-174, 2015.

PITKIN, Hanna. *Wittgenstein and justice: on the significance of Ludwig Wittgenstein for social and political thought*. Berkeley: University of California Press, 1972.

PRAXEDES, Fábio; SILVA, Marcos. Gaslighting como violência gramatical: uma leitura wittgensteiniana. *Prometeus*, São Cristóvão, v. 17, n. 47, p. 187-218, 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialiad y Modernidad/Racionalidad. *Peru Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20.

STREVA, Juliana Moreira. Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial. *Antropolítica*, Niteroi, v. 1 sem, n. 40, p. 20-53, 2016.

STROLL, Avrum. *Moore and Wittgenstein on certainty*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

VOLTAIRE. *Ensaio sobre os costumes*. Lisboa: Guimarães Editores, 1981.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre a certeza*. Editora Fósforo, 2023.

XAVIER, Paloma de Souza; SILVA, Marcos. Contra a inefabilidade das hinges propositions: uma leitura neo-pragmatista. *Revista Ideação*, Feira de Santana, v. 1, n. 47, p. 104-121, 2023.

Recebido/Received: 09/06/2025  
Aprovado/Approved: 18/07/2025  
Publicado/Published: 08/08/2025