MANO BROWN
A Dialética da Traição

A liberdade condicionada do negro no capitalismo dependente

O que entendemos por *dialética*

No sentido materialista-histórico, dialética é a compreensão do real como processo contraditório e em movimento, em que cada forma social carrega em si sua negação e sua transformação possíveis. Não se trata de um jogo abstrato de opostos, mas de um método para apreender como as forças sociais se relacionam, se enfrentam e se transformam mutuamente, produzindo novas sínteses. Aplicada à cultura e à política, a dialética revela que a mesma força que ameaça a ordem pode, em determinadas condições históricas, ser neutralizada e incorporada como parte de sua conservação. A "traição" aqui é o instante em que a energia de contestação deixa de apontar para a superação do sistema e passa a reforçar a sua continuidade.

Introdução

Poucas figuras sintetizam com tanta força simbólica as contradições do Brasil contemporâneo quanto Mano Brown. Líder histórico dos Racionais MC's, Brown não é apenas um artista: é um fenômeno social, uma referência moral, um ícone incontornável da cultura negra e periférica nas últimas três décadas. Sua voz, sua postura, sua linguagem e sua estética condensam em forma musical a experiência brutal da exclusão racial e de classe que estrutura a sociedade brasileira. Exatamente por isso, sua trajetória é marcada por uma contradição de fundo: a da liberdade forjada sob os limites do capitalismo dependente, que concede reconhecimento simbólico apenas à custa da mutilação política.

A minha hipótese é que Mano Brown se tornou um emblema daquilo que Florestan Fernandes chamou de integração condicionada do negro à sociedade de classes burguesa. Essa integração nunca se dá em bases plenas e emancipatórias — mas sim sob controle, vigilância e limite, subjugando o negro, mantendo-o numa eterna posição de submissão. Brown emerge como exceção, mas sua ascensão simbólica serve, por fim, à reprodução da regra: a desorganização política da negritude e a neutralização da crítica radical. É paradoxal que isso tenha acontecido após anos de afirmação de uma estética e postura radical contra os aparatos de poder que historicamente oprime os negros. De denúncia sistemática, não só Mano Brown, mas todos os integrantes dos Racionais

passam a flertar com a mesma ordem que diziam combater. A dialética da traição diz respeito em como a promessa da modernidade, da republica e da sociedade burguesa em torno da inclusão de todos como iguais num regime fraterno e sem distinções foi um fracasso. Podemos dizer também que essa é a dialética da dominação. O poder prometido não passou de uma representação nas mãos de poucos.

O que se propõe aqui é uma análise crítica do processo pelo qual a burguesia brasileira forjou, ao longo do século XX, um modelo de inclusão subordinada do negro, transformando-o em trabalhador disciplinado, símbolo da integração e, eventualmente, liderança representativa. Essa "liberdade" é, no fundo, uma forma de reprodução ideológica da dependência, travestida de sucesso individual e superação coletiva.

A partir das categorias formuladas por Florestan Fernandes, em especial nas obras *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* e *A Revolução Burguesa no Brasil*, este texto busca historicizar a figura de Brown no interior das determinações da formação social brasileira. Mano Brown não é uma anomalia: é um produto e um produtor da contradição racial e de classe no Brasil, cuja emergência e atual adesão parcial à ordem revelam muito mais sobre o país do que sobre o próprio artista. Esta reflexão, portanto, não é sobre Mano Brown enquanto indivíduo, mas sobre a funcionalidade da exceção no interior de uma estrutura que mantém a regra da exclusão. A chamada liberdade do negro sob o capitalismo dependente é, em última instância, uma liberdade vigiada, condicionada, administrada pela ordem; e Mano Brown é hoje o nome visível dessa operação.

A revolução burguesa inacabada e a construção da desigualdade estrutural

Para compreender o lugar de Mano Brown como figura histórica, é preciso antes compreender o tipo de sociedade em que ele se forjou; uma sociedade marcada por uma revolução burguesa incompleta, autoritária e profundamente excludente. Florestan Fernandes, em sua obra *A Revolução Burguesa no Brasil*, demonstra que o processo de modernização capitalista brasileiro não se realizou por meio da destruição da ordem anterior, mas pela sua incorporação seletiva e funcional às novas formas de dominação. Ao contrário do modelo clássico de revolução burguesa (como na França ou na Inglaterra), em que a ascensão da burguesia implicou a derrocada do antigo regime, no Brasil o que se consolidou foi uma autocracia burguesa, na qual as elites econômicas

modernizaram as formas de dominação sem democratizar as estruturas sociais. A passagem do escravismo para o trabalho livre não significou a abolição das hierarquias raciais e de classe, mas a sua reconfiguração funcional ao capital.

Aqui, destaco um trecho dessa obra em que Florestan trata da noção de burguês e burguesia no Brasil.

> Quanto às noções de "burguês" e de "burguesia", é patente que elas têm sido exploradas tanto de modo demasiado livre, quanto de maneira muito estreita. Para alguns, o "burguês" e a "burguesia" teriam surgido e florescido com a implantação e a expansão da grande lavoura exportadora, como se o senhor de engenho pudesse preencher, de fato, os papéis e as funções socioeconômicas dos agentes que controlavam, a partir da organização econômica da Metrópole e da economia mercantil europeia, o fluxo de suas atividades socioeconômicas. Para outros, ambos não teriam jamais existido no Brasil, como se depreende de uma paisagem em que ainda não aparece nem o Castelo nem o Burgo, evidências que sugeririam, de imediato, ter nascido o Brasil (como os Estados Unidos e outras nações da América) fora e acima dos marcos histórico-culturais do mundo social europeu. Os dois procedimentos parecem-nos impróprios e extravagantes.
>
> De um lado, não se pode associar, legitimamente, o senhor de engenho ao "burguês" (nem à "aristocracia agrária" à "burguesia"). Aquele estava inserido no processo de mercantilização da produção agrária; todavia esse processo só aparecia, como tal, aos agentes econômicos que controlavam as articulações das economias coloniais com o mercado europeu. Para o senhor de engenho, o processo reduzia-se, pura e simplesmente, à forma assumida pela apropriação colonial onde as riquezas nativas precisavam ser complementadas ou substituídas através do trabalho escravo. Nesse sentido, ele ocupava uma posição marginal no processo de mercantilização da produção agrária e não era nem poderia ser o antecessor do empresário moderno. Ele se singularizava historicamente, ao contrário, como um agente econômico especializado, cujas funções constitutivas diziam respeito à organização de uma produção de tipo colonial, ou seja, uma produção estruturalmente heteronômica, destinada a gerar riquezas para a apropriação colonial. (Fernandes, Florestan. A Revolução Burguesa no Brasil, 2020, p.32)

Existe ou não uma revolução burguesa no Brasil?

Para Florestan, essa pergunta é crucial, mas frequentemente mal colocada. O que o autor nos coloca é que muita gente tende a negar que tenha havido uma revolução burguesa em nosso país, como se isso só pudesse acontecer nos mesmos moldes do que ocorreu na Europa, especialmente a partir da experiência francesa ou inglesa. Isso é um equívoco. O erro está em querer aplicar esquemas repetitivos, como se a história brasileira fosse uma versão atrasada ou deformada da história europeia. Mas a formação social brasileira tem suas próprias dinâmicas, ainda que inseridas no processo mais amplo de expansão do capitalismo em escala global. O que importa entender aqui não é se houve ou não uma revolução burguesa “clássica”, nos moldes europeus, mas como se deu, no

Brasil, a incorporação de estruturas e formas de sociabilidade típicas do capitalismo moderno, como a mercantilização das relações sociais, a ampliação do trabalho assalariado, o surgimento de uma sociedade baseada em classes e a formação de uma ordem econômica monetária e competitiva. Esses elementos não surgiram do nada nem seguiram um roteiro iluminista. Ao contrário: foram articulados com os restos do regime escravocrata, com a grande propriedade rural, com o patrimonialismo e com a dependência externa.

Para Florestan, o que chamamos de burguesia no Brasil não é uma classe revolucionária no sentido europeu do termo. Ela não rompeu com a ordem anterior, mas emergiu dentro da transição conservadora que manteve a estrutura oligárquica no poder, adaptando-a aos interesses do capital internacional. A chamada revolução burguesa brasileira foi, portanto, um processo parcial, desigual e combinado, marcado pela manutenção das formas de dominação anteriores (como o latifúndio, o racismo estrutural, o coronelismo) e pela importação tardia de certos mecanismos de modernização capitalista, sempre sob o controle de elites comprometidas com a ordem. Por isso, ao invés de negar a existência de uma revolução burguesa, o mais apropriado é compreendê-la como uma forma histórica específica de transição, marcada pelo hibridismo entre o velho e o novo, pela continuidade das estruturas coloniais dentro de uma nova lógica de dominação de classe. Foi uma revolução sem ruptura. O que se deve investigar, então, são os sujeitos históricos concretos desse processo — as camadas sociais que impulsionaram as transformações, mas também aquelas que resistiram, negociaram ou adaptaram-se a elas — e como tudo isso se deu no interior do capitalismo dependente e racializado brasileiro.

Essa forma conservadora de revolução forjou o que Florestan chamará de ordem social autoritária, onde as liberdades formais coexistem com estruturas rígidas de exclusão e controle. A classe dominante brasileira nunca precisou abrir mão de seu poder para realizar a transição ao capitalismo. Ao contrário: apropriou-se do Estado, moldou as instituições e integrou apenas o que lhe era funcional. Nesse contexto, a população negra foi duplamente excluída: primeiro como ex-escrava, sem reparação histórica, sem acesso à terra, ao crédito ou à cidadania; depois como massa superexplorada, destinada à informalidade, ao trabalho precarizado, às periferias urbanas e à marginalidade institucional. O fim da escravidão, como aponta Florestan, não significou a libertação real

dos negros, mas a sua condenação à liberdade sob controle. Essa liberdade é condicionada: ela exige adaptação, docilidade, neutralidade. É nesse ponto que a figura de Mano Brown adquire seu peso simbólico: ele é produto dessa contradição. Um negro periférico que ascende por meio da arte e da crítica, mas que, ao se consolidar como liderança simbólica, é convocado a representar a possibilidade de superação do racismo sem a necessidade da ruptura com o capitalismo.

A integração como exclusão: o negro na sociedade de classes burguesa

Em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, Florestan Fernandes desenvolve uma das mais lúcidas análises sobre a permanência do racismo estrutural no Brasil após a abolição da escravidão. Contra as teses liberais e evolucionistas que supunham que o tempo e o progresso bastariam para integrar o negro à sociedade, Florestan demonstra que a integração do negro não é resultado natural da modernização, mas sim um processo contraditório e violentamente controlado pelo capitalismo dependente brasileiro. O ponto central de sua tese é claro: a abolição não rompeu com o racismo estrutural, apenas o reconfigurou. O negro foi formalmente "livre", mas permaneceu à margem das estruturas econômicas, políticas e simbólicas da sociedade. Sua liberdade foi definida não como emancipação coletiva, mas como individualização da sobrevivência. Integrar, nesse contexto, significava antes de tudo adaptar-se a um mundo hostil, fundado sobre sua exclusão.

A modernização capitalista brasileira não foi acompanhada por uma reforma agrária, por políticas estruturais de reparação, nem por uma democratização real das instituições. Ao contrário: o negro foi empurrado para os porões da sociedade urbana, desorganizado enquanto classe, atomizado enquanto sujeito e coagido a disputar espaços simbólicos por meio da performance individual. Esse ponto é essencial para pensarmos o surgimento de figuras como Mano Brown. Ele emerge como exceção que confirma a regra: sua voz potente e sua trajetória impressionante são usadas como evidência de que "o sistema funciona", de que "a meritocracia é possível", de que "o rap salva". Mas essa salvação é restrita, seletiva e profundamente funcional ao capital. A existência de Brown como referência permite que o Estado e a burguesia apontem: *“vejam, há progresso”* — ao mesmo tempo em que as estruturas de opressão permanecem intactas. Além disso, a “integração” promovida por esse sistema opera não apenas pela via econômica, mas

também pela via ideológica. O negro integrado não pode ser radical. Ele deve controlar seu discurso, modular sua crítica, mediar sua revolta. Brown, ao longo dos anos, foi se transformando em modelo de comportamento aceitável pela ordem, não por ter se vendido, mas por ter sido absorvido pelo processo de integração que Florestan tão bem descreveu: aquele em que a exceção se torna vitrificada, símbolo de inclusão, não de confronto.

Essa funcionalidade da exceção negra integrada é o coração da dialética da traição. Não porque Brown traiu o povo. Mas porque o próprio sistema, ao promover a ascensão simbólica de indivíduos negros, produz a aparência de justiça onde há continuidade da dominação. E é essa aparência que desarma a crítica e anestesia a consciência de classe. É essa a arma mais potente da burguesia. É esse o seu jogo. A trajetória de Mano Brown, enquanto figura incontornável da cultura hip hop brasileira, é marcada por uma tensão que encarna a contradição vivida por todo movimento popular que surge da periferia: a tensão entre a rebeldia autêntica e a captura institucional. Brown é o grito insurgente que irrompe das quebradas, mas também o ícone nacional legitimado por instituições que, historicamente, marginalizaram a população negra. Essa tensão é o centro do processo que Florestan Fernandes ajudou a desvelar: a falsa inclusão promovida pela sociedade de classes como forma de preservar sua estrutura excludente.

No início de sua trajetória, os Racionais MC's representaram uma contestação radical da ordem social, ecoando os gritos de uma juventude negra, empobrecida, massacrada pela polícia e negligenciada pelo Estado. A fala cortante de Brown, seu estilo austero, sua recusa ao espetáculo e sua postura desafiadora forjavam um sujeito coletivo em rebelião. O rap dos anos 1990 – especialmente em *Sobrevivendo no Inferno* – era denúncia e uma convocação à consciência. Porém, ao longo dos anos, esse mesmo discurso foi ganhando reconhecimento nos espaços que antes o ignoravam ou criminalizavam. Brown passou a ser chamado para palestras, programas de TV, entrevistas em jornais de grande circulação e, por fim, para conversar com o presidente da república em seu podcast. Esse reconhecimento é parte de uma dinâmica de hostilização à crítica, como nos advertia Guy Debord: o espetáculo, quando não consegue destruir a oposição, a incorpora e a transforma em imagem domesticada.

A lógica do capital não é apenas a da exclusão. É, sobretudo, a da captura das potências disruptivas. O sistema é engenhoso em transformar crítica em produto, rebelião em mercadoria, e luta em símbolo. A ascensão de figuras como Mano Brown, ao mesmo tempo que representa conquistas simbólicas importantes para a população negra, não implica necessariamente um avanço da consciência de classe. Pelo contrário: pode significar sua anestesia, quando essa ascensão serve para mascarar a brutalidade da estrutura social que se mantém intacta. A presença de Brown ao lado de Lula[1], nesse contexto, deve ser lida à luz da teoria crítica marxista: não como aliança entre iguais, mas como relação entre a exceção e a regra, entre a voz que foi domesticada e o projeto progressista que busca legitimação simbólica nas periferias. O governo petista, que jamais foi revolucionário, precisa da aura popular de figuras como Brown para sustentar sua imagem de defensor dos pobres, ainda que, na prática, mantenha compromissos inabaláveis com o capital e a ordem. Essa cooptação não apaga o mérito de Brown enquanto artista e porta-voz de uma geração. Mas revela o limite de sua radicalidade enquanto projeto político. Sua rebeldia foi reorganizada, sua insurreição foi acomodada, sua denúncia se tornou conciliadora. Essa é a dialética da traição forjada pela própria estrutura social, não por uma escolha individual. Traição não como deslealdade consciente, mas como efeito da lógica que transforma crítica em símbolo e símbolo em instrumento da ordem.

Florestan nos adverte que a revolução burguesa no Brasil não foi feita pelos trabalhadores, nem com sua participação ativa. Foi uma modernização conservadora, autoritária e excludente. Nesse contexto, a inclusão do negro se dá pela via da subordinação e da funcionalização, ou seja, ele é incluído apenas na medida em que sirva para manter a ordem. E quando figuras como Mano Brown, mesmo carregando sua história de luta, passam a operar como legitimadores simbólicos de governos que não rompem com essa lógica, contribuem involuntariamente para a reprodução da dominação. Esse é o cerne da traição dialética: não é que Brown tenha traído a periferia deliberadamente, mas sim que foi traído pela estrutura que o colocou como símbolo para desarticular a luta coletiva que sua arte um dia impulsionou. A liberdade do negro, sob o

[1] Ao exibir Brown em um podcast com o presidente da república, o sistema oferece um espetáculo de suposta inclusão, apagando o genocídio cotidiano nas periferias, o encarceramento em massa, a humilhação sistemática nos serviços, escolas e hospitais. A exceção é a prova de que "o sistema funciona" — e, portanto, deve ser preservado.

capitalismo dependente, é sempre condicionada. E quando não se enfrenta essa condição estrutural, a luta vira conciliação, e a exceção vira justificativa da opressão.

No podcast com Lula, Mano Brown parece operar numa lógica de contenção. Ainda que diga não estar 100% alinhado ao presidente e critique seu vice, sua postura é nitidamente de acolhimento político, de respeito à figura do líder popular e de adesão pragmática ao projeto do Partido dos Trabalhadores. Semayat Oliveira, que apresenta o podcast junto com Brown, em sua fala, reconhece a existência do medo na população — o medo do comunismo, o medo da esquerda, o medo da mudança — e pergunta a Lula como a esquerda pode lidar com esse sentimento. A pergunta é legítima, mas revela uma chave de leitura que, se não for problematizada, se converte numa estratégia de capitulação política. Ao priorizar a escuta ao medo, ao invés de radicalizar a denúncia das causas materiais que geram esse medo — desigualdade, repressão, extermínio —, Brown e Oliveira parecem internalizar uma lógica defensiva que abafa a crítica e reforça a mediação progressista do conflito de classes. Sua crítica ao conservadorismo dos fãs, como vimos no texto de 2017, não se converte em proposta política de reorganização popular, mas numa melancolia impotente diante da perda de sentido do próprio rap enquanto arte insurgente.

Essa postura converge com o projeto petista, que, desde sua fundação, optou por ocupar o Estado burguês, legitimando toda ordem de absurdos. Em nome do "possível", do "governável", da "correlação de forças", o PT negociou com todas as frações da burguesia, abandonou qualquer horizonte socialista e optou por políticas de inclusão via consumo. Nesse pacto, a classe trabalhadora é tratada como massa de manobra eleitoral, enquanto seus instrumentos de organização autônoma são sabotados, cooptados ou desmobilizados. Brown, ao validar esse projeto, se torna parte do dispositivo de despolitização. Sua presença no podcast é simbólica: o maior rapper do país dialogando com o maior líder popular da Nova República. Mas esse encontro, longe de representar uma síntese radical, sela a integração da cultura de resistência ao projeto de conciliação. A potência revolucionária do rap é convertida em capital simbólico para legitimar um governo que reafirma a ordem — com arcabouço fiscal, responsabilidade com o mercado e vice reacionário. A função de Brown nesse momento é, portanto, ambígua. Por um lado, ele continua sendo uma referência para milhões. Por outro, seu discurso hoje contribui mais para o amortecimento das contradições do que para sua explicitação revolucionária.

E a evocação da revolução soa vazia quando se recusa a romper com a forma-partido burguesa, com o Estado capitalista, com a política como administração da desigualdade.

A integração do negro ao sistema capitalista brasileiro nunca se deu por emancipação, mas por submissão ativa às regras do jogo burguês, sob a promessa de inclusão. Durante o ciclo petista, consolidou-se o que podemos chamar de bloco cultural progressista, no qual artistas, intelectuais e comunicadores oriundos das periferias foram incorporados à lógica de Estado, às políticas públicas de cultura e à esfera da representatividade simbólica. Essa integração implicou adaptação, regulação estética, autocensura e limitação da crítica ao sistema. A cultura da periferia foi, paulatinamente, subsumida à forma Estado e à forma mercado. A política de editais, prêmios, festivais e fomento cultural não promoveu uma radicalização da consciência de classe entre artistas populares. Ao contrário. Fortaleceu o empreendedorismo cultural e consolidou a figura do "artista-gestor", que aprende a captar, negociar, apresentar projetos, prestar contas e disputar reconhecimento institucional. É a figura do artista como "agente do próprio sucesso", totalmente compatível com a ideologia neoliberal da meritocracia mitigada. Mano Brown (ícone maior do rap nacional) foi lentamente se ajustando a esse novo paradigma. Sua crítica ao racismo se tornou compatível com os marcos da institucionalidade. Sua denúncia da desigualdade passou a conviver com elogios a programas sociais geridos pelo próprio aparelho repressor. A radicalidade estética e política dos Racionais foi se diluindo na ambiguidade pragmática da democracia de baixa intensidade.

Não se trata aqui de deslegitimar suas experiências, sua trajetória ou seu lugar na história do rap. Trata-se, sim, de compreender a dialética perversa que transforma o rebelde em conselheiro do príncipe, o dissidente em mediador, o artista radical em peça do jogo institucional. Esse processo é típico das sociedades capitalistas periféricas: a cooptação das forças críticas é um dos mecanismos centrais de sua estabilidade. E o PT, enquanto gestor desse modelo, soube aplicar com maestria a lógica da incorporação subordinada. A elite intelectual e artística negra foi seduzida por ministérios, cargos, editais, campanhas publicitárias e políticas afirmativas que, embora importantes em certos aspectos, não romperam com o sistema de dominação racial e de classe — apenas o tornaram mais palatável. A questão que se impõe, portanto, é: de que forma a crítica cultural pode romper com esse ciclo de assimilação? Como preservar a radicalidade

emancipadora da cultura negra e periférica sem cair na armadilha da representatividade domesticada?

A integração da figura de Brown ao lulismo é um exemplo eloquente do que Florestan chama de integração funcional e subordinada dos negros. Ele não é mais o porta-voz da revolta das ruas — é o embaixador simbólico de uma governabilidade domesticada. A conciliação substitui a radicalidade, o carisma ocupa o lugar da consciência, e a imagem do negro vencedor é usada para mascarar o fracasso da transformação estrutural. Eis o centro da dialética da traição. Ao analisar a trajetória do Brown — do porta-voz feroz da revolta periférica ao mediador cultural de um projeto político conciliador —, vemos em curso justamente o que Florestan chamou de "liberdade condicionada". Brown, como figura pública, como símbolo da ascensão do negro, foi incorporado à lógica do capital simbólico e político, sem que as estruturas de opressão racial, econômica e cultural tivessem sido efetivamente desmontadas. Sua liberdade de expressão hoje é total, mas está politicamente esvaziada de seu conteúdo transformador original. É o direito de dizer tudo, menos o essencial.

Essa liberdade condicionada opera sob a forma de uma promessa: "você pode vencer se for forte, autêntico, trabalhador, artista, empresário." Mas, como ensinava Florestan, a ideologia da ascensão individual encobre o bloqueio estrutural da ascensão coletiva. Ao invés de desvelar as contradições do racismo estrutural e da dominação de classe, o discurso da liberdade sob o lulismo e sob o progressismo cultural apenas legitima a ordem. Brown, ao aderir a essa lógica, mesmo que com reservas, participa da consolidação de uma nova hegemonia progressista que busca gerenciar o conflito. O rap, enquanto expressão crítica e insurgente, se torna útil quando pode domesticar o dissenso, canalizá-lo para o voto, para o empreendedorismo, para o protagonismo simbólico. A radicalidade do discurso foi absorvida como diferencial mercadológico; a estética da revolta foi transformada em capital cultural.

Essa transformação é a síntese da dialética da traição: quanto mais visibilidade ganha o ícone negro, menos visível se torna a estrutura que oprime os negros como classe. O elogio da representatividade substitui a crítica ao racismo institucional; a presença simbólica no poder substitui a transformação concreta do poder. Brown, enquanto sujeito histórico, está preso entre dois mundos: é produto da violência estrutural do Estado e da classe dominante, mas também se torna reprodutor de uma ordem que aprendeu a se

legitimar justamente através das vozes que antes a combatiam. O conceito de liberdade, portanto, precisa ser resgatado em seu sentido ontológico, e não formal. A liberdade para o capital é o direito de circular no mercado, consumir e ser consumido. A liberdade para o proletariado negro, como aponta Florestan, só pode emergir da ruptura com a ordem capitalista. Tudo o que não aponta para essa ruptura, ainda que se chame de revolução, é gestão da desigualdade. Florestan Fernandes, em sua crítica demolidora à ideologia da "democracia racial", mostra como o mito da harmonia entre brancos e negros no Brasil não é apenas uma ilusão, mas uma ferramenta ideológica sofisticada da dominação burguesa. Ao afirmar que o racismo no Brasil não se expressa como segregação formal, mas como exclusão estruturada e difusa, Florestan denuncia a naturalização da desigualdade como se fosse "efeito colateral" e não mecanismo essencial de reprodução do capital.

Essa farsa ganha novo fôlego na era do progressismo institucional. A eleição de líderes populares, a ampliação do consumo periférico, a presença de negros em cargos públicos e na grande mídia são apresentadas como prova de superação do racismo. Mas o que realmente ocorre é a substituição da crítica estrutural por uma celebração do possível dentro dos limites do capital. A sociedade não muda — ela muda de linguagem. É nesse ponto que se torna possível entender o papel simbólico de Mano Brown como representante da exceção funcional. Sua figura pública ocupa um lugar estratégico: aquele que pode reivindicar a negritude, falar da favela, da violência policial, da fome e da exclusão, mas sem romper com a ordem que produz tudo isso. O sistema o tolera porque ele fala "verdades", desde que essas verdades não transbordem em ação revolucionária. Brown, assim como tantos outros artistas e líderes populares, foi transformado em pedra fundamental da democracia racial fictícia contemporânea. Seu reconhecimento público serve para reafirmar a ideia de que "o negro venceu", mesmo que as estruturas de exclusão permaneçam intocadas.

É a lógica do tokenismo elevado à categoria de hegemonia cultural: os poucos que "vencem" se tornam os símbolos de um sistema supostamente justo. E os que não vencem? Falta esforço. Falta mérito. Falta talento. Não é mais a estrutura que oprime — é o indivíduo que falha. Essa é a essência da *liberdade condicionada*: um verniz de inclusão sobre o concreto da barbárie. Portanto, Brown se torna, hoje, mais útil ao sistema do que perigoso. Sua aura de autenticidade, sua trajetória real, seu carisma, tudo isso é

mobilizado para reforçar a ideia de que é possível avançar sem ruptura, resistir sem revolução, conquistar sem confrontar. E essa ideia é o pilar subjetivo da dominação nas democracias raciais latino-americanas. A sociedade de classes no Brasil, fundada sobre a escravidão, organizou-se historicamente de modo a inviabilizar qualquer protagonismo real dos negros como sujeitos políticos autônomos. Desde o período colonial, passando pelo Império e pela República Velha, as tentativas de organização popular negra foram duramente reprimidas, quando não cooptadas ou invisibilizadas. Com a abolição sem reforma agrária, sem indenização, sem reparação, o negro foi juridicamente "livre", mas socialmente proscrito.

Com o tempo, porém, a dominação racial se sofisticou. Não bastava mais excluir. Era preciso incluir para desorganizar. A entrada de figuras negras em partidos, sindicatos, universidades e espaços culturais tornou-se funcional à estabilidade da ordem, desde que esses indivíduos não rompessem com a lógica estrutural do capital e da branquitude. É nesse ponto que se insere a crítica mais profunda à representação: a presença de corpos negros em espaços de poder não significa, em si, a ruptura com a dominação racial. Ao contrário, pode significar a sua legitimação. A representação se torna uma armadilha quando substitui a transformação concreta das condições de vida por uma estética da visibilidade. O que Florestan chama de "integração subordinada" ganha ares de conquista, mas serve à perpetuação da desigualdade. Nesse sentido, Mano Brown fala em nome da periferia, mas é escutado pelas elites. Fala do sofrimento do povo, mas media seu discurso pelas exigências da respeitabilidade pública. Fala de revolução, mas encontra na governabilidade o limite da sua crítica. O sistema seleciona suas lideranças populares. Promove algumas, silencia outras. E Brown, justamente por sua contundência, carisma e história real de sofrimento e resistência, é transformado em símbolo de um país que "melhorou". Ele não precisa endossar explicitamente o neoliberalismo. Basta que legitime, ainda que criticamente, a continuidade do pacto lulista — esse pacto que integra sem emancipar, distribui sem romper, acolhe sem subverter.

Portanto, o problema não está apenas nas escolhas individuais de Brown, mas na lógica de representação sob o capitalismo dependente, onde a crítica possível é aquela que não ameaça o essencial: a propriedade privada, a acumulação, a dominação de classe e a hegemonia branca. Brown, ao criticar os "extremismos" de esquerda e direita, reafirma esse centro ilusório — onde não há neutralidade, mas conciliação. E é essa conciliação

que precisa ser desmascarada. A verdadeira luta de classes, como dizia Marx, não se faz no parlamento, mas nas ruas, nas fábricas, nos territórios. A representação sem organização revolucionária é o caminho mais curto entre a denúncia e a acomodação. E a trajetória de Brown, nesse ponto, é sintoma da derrota ideológica de uma geração que acreditou ser possível servir a dois senhores: o povo e o Estado burguês.

O conceito de liberdade, sob o capitalismo dependente brasileiro, é uma abstração jurídica que não encontra lastro material na vida da maioria da população negra. O trabalho assalariado precarizado e racializado é a realidade da população negra. A liberdade foi concedida, mas amputada. Essa "liberdade condicionada" é a base do pacto racial do Brasil moderno. Condicionada não apenas economicamente — pela ausência de terra, moradia, educação e saúde — mas ideologicamente: o negro seria aceito socialmente desde que renunciasse à insurgência, à memória de luta e à negritude enquanto projeto político. É assim que se forja a contradição fundamental da integração: ao mesmo tempo em que o sistema capitalista dependente necessita da força de trabalho negra, ele a rejeita como sujeito histórico. Daí a violência simbólica e material cotidiana que persiste após a abolição, após a redemocratização e até mesmo durante os chamados "governos populares".

A questão, portanto, não é apenas a presença ou ausência de negros em cargos públicos, universidades ou na arte mainstream. O que importa é a forma sob a qual essa presença se realiza. O sistema abre suas portas à diferença, desde que ela não altere a estrutura, desde que o negro livre se comporte como ex-escravo agradecido. E aqui voltamos à trajetória de Mano Brown. Sua ascensão social e simbólica é celebrada como exemplo de superação, mas se torna instrumento de contenção. Ele representa a liberdade possível: a do negro que venceu sem romper com o sistema. Sua crítica é tolerada porque não ameaça a totalidade; é até incentivada, pois serve de válvula de escape para a tensão social. Mas a verdadeira liberdade — como prática histórica de superação das determinações alienantes — exige ruptura. E é aí que a traição se revela: não como escolha individual, mas como processo histórico dialético, no qual as lideranças populares são transformadas em emblemas da ordem, justamente porque sua crítica foi neutralizada pelo reconhecimento oficial.

Brown, portanto, não é só um caso particular. Ele é expressão de um processo social mais amplo, em que o capitalismo brasileiro, para manter sua dominação racial e de classe, necessita produzir símbolos de ascensão que validem a permanência da exclusão.

A dialética da traição, nesse sentido, não é desvio moral, mas engrenagem estrutural. O sistema fabrica seus heróis negros para evitar a revolta negra. E ao fazer isso, transforma a liberdade em farsa, o empoderamento em contenção e a representação em negação do próprio representado. A revolução é adiada em nome da governabilidade, do diálogo, da paz social — e a miséria permanece. A denúncia de Florestan permanece atual: sem organização autônoma da classe trabalhadora e sem consciência das determinações estruturais do capitalismo dependente, qualquer projeto progressista será capturado por dentro. O reformismo não é apenas uma escolha; é o resultado histórico da correlação de forças numa sociedade marcada pela violência de classe e de raça. A esquerda que se adapta aos marcos da institucionalidade burguesa torna-se reprodutora das formas de dominação que deveria combater. E ao naturalizar esse processo — como faz Brown — ela legitima a estrutura que massacra o povo. A esperança reformista, nesse contexto, é a negação da revolução sob o disfarce da prudência.

Representatividade como contenção: a armadilha da mediação simbólica

O discurso da representatividade se tornou o principal vetor de legitimação do pacto democrático pós-1988. Ao mesmo tempo em que se mantinha intocada a estrutura de propriedade, de poder político e de dominação de classe, uma série de políticas simbólicas passaram a ser promovidas pelo Estado e pela elite liberal, oferecendo "visibilidade" às populações historicamente oprimidas. Não se tratava de redistribuição do poder ou da riqueza, mas da gestão controlada das aparências: o negro que entra na universidade, a mulher que chega ao ministério, o artista periférico que recebe um prêmio, enquanto o sistema que os oprime permanece incólume. Para compreendermos os limites da representatividade no capitalismo dependente, é fundamental retomar as formulações de Florestan Fernandes. Em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, ele afirma com veemência: a verdadeira libertação do negro só pode ocorrer com a destruição da ordem social que o oprime. A integração parcial, simbólica e mediada pelo liberalismo

não emancipa — ela apenas administra a desigualdade. Florestan rompe com o mito da democracia racial ao demonstrar que o racismo no Brasil é estruturalmente funcional à manutenção da ordem burguesa. Ele não é um resquício do passado escravista, mas um mecanismo ativo de reprodução da desigualdade no presente. E a sua superação exige uma luta radical, de base classista e revolucionária, que envolva não apenas a denúncia do preconceito, mas a destruição das condições materiais que o sustentam.

A crítica de Florestan à chamada "integração por cima" é ainda mais pertinente quando aplicada ao papel de figuras como Mano Brown. A inserção de sujeitos negros nos espaços institucionais, na grande mídia, nas campanhas publicitárias ou na cena cultural mainstream não representa necessariamente um avanço político real. Ao contrário, pode se tornar uma engrenagem de desmobilização coletiva, de esvaziamento do conflito e de incorporação dos elementos mais críticos ao interior da hegemonia liberal. Florestan compreendia que a classe trabalhadora negra não poderia delegar sua libertação a nenhum partido conciliador, tampouco ao Estado burguês. Por isso, sua proposta era a de uma revolução democrática radical, conduzida pelas massas organizadas, contra as bases da sociedade de classes e do racismo estrutural. Na perspectiva marxista do autor, a autonomia da luta negra não significa isolamento identitário, mas conexão orgânica entre a luta antirracista e a luta contra o capital.

A emancipação do negro, portanto, não se alcança com cotas, prêmios ou cargos, mas com o enfrentamento direto da dominação econômica, política e cultural. Brown, ao aceitar ocupar a posição de representante domesticado dentro do jogo democrático burguês, distancia-se dessa proposta. Sua fala, cada vez mais marcada por ambiguidades, por elogios ao PT, por críticas genéricas à "extrema-esquerda", por discursos de unidade nacional, revela o quanto a radicalidade foi sendo corroída em nome da governabilidade simbólica. Essa capitulação é expressão de um movimento histórico mais amplo de dissolução do horizonte revolucionário no campo da cultura. E é por isso que precisamos retomar Florestan, não como símbolo acadêmico, mas como instrumento teórico e político para a reconstrução da consciência negra anticapitalista.

Se o projeto de emancipação negra foi historicamente capturado pela lógica da integração simbólica, isso se deu, em grande medida, pela atuação estratégica da democracia burguesa em países periféricos como o Brasil. A conciliação racial é parte da tática de contenção política. Ao mesmo tempo em que admite pontualmente sujeitos

negros em espaços de visibilidade, neutraliza a potência coletiva da crítica, transformando luta em vitrine, dissidência em diversidade controlada. A democracia liberal, em sua forma brasileira, reconfigurou o racismo como "problema de imagem", algo a ser corrigido com campanhas, representatividade e políticas compensatórias. Mas não tocou no essencial: a divisão racial do trabalho, o genocídio da juventude negra, a concentração fundiária, a exploração salarial, o controle policial das favelas e a marginalização sistemática da estética negra insurgente. É neste contexto que a cultura tornou-se, ao mesmo tempo, um espaço de denúncia e um campo de domesticação. O rap, nascido como grito de revolta contra o sistema, foi progressivamente absorvido pelo mercado e pela institucionalidade. E figuras como Mano Brown — cuja trajetória carrega uma carga histórica de enfrentamento — passaram a oscilar entre a crítica pontual e a validação das estruturas de poder. A conciliação racial, portanto, não é apenas uma política de Estado. Ela reconfigura o campo simbólico da cultura, estabelece novos parâmetros de aceitabilidade e domestica figuras antes vistas como radicais. Brown, ao não se opor frontalmente à estrutura que massacra sua gente, passa a fazer parte de um dispositivo de contenção, ainda que sua intenção subjetiva possa ser outra.

É por isso que precisamos ir além das intenções. A análise marxista exige que revelemos a função histórica e social de cada ato político, de cada fala pública, de cada aliança tática. E, neste sentido, Brown se tornou, ainda que contraditoriamente, um operador da estabilidade institucional, alguém que legitima a ordem que fingimos combater. A trajetória da cultura negra no Brasil é marcada por uma tensão constante entre resistência e controle. Do samba perseguido como caso de polícia ao rap transformado em peça publicitária de bancos, assistimos a um processo contínuo de apropriação, esvaziamento e reorganização da expressão negra dentro dos marcos do capital e da institucionalidade burguesa. O racismo no Brasil foi estruturado para garantir a continuidade da dominação de classe. A repressão direta cede lugar, em determinados momentos, a estratégias mais sofisticadas de incorporação simbólica. A burguesia, ao invés de excluir totalmente, aprende a incluir de forma seletiva e instrumentalizada. No caso da arte, isso se manifesta na criação de políticas culturais voltadas para a "inclusão da diversidade", que na prática funcionam como formas de controle social. Ao financiar, premiar e institucionalizar determinados artistas e discursos, o Estado e seus agentes econômicos se apropriam do discurso de resistência para administrá-lo. Isso é evidente na relação entre o hip hop e os programas de cultura dos governos petistas.

No início dos anos 2000, o rap se encontrava num impasse: por um lado, resistia à lógica mercantil, com forte crítica à violência policial e à miséria; por outro, passava a ser cortejado por gestões públicas e marcas comerciais, que viam ali uma nova forma de falar com a juventude pobre. Foi nesse contexto que muitos artistas, inclusive Brown, passaram a participar de encontros com ministros, campanhas de políticas públicas, e selar alianças com figuras como Lula e Gilberto Gil. Essa aproximação é parte de um projeto de governo que buscava neutralizar a crítica social por meio da inclusão institucional e simbólica, e o rap, seduzido pelo poder, se aproximou de um perigoso algoz. A retórica do "rap consciente" passou a ser aceita, desde que falasse de direitos, cidadania, autoestima e empreendedorismo, mas não mais de luta de classes, revolução ou socialismo. É nesse ponto que a traição dialética começa a se desenhar: quanto mais o rap é incluído no circuito institucional, mais ele perde sua potência radical. Não se trata de purismo ou nostalgia, mas de compreender o mecanismo pelo qual a arte insurgente é transformada em arte funcional ao status quo. Mano Brown, neste contexto, tornou-se um símbolo dessa transição. Da radicalidade dos primeiros discos dos Racionais à fala cautelosa no podcast com Lula, vemos o percurso de uma voz antes insurgente que hoje atua como moderador simbólico das contradições sociais, tentando construir pontes com o poder em nome da governabilidade; o mesmo discurso de Lula.

Esse é o nó dialético da traição: a forma rebelde sobrevive, mas seu conteúdo é substituído. O discurso permanece crítico na aparência, mas a crítica já não aponta para a ruptura, e sim para a adaptação. A rebeldia é convertida em legitimidade institucional. O insurgente se torna embaixador da ordem que antes combateu. Se o projeto da burguesia brasileira – em sua forma mais sofisticada – consistiu em integrar para controlar, é preciso compreender como essa integração parcial e distorcida reorganizou subjetivamente os setores negros e periféricos, produzindo novos modos de existência adaptados à ordem. A partir das políticas compensatórias dos anos 2000, sustentadas por programas como Bolsa Família, Prouni, Minha Casa Minha Vida e as chamadas "políticas de inclusão produtiva", ocorreu uma ascensão relativa de parcelas da população negra, antes totalmente excluídas do mercado formal e dos circuitos de consumo. Essa ascensão, no entanto, foi organizada sob os parâmetros da lógica neoliberal, que impõe como horizonte a superação individual, o empreendedorismo, a competição e a meritocracia. A classe dominante ofereceu uma "porta de entrada" que ao mesmo tempo é um funil ideológico.

Essa transformação material reconfigura profundamente as formas de sociabilidade nas periferias. Se antes havia uma identidade negra forjada na resistência coletiva — marcada por valores como solidariedade, combate ao racismo estrutural, denúncia do genocídio e crítica à polícia —, agora essa identidade é fragmentada e substituída por uma lógica de distinção individualizada. O negro que consome, o negro que empreende, o negro que ascende torna-se o novo ideal. A cultura hip hop, enquanto forma de expressão popular, não escapa desse processo. Pelo contrário: é atravessada, capturada e utilizada como vetor dessa nova ideologia. A linguagem estética do rap, por exemplo, sofre mutações: do protesto social à celebração da ostentação, da denúncia à motivação pessoal, da organização comunitária à lógica do self branding. É nesse contexto que a trajetória de Mano Brown — e de tantos outros — precisa ser analisada não como fenômeno individual, mas como parte de um processo coletivo de despolitização e reorganização simbólica do campo popular. A revolta não desaparece, mas é reconfigurada como ressentimento difuso. A crítica social se dissolve em slogans. A revolução vira hashtag. Esse processo é ainda mais perverso porque opera no plano do desejo. Como analisa o próprio Florestan Fernandes, a integração do negro à sociedade de classes se dá sob a condição da renúncia a si mesmo, à sua história de luta e ao seu pertencimento coletivo. É o preço da entrada no banquete burguês: abandonar o projeto de transformação para caber na fantasia da ascensão individual.

A "liberdade" que se oferece ao negro nesse modelo é a liberdade burguesa, isto é, a liberdade de empreender, de consumir, de ser visto — mas não a liberdade de romper com as estruturas da dominação racial e de classe. Trata-se, como diria Hegel, de uma liberdade abstrata, que não se realiza enquanto negação da escravidão real. A tragédia dialética está posta: o que parecia ser emancipação tornou-se adaptação. O que parecia ascensão tornou-se captura. E o que parecia revolução tornou-se política pública. A transformação das condições objetivas de existência de parcelas da população negra sob o lulismo gerou, ao mesmo tempo, um novo terreno subjetivo de conformismo político e adesão simbólica à ordem, que só pode ser compreendido à luz da categoria marxiana de *falsa consciência*. Segundo Marx e Engels, a ideologia dominante é aquela da classe dominante, e ela se impõe não apenas por coerção, mas sobretudo por consenso. Essa lógica é central para entender como, mesmo diante da permanência do racismo estrutural, do extermínio da juventude negra, da precarização do trabalho e da violência estatal, uma parcela significativa da população negra passou a legitimar o projeto petista como

horizonte máximo de transformação social. Trata-se de uma integração ideológica fundada na promessa de "melhorias possíveis", mas limitada pelas condições estruturais do capitalismo dependente e pelas alianças de classe que sustentam o Estado brasileiro. A falsa consciência, aqui, é a internalização de uma lógica de mundo que oculta as causas reais da dominação e oferece soluções parciais, fragmentárias, administráveis. Nesse contexto, entram as lideranças simbólicas como operadores ativos dessa integração.

A traição da revolução, portanto, não se dá apenas na esfera política ou econômica, mas também na esfera simbólica, no campo da cultura, na linguagem dos artistas. A função ideológica das figuras públicas que outrora representavam a periferia torna-se elemento central da dominação contemporânea, justamente porque mantém a ilusão de que algo está mudando. Assim, a consciência de classe é substituída pela consciência de consumo, a luta coletiva pela motivação individual, a revolução pela reforma, e a crítica pela diplomacia. O negro, agora incluído, se torna garantidor da ordem que continua a oprimir sua classe.

Considerações finais: entre a integração perversa e a superação radical

O percurso aqui traçado revelou que a integração do negro na sociedade de classes brasileira foi, desde sua gênese, uma integração perversa, subordinada, mutilada, e funcional à dominação de classe. Como nos mostrou Florestan Fernandes, não se tratou de uma inserção plena nos marcos da cidadania, mas de uma acomodação subalterna, um "ajustamento" que permitiu ao capitalismo dependente ampliar sua base de exploração, mantendo intactas as hierarquias raciais herdadas do escravismo. Essa integração forjada, que teve seu auge nos governos do lulismo, não se confunde com emancipação. Ao contrário: constituiu uma forma moderna e perversa de contenção social, uma manobra de adaptação da ordem às demandas de inclusão, sem tocar nas estruturas fundantes da desigualdade. O "pobre que virou classe média" continua sendo trabalhador precarizado, alvo da violência policial, vulnerável à oscilação do capital e excluído do poder real de decisão política. Mais do que isso, a ideologia da ascensão — reforçada por programas sociais, por lideranças simbólicas e pelo discurso da "nova classe C" — produziu um novo tipo de subjetividade: um sujeito agradecido, integrado ao consumo, e desmobilizado politicamente. Um sujeito que vê na ordem uma oportunidade e na crítica uma ameaça. Um sujeito que deseja estabilidade mais do que transformação.

Neste cenário, a traição não é apenas dos que governam, mas do próprio projeto de libertação negra que, capturado pela lógica da governabilidade, tornou-se refém da política institucional. A luta antirracista foi redirecionada para dentro da ordem, convertida em pauta de representação, e esvaziada de seu potencial revolucionário. A própria ideia de "revolução" foi recodificada como sinônimo de avanço dentro do sistema, e não de ruptura com ele. A dialética da traição está, portanto, na forma como a promessa de emancipação foi metabolizada pelo capital, com o auxílio das forças políticas progressistas e das lideranças culturais que se deixaram capturar por esse jogo. A revolução sonhada pelas gerações que lutaram contra o racismo, a miséria e a violência do Estado foi rebaixada a reformas gerenciáveis e ao apaziguamento simbólico. Encerrar este capítulo é, então, marcar um ponto de inflexão: é preciso retomar o fio da crítica radical, reconstruir uma consciência de classe enraizada na experiência concreta dos trabalhadores negros, e reafirmar a possibilidade histórica de uma superação revolucionária da ordem burguesa.

Arthur Moura