



Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

O dispositivo de racialidade e o epistemicídio no pensamento de Sueli Carneiro

Vinícius Santana Cerqueira

Campinas – São Paulo

2023

VINÍCIUS SANTANA CERQUEIRA

**O dispositivo de racialidade e o epistemicídio no pensamento
de Sueli Carneiro**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Yara Adario Frateschi

Campinas
2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

C335d Cerqueira, Vinícius Santana, 2000-
O dispositivo de racialidade e o epistemicídio no pensamento de Sueli Carneiro / Vinícius Santana Cerqueira. – Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Yara Adario Frateschi.
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Carneiro, Sueli, 1950-. 2. Relações raciais. 3. Racismo. 4. Filosofia brasileira. 5. Feminismo negro. I. Frateschi, Yara Adario, 1973-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações adicionais, complementares

Título em outro idioma: The deployment of raciality and epistemicide in Sueli Carneiro

Palavras-chave em inglês:

Race relations

Racism

Philosophy, Brazilian

Black feminism

Área de concentração: Filosofia Política

Titulação: Bacharel em Filosofia

Banca examinadora:

Yara Adario Frateschi [Orientador]

Aparecida Sueli Carneiro

Wanderson Flor do Nascimento

Data de entrega do trabalho definitivo: 30-06-2023

Agradecimentos

Agradeço inicialmente a quem veio antes de mim, cuja luta me permitiu estar onde estou. Agradeço à Yara Adario Frateschi pela sua orientação meticulosa e cuidadosa; pela disposição em acolher minhas dúvidas e preocupações ao longo da pesquisa com sensibilidade; pelos ensinamentos, trocas e apontamentos críticos e construtivos. Agradeço ao Grupo de Filosofia Política da Unicamp por todas as reuniões, conversas, debates e leituras conjuntas; pelo apoio e aprendizado constante. Agradeço ao Wanderson Flor do Nascimento pela leitura detalhada e criteriosa desta monografia; por ouvir minhas inquietações e se dispor a ajudar com generosidade e sensibilidade. Agradeço imensamente à Sueli Carneiro, não somente pela leitura sensível e minuciosa desta monografia, mas principalmente por abrir caminhos para que a geração da qual faço parte pudesse ter um horizonte utópico com novas possibilidades; pelos conselhos firmes mas ao mesmo tempo sensíveis, calorosos e carinhosos; por ter me mostrado que é possível seguir o caminho de uma filosofia comprometida com a luta pela libertação sem me esquecer de quem sou e de onde vim.

Agradeço ao Núcleo de Consciência Negra da Unicamp pelas rodas de conversa, formações e eventos que tive a felicidade de participar e ajudar a construir; por me introduzirem à obra de Sueli Carneiro e de outros e outras intelectuais negras africanas e afro-diaspóricas, essenciais na minha formação. Agradeço a todos meus amigos e amigas por sempre me encorajarem e me estimularem a seguir em frente. Vocês foram fundamentais na minha trajetória. Agradeço à Layne Gabriele, minha companheira, pela revisão crítica deste e de outros textos; pelas longas discussões intelectuais sobre filosofia, linguagem, literatura, educação, séries, filmes e cultura negra perfumadas com incenso e chá mate; agradeço, sobretudo, pelo afeto, amor e carinho. Agradeço à Ivete Senna Cerqueira, minha tia (quase uma “segunda mãe”), por todo o amor e cuidado que sempre teve por mim, capaz de fazê-la se deslocar da Cidade Tiradentes (extremo leste de São Paulo) até Osasco. Agradeço à toda a minha família, pelo apoio e acolhimento incondicional que ofereceram a mim. Agradeço à Vanuzia Gomes Cerqueira e Gilvan Amorim Santana, minha mãe e meu pai, por lutarem incansavelmente para que eu pudesse encontrar menos dificuldades no meu caminho; por me ensinarem que o bem mais precioso que ninguém jamais pode tirar de nós é o conhecimento. Agradeço por todo o amor, apoio, incentivo, cuidado, confiança e carinho que sempre me ofereceram. Nada disso seria possível sem vocês. Eu só sou porque nós somos. Gratidão!

Esta pesquisa contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), na modalidade de *Iniciação Científica* (processo nº 2021/14749-0).

*“Eu tenho algo a dizer e explicar para você,
mas não garanto porém
que engraçado eu serei dessa vez.”*
(“Voz Ativa” - Racionais Mc’s)

Resumo

Neste texto, procuro examinar a natureza da relação entre os conceitos de dispositivo de racialidade e epistemicídio em *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser* (2023), de Sueli Carneiro. Meu objetivo consiste em analisar, à luz de passagens selecionadas dessa obra e de outros artigos de Carneiro, de que modo o dispositivo de racialidade, ao articular saberes, poderes e modos de subjetivação segundo a racialidade, engendra formas de subalternização e exclusão sobre a população negra brasileira. Destaco o papel que o contrato racial, enquanto um elemento estruturante deste dispositivo, cumpre na reprodução da ordem racial em uma sociedade marcada pelo racismo ao manter os privilégios da branquitude. Ressalto, ainda, a função do epistemicídio na produção da suposta inferioridade intelectual de pessoas negras e na manutenção da hegemonia intelectual branca. A partir de uma análise argumentativa que visa explicitar os principais conceitos mobilizados na filosofia política carneiriana, sustentarei que o ponto de articulação entre o dispositivo de racialidade e o epistemicídio se dá no campo da educação formal.

Palavras-chave: Carneiro, Sueli, 1950-; Relações raciais; Racismo; Filosofia brasileira; Feminismo negro.

Abstract

In this text, I try to examine the relationship between the concepts of deployment of raciality and epistemicide in *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser* by Sueli Carneiro. I aim to analyze selected passages from this work and her other articles to show how the deployment of raciality generate forms of subalternation and exclusion of Brazilian black people. I highlight the racial contract as a structural element of this deployment, which reproduces the racial order in a racist society and maintains the privileges of whiteness. I also emphasize the role of epistemicide in producing the supposed intellectual inferiority of black people and in maintaining white intellectual hegemony. Based on an argumentative analysis that aims to explain the main concepts mobilized in Carneiro's political philosophy, I shall defend that the articulation between deployment of raciality and epistemicide takes place in formal education.

Keywords: Carneiro, Sueli, 1950-; Race relations; Racism; Philosophy, Brazilian; Black feminism.

Sumário

Resumo.....	7
Abstract.....	8
Introdução.....	10
1. Racismo: universalidade e particularidade.....	15
1.1. A teoria dos dispositivos em Foucault.....	22
1.2 O dispositivo de racialidade e a construção do Outro.....	24
1.3 O contrato racial de Charles Mills.....	27
2. O funcionamento do dispositivo de racialidade no Brasil.....	35
2.1. O negro como objeto de conhecimento.....	35
2.2. A grande narrativa: o mito da democracia racial.....	39
2.3. Biopoder e a negritude sob o signo da morte.....	49
3. Epistemicídio: o sequestro da razão negra.....	54
3.1. Epistemicídio e a escola: a não-educabilidade de pessoas negras.....	58
3.2. Epistemicídio e a produção de conhecimento insurgente.....	63
4. Considerações finais - “Educação e resistência: aprendizados extraescolares”.....	70
Referências bibliográficas.....	74

Introdução

Esta monografia é produto dos resultados obtidos em um ano de pesquisa, e versa sobre os conceitos de dispositivo de racialidade e epistemicídio no pensamento de Sueli Carneiro. Busco oferecer uma análise dos principais conceitos presentes na filosofia política carneiriana, a fim de evidenciar a relação entre o dispositivo de racialidade e epistemicídio em *Dispositivo de racialidade: A construção do não ser como fundamento do ser* (2023). Argumento que o ponto de articulação entre o dispositivo de racialidade e o epistemicídio se dá no campo da educação formal, que cumpre função decisiva na manutenção das hierarquias raciais na sociedade brasileira. Meu escopo recairá principalmente na Parte I – “Poder, saber e subjetivação”, pois é nela que Sueli Carneiro desenvolve os conceitos de dispositivo de racialidade e epistemicídio, mas também recorri a outros textos de Carneiro que me auxiliam a obter uma compreensão mais aprofundada do livro publicado em 2023. É importante ressaltar que, embora este trabalho se debruce mais detidamente na Parte I, as Partes II - “Das resistências” e III - “Educação e cuidado de si” são de igual importância na compreensão da filosofia política carneiriana, uma vez que nelas emergem as noções de ética renovada e cuidado de si a partir dos testemunhos das resistências negras.

Para inaugurar esse trabalho, julgo ser necessário tecer uma observação inicial. Uma das formas pelas quais o racismo anti-negro se manifesta é por meio do apagamento da contribuição da população afro-brasileira nos diversos âmbitos da sociedade, seja na educação, na política ou na produção de conhecimento, processo este que Carneiro denomina “epistemicídio”. A imbricação entre racismo e sexismo faz com que a invisibilização da contribuição teórica-filosófica de intelectuais negras seja ainda mais latente. Realizar uma pesquisa sobre a obra de uma filósofa afro-brasileira até então pouco recorrente nos cursos de Filosofia no Brasil, mas que tem uma contribuição inegável nos campos da Filosofia Política, da Filosofia da Educação, da Filosofia da Raça e do debate público sobre a questão racial, é um dos modos de combate à essa invisibilização que acomete historicamente intelectuais negras brasileiras. Trazer à tona a atuação teórica-militante e a importância destas intelectuais, como Sueli Carneiro, significa evidenciar uma perspectiva fundamental de enxergar e, sobretudo, interpretar o Brasil sem deixar de lado as contradições de raça, classe e gênero que lhe estruturam diretamente. É diante disso que essa monografia se ergue, tendo como função política o combate ao apagamento de intelectuais afro-brasileiros, e como função teórica, investigar de maneira filosófica a relação entre os conceitos carneirianos de dispositivo de racialidade e epistemicídio.

Nascida em 1950 no bairro da Lapa, em São Paulo, Aparecida Sueli Carneiro é filósofa, escritora e militante. Um dos principais nomes da luta antirracista, antissexista e por direitos humanos no Brasil, Carneiro é expoente do movimento negro e do movimento de mulheres negras brasileiras, sendo reconhecida nacional e internacionalmente por suas contribuições teóricas e práticas. Indispensável para se pensar o feminismo negro a nível nacional e internacional, Carneiro é autora de estudos pioneiros sobre a condição socioeconômica da mulher negra brasileira, além de ter se dedicado a analisar o impacto do racismo nos diversos segmentos da sociedade, como na educação e no mercado de trabalho formal. Em 1972, ingressou no curso de Filosofia na USP, onde teve contato com o movimento estudantil e com integrantes do movimento negro que, anos depois, viriam a fundar o Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978¹. Após concluir a graduação no ano de 1980, os planos de ingressar no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na USP acabam sendo interrompidos, por um lado, devido a impossibilidade de estudar o filósofo beninense Paulin Hountondji e, por outro, devido a necessidade e urgência de atuar ativamente na militância antirracista e feminista².

Dentre os seus diversos feitos na militância, em 1983 Carneiro criou o Coletivo de Mulheres Negras, juntamente com Martha Arruda, Sônia Nascimento, Solimar Carneiro (sua irmã), Edna Roland e Thereza Santos³, a qual seria indicada pelo Coletivo, no mesmo ano, para compor o Conselho Estadual da Condição Feminina de São Paulo (1983). Ainda em 1983, Carneiro e Santos inauguraram os estudos sobre as desigualdades entre as mulheres na cidade de São Paulo, com o livro *Mulher negra: Política governamental e a mulher* (1985), obra esta que integrou a coleção *Década da Mulher*, organizada pelo Conselho Estadual da Condição Feminina. Após a posse de Thereza Santos, Carneiro integra o Conselho e, anos

¹ Para mais detalhes, ver CARNEIRO, Aparecida Sueli. “Sueli Carneiro - entrevista I”. Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getúlio Vargas (FGV), (2h 55min). Entrevista 1. 2004. Disponível em: <<https://www.fgv.br/cpdoc/historal/arg/Entrevista1252.pdf>>.

² SANTANA, Bianca. *Continuo preta: a vida de Sueli Carneiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 115-116.

³ Thereza Santos foi uma filósofa, professora, atriz e artista. Militou na Juventude Comunista e no Centro Popular de Cultura (CPC), da União Nacional dos Estudantes (UNE), além de ter participado como atriz no Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado por Abdias Nascimento. Em 1971, junto com o sociólogo Eduardo de Oliveira e Oliveira, fundou o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), que promovia atividades sociais, recreativas e culturais por meio da dramaturgia. O CECAN acabou se tornando também em um importante espaço de acolhimento para intelectuais e militantes perseguidos pela Ditadura Militar, além de ter sido um dos espaços pelos quais Sueli Carneiro circulou quando estava se aproximando do movimento negro (cf. Santana, 2021, p. 62). Quando soube que corria risco de ser presa pelos militares, Thereza Santos, em 1975, se auto-exilou em Angola, ano em que o país passava por um processo de libertação contra o colonialismo português, e contribuiu para a reconstrução cultural de Angola, Guiné-Bissau e Cabo Verde (cf. Santana, 2021, p. 62-63).

depois, funda a organização não-governamental Geledés – Instituto da Mulher Negra (1988). A atuação de Geledés se desdobrou em importantes projetos de cunho social e político, como o Projeto “Geração XXI” (1999), o Projeto Rappers (1992)⁴, o Projeto “Promotoras Legais Populares” (“PLPs”) e o Projeto SOS Racismo, os quais cumpriram um importante papel de propiciar formações político-culturais e ações afirmativas, bem como oferecer assistência jurídica direcionadas à população negra e à juventude negra periférica⁵.

Nesses anos em que estava fora da academia, Carneiro não parou de escrever artigos e ensaios abordando as questões raciais, sociais e de gênero. Até que, em 1999, ela se propõe a retornar à pós-graduação, desta vez no departamento de Educação da USP, sendo direcionada diretamente para o processo de doutoramento devido à qualidade de sua qualificação⁶. À luz de sua trajetória na militância antirracista e feminista, Carneiro afirma que seu livro, resultado de sua pesquisa de doutorado intitulada *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser* (2005), mas publicada apenas em 2023 como *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*, é o “resultado de uma reflexão que integra a ação teórica e a ação prática de tipo militante sobre a questão racial no Brasil. É

⁴ A origem do Projeto Rappers está vinculada com o crescimento do movimento hip-hop na cidade de São Paulo na década de 1990. A mobilização da juventude negra periférica no centro da cidade foi fortemente vigiada e reprimida pelas forças policiais. Essa repressão sistemática culminou, conforme Mano Brown aponta em “Mano a Mano com Sueli Carneiro”, no assassinato de um jovem negro rapper, Marcelo de Jesus (conhecido artisticamente como “Rap-B”) dentro do Metrô de São Paulo, o que aumentou a revolta dos integrantes do movimento. A partir desse fato – que, longe de ser isolado, evidenciou ainda mais a violência policial, o racismo e a marginalização social que incidia sobre a juventude negra periférica –, diversos rappers procuraram Geledés para obter assessoria jurídica para lidar com casos de racismo e abuso de autoridade. Diante da magnitude do problema, propôs-se a criação de um projeto que se voltasse especificamente para essa temática, e daí surge o Projeto Rappers, com a intenção de propiciar formações políticas, culturais e oficinas gratuitas para a juventude negra periférica que integrava o movimento hip-hop, cujo ponto principal de encontro era, juntamente com o Largo da São Bento, a Praça Roosevelt, localizada no centro de São Paulo. Nos Cursos de Formação Permanente, os jovens discutiam diversos temas como violência policial, racismo, masculinidade, paternidade e feminismo negro. Ainda recebiam, por exemplo, orientações práticas de como se comportar durante uma abordagem policial e o que se deveria fazer caso houvesse abuso de autoridade. Os participantes do Projeto eram registrados formalmente na carteira de trabalho, pois isso significava, para os policiais, que estavam inseridos no mercado formal de trabalho, e não “vadiando” (como se costumava dizer). Além disso, a partir do Projeto criou-se a Revista “Pode Crê!”, que servia como um veículo de comunicação centralizador e difusor de informações sobre o hip-hop no Brasil e no mundo. As meninas do projeto ainda criaram, sob coordenação de Cristina Batista (Lady Rap), o Femini Rappers, no qual discutiam temas como sexualidade, machismo e contracepção, reivindicando o protagonismo feminino na cultura hip-hop (cf. Santana, 2021, p. 188-190).

⁵ Para saber mais sobre o Projeto Geração XXI, ver <<https://www.geledes.org.br/projeto-geracao-xxi-memoria-institucional/>>, acesso em 7 de junho de 2022. Sobre o Projeto Rappers, ver <<https://www.geledes.org.br/projeto-rappers/>>, acesso em 7 de junho de 2022. Sobre o Projeto PLPs, ver <<https://www.geledes.org.br/projeto-promotoras-legais-populares/>>, acesso em 7 de junho de 2022. Sobre o Projeto SOS Racismo, ver <<https://www.geledes.org.br/sos-racismo-de-geledes-memoria-institucional/>>, acesso em 7 de junho de 2022.

⁶ Cf. SANTANA, 2021, p. 236.

produto de lutas, reflexões, conquistas, de problemas antigos e emerge, antes de tudo, de um conjunto de perplexidades com as quais venho me confrontando”⁷.

Em *Dispositivo de racialidade*, a partir da noção foucaultiana de *dispositivo*, Sueli Carneiro desenvolve o conceito de *dispositivo de racialidade* a fim de compreender as relações raciais entre brancos e negros no Brasil. Ao articular diversos elementos, esse dispositivo produz saberes, poderes e modos de subjetivação no domínio da racialidade. Conforme veremos, o conceito carneiriano diz respeito às formas de produção de subalternização e exclusão que incidem sobre a população afro-brasileira, sintetizando tanto os procedimentos disciplinares de assujeitamento do dispositivo, quanto os distintos processos de vida e morte entre brancos e negros no Brasil perpetrados pela lógica do biopoder⁸. Em diálogo com a teoria do Contrato Racial, de Charles Mills, a filósofa argumenta que o dispositivo de racialidade se constitui, antes de tudo, em um contrato entre brancos, cuja historicidade remete ao colonialismo, no final do século XV, e ao imperialismo europeu. O contrato racial fundamenta o dispositivo de racialidade enquanto uma tecnologia de poder que mantém formas de subalternização e exclusão sobre a população negra brasileira, enquanto perpetua a supremacia branca – a branquitude – nos espaços de poder.

Um dos principais elementos desse dispositivo é o *epistemicídio* – em linhas gerais, a tentativa de assassinato, rebaixamento ou sequestro da razão de povos colonizados ao longo da modernidade ocidental –, por meio do qual as pessoas negras são anuladas enquanto sujeitos portadores/produtores de conhecimento e inferiorizadas intelectualmente⁹. Enquanto um processo persistente de produção da indigência cultural, o epistemicídio promove a invisibilização dos saberes africanos e afro-diaspóricos. Seu campo de atuação, como argumentarei, é a educação formal, cujo papel é decisivo na reprodução das hierarquias raciais e na consolidação de um imaginário social que naturaliza a subalternização de pessoas negras e a suposta superioridade de pessoas brancas¹⁰.

⁷ CARNEIRO, Aparecida Sueli. *Dispositivo de Racialidade: A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 1º ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2023, p. 14.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 16.

⁹ É inegável que o empreendimento colonial português também deslegitimou as formas de conhecimento dos povos indígenas, negando-lhe suas capacidades racionais e animalizando-os como forma de justificar o genocídio indígena – que acontece até os dias atuais. Contudo, a construção da alteridade indígena se dá de maneira diferente em relação à alteridade negra africana ao longo da modernidade ocidental, conforme veremos brevemente no capítulo 3 - “Epistemicídio: o sequestro da razão negra”. Além disso, a argumentação de Carneiro sobre o epistemicídio se concentra no epistemicídio negro. Por isso, não me deterei nem na construção da alteridade indígena nem no epistemicídio que os acomete, devido à densidade e complexidade dos temas que merecem, sem dúvidas, uma pesquisa mais aprofundada.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 14.

Na presente monografia, pretendo argumentar que o ponto de articulação do dispositivo de racialidade com o epistemicídio se dá no campo da educação formal. Para tanto, no primeiro capítulo, abordo a relação entre o racismo anti-negro, universalidade e particularidade no pensamento de Sueli Carneiro. Depois, apresento brevemente a teoria dos dispositivos em Foucault e o conceito carneiriano de dispositivo de racialidade, para apresentar a construção do negro como Outro. Em seguida, exponho o vínculo que a filósofa tece entre o dispositivo de racialidade e a teoria do Contrato Racial, de Charles Mills, localizando a origem do dispositivo no colonialismo europeu. No segundo capítulo, explicito o funcionamento do dispositivo de racialidade no Brasil, com especial atenção para a objetificação do negro como categoria de estudo e o mito da democracia racial. Passo, então, para uma breve caracterização da noção foucaultiana de biopoder, a fim de evidenciar o racismo como um mecanismo legitimador do direito de matar do Estado brasileiro. No terceiro capítulo, discorro sobre o conceito carneiriano de epistemicídio e suas repercussões no que tange à suposta não-educabilidade de pessoas negras e a produção de conhecimento na educação formal. Por fim, apresento algumas considerações de caráter reflexivo-especulativo sobre educação e resistência contra o dispositivo de racialidade e o epistemicídio na filosofia política carneiriana.

Para alcançar meu objetivo, fez-se necessário recorrer ao pensamento de Michel Foucault e de Charles Mills. Entendo que o pensamento de Sueli Carneiro, além de dialogar diretamente com esses autores, está vinculado tanto com a tradição filosófica ocidental (na figura de Foucault), com pensadores afro-diaspóricos (na figura de Charles Mills), quanto com nomes consagrados do pensamento social brasileiro. Tendo isso em vista, recorri pontualmente aos autores brasileiros que participaram do debate público e acadêmico sobre as relações raciais no Brasil, em especial Guerreiro Ramos, Florestan Fernandes, Gilberto Freyre, Abdias Nascimento e Lélia Gonzalez.

Cabe dizer que não se trata de esgotar teoricamente cada autor e autora, mas de, por um lado, detectar sua presença – por vezes omitida, como é o caso de Lélia Gonzalez – e, por outro, propor relações entre a filosofia política carneiriana e o pensamento social afro-brasileiro. Ainda, o pensamento foucaultiano que apresento é aquele exposto por Carneiro em seu livro, pois não possui a intenção de reconstruir a argumentação de Foucault detidamente. Por isso, não se trata de uma exegese rigorosa sobre o pensamento de Foucault, tampouco sobre o pensamento de Mills, mas sim de apresentá-los tal como Carneiro os mobiliza.

1. Racismo: universalidade e particularidade

Em sociedades multirraciais construídas a partir do colonialismo europeu, é inegável que a noção de raça é um elemento estrutural na sua formação. Para a filósofa, a raça e o racismo possuem um caráter estrutural e estruturante na formação da sociedade brasileira contemporânea, impactando inclusive a própria estrutura de classes sociais. Uma das principais teses da filosofia política de Sueli Carneiro é a de que a desigualdade social no Brasil só pode ser entendida mediante a compreensão do papel da raça e do racismo. As análises que, de um lado, priorizam a opressão de classe em detrimento da opressão de raça – próprias de um setor do pensamento marxista, localizado à esquerda do espectro político –, e aquelas que, de outro, simplesmente reproduzem o mito da democracia racial e ocultam as desigualdades raciais – compartilhadas pelo pensamento liberal, localizado no espectro político à direita, e por parte da esquerda – não são capazes de notar (ou simplesmente ignoram deliberadamente) as contradições raciais enraizadas na sociedade brasileira¹¹.

Em “A questão dos direitos humanos e o combate às desigualdades: discriminação e violência” [2010], Carneiro elucida sua crítica à essas análises, afirmando que:

De um lado, o mito da democracia racial, que, ao desracializar a sociedade por meio da apologética da miscigenação, se presta historicamente a ocultar as desigualdades raciais. [...] De outro lado, a força do pensamento de esquerda, que, ao privilegiar a perspectiva analítica da luta de classes para a compreensão de nossas contradições sociais, põe as desigualdades raciais de lado, obscurecendo o fato de a raça social e culturalmente construída ser determinante na configuração da estrutura de classes em nosso país¹².

A perspectiva analítica da luta de classes para observar as desigualdades sociais é própria do pensamento de esquerda, sendo fundamental para a compreensão do funcionamento do capitalismo no cenário brasileiro e da exploração da mão de obra da classe trabalhadora. Contudo, é interessante notar que o mito da democracia racial, que se presta a ocultar as desigualdades raciais, é reproduzido tanto pelo pensamento de direita quanto pela esquerda, o que explicita a força da visão idílica sobre as relações raciais no Brasil cuja expressão mais consolidada se encontra na obra de Gilberto Freyre¹³. Nesse sentido, ao

¹¹ Com isso não quero, de modo algum, igualar o pensamento marxista, que tem um caráter crítico e revolucionário frente ao capitalismo e à burguesia, e o pensamento liberal, que tem um caráter conservador – no sentido de manutenção do sistema capitalista – e conivente com a situação de exploração da classe trabalhadora. Conforme Carneiro afirma no podcast “Mano a Mano com Sueli Carneiro”, seu interesse é chamar a atenção da esquerda para a centralidade da raça na estruturação das desigualdades sociais a fim de radicalizá-la. Com isso, apenas quero chamar atenção para aquilo que Carneiro considera o ponto de contato entre os dois espectros políticos: a adesão do mito da democracia racial e o ocultamento da importância do racismo enquanto sistema político-econômico.

¹² CARNEIRO, Aparecida Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 18.

¹³ No capítulo 2, “O funcionamento do Dispositivo de Racialidade no Brasil”, deter-me-ei mais detidamente na abordagem carneiriana sobre o mito da democracia racial brasileira.

priorizar a classe em detrimento da raça – inviabilizando o papel estrutural que a raça teve na formação social do Brasil –, parte da esquerda acaba diminuindo a influência do racismo na consolidação do capitalismo.

A mesma crítica às análises que ocultam o caráter estrutural do racismo e as desigualdades raciais aparece em *Dispositivo de Racialidade* (2023). Carneiro afirma que elas “invisibilizam ou mascaram a contradição racial presente nas sociedades multirraciais, posto que nelas, *raça/cor/etnia e, em especial para o Brasil, são variáveis que impactam a própria estrutura de classes*”¹⁴. O pano de fundo que Carneiro tem em mente é o longo período em que a escravidão negra e o tráfico de povos africanos para o continente americano – especialmente para o Brasil, a partir de 1560 – serviu como um sistema econômico de exploração e expropriação de corpos e terras. Sob essa ótica, a acumulação primitiva do capital só foi possível pela exploração da mão de obra africana escravizada realizada, no caso brasileiro, pelos portugueses. Isso faz com que a escravidão, fundamentada e orientada por um critério racial, tenha influência na consolidação da classe dominante (majoritariamente branca) e subalternizada (majoritariamente negra e indígena) no Brasil mesmo após a sua abolição em 1888. Por isso, a raça é um elemento central no pensamento filosófico carneiriano, haja vista seu impacto estrutural na formação das classes sociais no Brasil.

Embora a noção de raça não possua nenhuma evidência científica que a sustente e não se refira a nenhuma realidade natural – segundo a qual certos grupos seriam naturalmente inferiores por possuírem determinadas características físicas (cor da pele, traços do rosto, cabelo) –, ela ainda funciona como uma ferramenta de divisão e hierarquização entre grupos sociais, deixando lastros em nossa realidade social¹⁵. No Brasil, o critério explicativo, segundo Carneiro, para as diferenças sociais entre negros e brancos e os espaços ocupados por esses grupos na sociedade reside na cor da pele, conceito racialmente definido. A cor da pele influenciou a construção da raça enquanto ferramenta de divisão social, a partir da qual foi possível classificar e hierarquizar os diferentes grupos. Nesse sentido, a cor da pele informa as diferenciações de raça, que, por sua vez, influenciará na posição que os grupos

¹⁴ Idem, 2023, p. 21, grifos meus.

¹⁵ Em “A miscigenação racial no Brasil” [2000], Carneiro reproduz um argumento semelhante. Segundo a autora, “a ciência vem revelando a falácia do conceito de raça do ponto de vista biológico. Essa constatação científica é utilizada para minar as reivindicações de políticas específicas para grupos discriminados com base na ‘raça’ ou na cor da pele. As novas pesquisas destroem as bases do racismo do século XIX, que consagrou a superioridade racial dos brancos em relação a outros grupos humanos, justificando opressões e privilégios, mas elas ainda não tiveram impacto sobre as diversas manifestações de racismo em ascensão no mundo inteiro, e sobre a persistente reprodução de desigualdades que ele gera, o que reafirma o caráter político do conceito de raça, a sua permanência e atualidade, a despeito de ser insustentável do ponto de vista biológico” (Carneiro, 2011, p. 69).

sociais racializados ocuparão na sociedade¹⁶. É tendo essa relação entre raça e classe em vista que Carneiro afirma que a “pobreza tem cor no Brasil, e existem dois Brasis”¹⁷.

A distribuição dos papéis e posições sociais para os diferentes grupos raciais também perpassa, para Carneiro, pelo marcador de gênero. A articulação entre racismo e sexismo colocará as mulheres negras em uma posição social diferenciada em relação aos homens negros e às mulheres brancas, influenciando, por exemplo, na maior presença no setor de prestação de serviços¹⁸. Essa articulação promoverá as baixas oportunidades socioeconômicas que as mulheres negras têm no mercado formal de trabalho, diminuindo as chances de sua mobilidade social em uma sociedade estruturada pelas opressões de raça e gênero. Tem-se, então, uma divisão racial e sexual do trabalho. A ideologia racista e sexista criam, nesse cenário, formas de justificação sobre a subalternização e exploração da mão de obra desse grupo, de modo a naturalizar sua posição social.

Para que haja uma naturalização de pessoas negras em situação de violência, vulnerabilidade ou privação de liberdade, é preciso que o racismo legitime, no plano ideológico, uma prática política sobre a população negra, ao mesmo tempo que produz privilégios materiais e simbólicos para o grupo hegemônico branco. Essa legitimação depende, segundo Carneiro, “de sua capacidade de naturalizar a sua concepção sobre o Outro. É imprescindível que esse Outro dominado, vencido, expresse em sua condição concreta aquilo que o ideário lhe atribui”¹⁹. A partir desse ideário, é construída, nos termos da autora, uma *profecia autorrealizadora*, que faz parte da estratégia de justificação das desigualdades de gênero e raça. Sob essa perspectiva, a filósofa afirma que “a pobreza a que estão condenados os negros no Brasil é parte da estratégia racista de naturalização da inferioridade social dos grupos dominados”²⁰. Assim, a ideologia racista confirma a suposta inferioridade natural da população negra ao justificar a condição de pobreza a que foi submetida, como se a posição social subalternizada fosse uma consequência dessa natureza inferior de pessoas negras.

¹⁶ Idem, 2023, p. 20.

¹⁷ Idem, 2011, p. 57.

¹⁸ Em “Mulher Negra” [1985], Carneiro afirma que há uma divisão racial e sexual do trabalho que impactam desníveis sociais no âmbito da estrutura socioeconômica do país. A mulher negra, segundo a filósofa, “não participa do processo produtivo em igualdade de condições com homens brancos, negros, amarelos, e mulheres brancas e amarelas, situando-se, assim, na base da hierarquia social, penalizada em relação a oportunidades e mobilidade na estrutura ocupacional” (Carneiro, 2020, p. 56). Assim, o racismo e o sexismo contribuem para aprisionar as mulheres negras na pobreza, dificultando suas possibilidades de ascensão social.

¹⁹ CARNEIRO, 2023, p. 21.

²⁰ Ibidem.

Além de legitimar práticas discriminatórias contra pessoas negras e sua suposta inferioridade natural, a construção da figura do *Outro*, como veremos adiante, é fundamental para desumanizá-las. Nos termos de Carneiro, trata-se, no caso da negritude²¹, de um “deslocamento para uma alteridade que a institui como a dimensão do *não-ser do humano*”²². Esse deslocamento aprisiona as pessoas negras na condição particular de *negro*, atribuindo a elas uma incompletude humana e alocando-as no estatuto de Não-Ser.

Para abordar a relação entre racismo, universalidade e particularidade, Carneiro extrai o binômio “ôntico-ontológico” do pensamento de Martin Heidegger, que ganha novos contornos ao ser articulado com a questão racial²³. O ôntico diz respeito aos aspectos *particulares* do ser, que se configuram como propriedades contingentes. Já o ontológico se refere ao ser enquanto tal, ou seja, aos aspectos *essenciais* do ser, àquilo que lhe é necessário e sem o qual o ser deixaria de ser o que é. Nesse sentido, Carneiro afirma que:

raça, cor, cultura, religião e etnia seriam da ordem do ôntico, das particularidades do ser. O ser humano, especificamente, inscreve-se na dimensão ontológica. O que nos permite supor que o racismo reduz o ser a sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica e deixando incompleta a sua humanidade²⁴.

Disso decorre que o racismo, ao reduzir o ser a sua dimensão ôntica, o aprisiona em sua particularidade. No caso das pessoas negras, o racismo as reduz – ou as essencializa – somente à sua raça ou à sua cor de pele, negando-lhe a universalidade e, conseqüentemente, a humanidade. Trata-se, em suma, da desumanização de pessoas negras mediante a redução do seu ser ao estatuto ôntico, à particularidade. No caso da branquitude, a dimensão ôntica é subsumida em relação à ontológica, uma vez que desracializar-se é condição necessária para se colocar como universal.

²¹ Sobre o uso do termo “negritude” em Carneiro, a autora parece utilizá-lo para se referir-se ora à identidade corporal e cultural do negro (cf. Carneiro, 2023, p. 53; p. 54; p. 59; p. 121; p. 126; p. 129; p. 311), ora ao conjunto da população negra (cf. Carneiro, 2023, p. 57; p. 64; p. 66; p. 67; p. 82; p. 83; p. 86; p. 139). Semelhantemente, o termo “branquitude” é utilizado para se referir ora ao conjunto da população branca (cf. Carneiro, 2023, p. 66; p. 67), ora à identidade corporal e cultural do branco (cf. Carneiro, 2023, p. 54; p. 130; p.321), ora à supremacia branca (cf. Carneiro, 2023, p.119; p.130; p. 131). Já o termo “brancura”, em todas as suas ocorrências (cf. Carneiro, 2023, p. 31; p.128; p. 130), se refere à corporeidade do branco. Curioso é que Carneiro utiliza “brancura”, mas não utiliza o seu contraponto, “negrura”, em nenhum momento. No presente texto, para uma maior precisão na utilização dos termos, uso “brancura” para se referir exclusivamente à identidade corporal do branco; “branquitude” para se referir ao sistema material/simbólico estruturado pela brancura como norma política, ética e estética hegemônica; “negritude” para se referir à valorização antirracista da negrura; e “negrura” – termo não utilizado por Carneiro – para se referir à identidade corporal/cultural de pessoas negras.

²² CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese de Doutorado em Educação, na área de Filosofia da Educação, São Paulo: FEUSP, 2005, p.27, grifos meus.

²³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo: Parte I*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15º ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 2005, p. 38-40.

²⁴ CARNEIRO, 2023, p. 19.

Com o binômio heideggeriano, penso que Carneiro quer chamar a atenção para a relação que há entre a ideia de particularidade e a de universalidade. Segundo a autora:

É a ideia de universalidade que emancipa o indivíduo e permite-lhe expressar sua diversidade humana. Em contrapartida, é a ideia de particularidade que o aprisiona, reduzindo o seu ser a essa particularidade que aprisiona o indivíduo negro ao seu grupo específico. Ao fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro²⁵.

A universalidade é aquilo que, além de garantir a humanidade de um indivíduo, permite que ele expresse sua diversidade e pluralidade, enquanto a particularidade enclausura o indivíduo ao seu grupo. No caso das pessoas negras, sua identidade é essencializada à sua cor de pele, sendo enclausurada na condição de negro. Em outros termos, o racismo reduz a diversidade humana de pessoas negras à sua cor de pele, fazendo com que sejam vistas exclusivamente como *negras*²⁶. Isso fará com que as pessoas negras não sejam consideradas como seres humanos e, conseqüentemente, sujeitos dotados de direitos políticos, o que fará com que elas sofram interdições, isto é, procedimentos de exclusão que se manifestam nas práticas sociais e discursivas²⁷.

Ao tratar das interdições que são impostas à população afro-brasileira, Carneiro retoma a ideia do ôntico para afirmar que a multiplicidade de “eus” está disponível somente para as pessoas brancas. Já a negrura das pessoas negras será transformada em sua essência, de modo que haverá um congelamento dos “eus” latentes no interior do corpo negro em função da representação do negro construída pelas práticas discursivas, denominado como “negro anexado”²⁸. Nesse sentido, Carneiro afirma que:

A diversidade humana e a multiplicidade de identidades que atravessam os indivíduos, em suas diferentes características – profissão, gênero, classe, etc. – desaparecem quando entra em jogo o fator negro. O negro chega antes da pessoa, o negro chega antes do indivíduo, o negro chega antes do profissional, o negro chega antes do gênero, o negro chega antes do título universitário, o negro chega antes da riqueza. Todas essas outras dimensões do indivíduo negro têm que ser resgatadas a posteriori, isto é, depois da averiguação, como convém aos suspeitos a priori. E mesmo após a averiguação ele será submetido a diferentes testes para provar que seja algo além do que é um negro. [...] o negro representado, construído pelas práticas discursivas, congela os eus latentes no interior de seu corpo e os torna dormentes, anêmicos, transforma-os em pulsões irrealizáveis, dada a tirania do “negro” anexado. Em contrapartida, quando chega um branco, não sabemos a priori diante de quem estamos²⁹

²⁵ CARNEIRO, loc. cit.

²⁶ Cf. Ibid., p. 129.

²⁷ CARNEIRO, op. cit., p. 121.

²⁸ Cf. CARNEIRO, op. cit., p. 129-130. No capítulo 2.1. - “O negro como objeto de conhecimento”, proponho estabelecer um diálogo entre Carneiro e Guerreiro Ramos, em “Patologia Social do Branco Brasileiro”, sobretudo no que diz respeito à construção do *negro-tema*. Falar sobre o *negro anexado* (isto é, a representação do negro construída pelas práticas discursivas hegemônicas imposta às pessoas negras) remete-me ao negro-tema tal como Ramos o concebe.

²⁹ Ibid., p. 130.

Esse exemplo nos ajuda a entender como o racismo reduz as individualidades das pessoas negras somente à sua cor de pele. Quando uma pessoa negra entra em um espaço, não importa a sua posição social ou poder aquisitivo, ela será vista como exclusivamente negra. Em contrapartida, quando um branco entra em um espaço, nas palavras de Carneiro, “não sabemos a priori diante de quem estamos”, porque a pluralidade, diversidade e individualidade é garantida às pessoas que pertencem ao grupo racialmente hegemônico.

Nesse momento, penso que a relação que Carneiro estabelece entre racismo e o aprisionamento do negro à sua particularidade pode ser melhor compreendida se observarmos outro de seus textos. Em “Negros de pele clara” [2002], a filósofa afirma que:

Uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de ser representados em sua diversidade. [...] A branquitude é, portanto, diversa e policromática. A negritude, no entanto, padece de toda sorte de indagações³⁰.

O racismo, nesse sentido, constrói o negro como “o Outro” e o aprisiona em sua particularidade, em “imagens fixas e estereotipadas”, a partir das quais consideram-se que supostamente “todos os negros são iguais”³¹. Ao mesmo tempo, ele garante à branquitude o direito de se expressar em sua multiplicidade e diversidade humana. Essa dinâmica que produz imagens fixas sobre as pessoas negras – pressupondo que todas são iguais física e culturalmente – faz com que parte da sociedade brasileira não reconheça a negritude de pessoas negras de pele clara, as quais, além de terem sua identidade racial esfacelada pelo racismo, sofrem com um “não-lugar” por serem consideradas, no senso comum, ‘brancas demais para serem negras e negras demais para serem brancas’. O aprisionamento das pessoas negras em imagens estereotipadas, promovido pelo racismo, dificulta o reconhecimento da pluralidade e diversidade da negritude.

A filósofa também aborda, ainda, a relação entre universalidade e particularidade em “Gênero e raça na sociedade brasileira” [1995]. Carneiro retoma uma afirmação de Aimé Césaire, intelectual martinicano que liderou o movimento estético-literário denominado “négritude”, segundo a qual haveria duas maneiras de se perder: por segregação na particularidade ou por diluição no universal. Diz Carneiro:

A utopia que perseguimos hoje consiste em buscar um atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade. Ser negro sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra.

³⁰ CARNEIRO, 2011, p.70-71, grifos meus.

³¹ No capítulo 1.2. - “O dispositivo de racialidade e a construção do Outro”, abordo como o dispositivo de racialidade produziu o negro como o Outro.

Realizar a igualdade de direitos e tornar-se um *ser humano pleno e preche de possibilidades e oportunidades para além da condição de raça e gênero é o sentido final desta luta.*³²

Conforme Yara Frateschi afirma, esse texto nos ajuda a esboçar como Carneiro cogita a possibilidade de emancipação pela universalidade³³. Embora reconheça que o universal hegemônico construído na modernidade ocidental, “o homem” – que detém a igualdade, liberdade e fraternidade como valores intrínsecos – não abarca todos os grupos sociais (populações africana e afro-diaspórica, povos indígenas, quilombolas e mulheres), Carneiro entende, a meu ver, que a universalidade garante a humanidade de um grupo. O horizonte utópico pelo qual devemos lutar, segundo ela, consiste em um atalho entre a negritude redutora da dimensão humana (particular) e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade (universal). O objetivo de Carneiro não é somente defender a dignidade de ser mulher negra, mas de sê-la sem ser *somente* mulher negra, isto é, sem ser reduzida (ou essencializada) à sua negrura.

Penso que Carneiro defende a construção de um universalismo capaz de abranger e permitir a expressão da diversidade humana de *todos* os grupos sociais. Um universalismo que seja capaz de transformar a igualdade e a liberdade em valores *concretamente* universais. Esse universal, ao invés de excluir a diversidade e aprisionar as pessoas negras na particularidade, abarcará e reconhecerá suas especificidades e individualidades, garantindo sua humanidade. Nesse sentido, concordo com Frateschi quando ela afirma que “Carneiro é universalista na medida em que almeja a efetivação da liberdade e da igualdade *para todos* e se revela defensora incontestada dos direitos humanos”³⁴. O objetivo de Carneiro é defender e reivindicar a humanidade daqueles que foram desumanizados pelo projeto colonial, efetivando os direitos humanos de maneira concreta.

Assim, para que as pessoas negras alcancem a universalidade, é preciso analisar criticamente e combater a construção da alteridade negra promovida ao longo da modernidade ocidental, que, segundo Carneiro, as aprisionou na posição de Outro mediante a atuação do dispositivo de racialidade. Para tanto, vejamos em que consiste a teoria dos dispositivos em Michel Foucault para, depois, analisar como a Carneiro se apropria dessa noção para aplicá-la ao domínio da racialidade.

³² CARNEIRO, Aparecida Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020, p. 184, grifos meus.

³³ FRATESCHI, Yara Adario. “A filosofia prática de Sueli Carneiro”. In: *Dispositivo de Racialidade: A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023, p. 385.

³⁴ FRATESCHI, Yara. “O pensamento feminista negro de Sueli Carneiro para além dos reducionismos de classe e gênero”. *Boitempo*, 2021. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2021/10/22/o-pensamento-feminista-negro-de-sueli-carneiro-para-alem-dos-reducionismos-de-classe-e-genero/>>. Acesso em 02 de abril de 2023. Grifos da autora.

1.1. A teoria dos dispositivos em Foucault

Em *Microfísica do Poder* (1979), Foucault argumenta que um dispositivo é sempre um dispositivo de poder que opera sobre um domínio específico, articulando elementos heterogêneos que tecem uma relação de poder entre si. Para ele, o dispositivo é:

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos³⁵.

A operacionalidade do dispositivo se vincula a algum objetivo estratégico em um dado momento histórico, sendo possível à classe dominante preenchê-lo e mobilizá-lo de acordo com os seus interesses³⁶. Pelo fato do dispositivo englobar o não-dito e o dito, os discursos têm fundamental importância para o exercício do poder. Eles podem aparecer como programa de uma instituição, ou como algo que mascara uma prática. A heterogeneidade de elementos que compõem o dispositivo faz com que ele manifeste seus efeitos de poder em várias dimensões da vida social, como nas leis e medidas administrativas.

Em *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber* (2020), Foucault investiga como se constituiu um dispositivo de poder sobre o domínio da sexualidade, assumindo inicialmente aquilo que denomina como “hipótese repressiva”³⁷. A hipótese repressiva afirma que uma repressão foi central na articulação dos discursos sobre o sexo na modernidade, de modo que o discurso sobre o sexo, mais do que negativo, foi produtivo. A repressão sobre o sexo funciona, afirma Foucault, “como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber”³⁸. Foucault desenvolve o conceito de dispositivo de sexualidade com o intuito de criticar a afirmação de centralidade da hipótese repressiva. Ao questionar essa hipótese, o objetivo de Foucault não é o de recusar inteiramente a concepção de que o discurso sobre o sexo é reprimido, mas de entender porque tal discurso é reprimido e, sobretudo, quais são as vontades e as estratégias de quem o profere³⁹. O objetivo é, segundo Foucault:

³⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 244.

³⁶ Cf. *Ibidem*

³⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I - A Vontade do Saber*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020, p. 15.

³⁸ *Ibid.*, p. 8.

³⁹ Sobre a hipótese repressiva do dispositivo de sexualidade, Foucault afirma: “não pretendo afirmar que o sexo não tenha sido proibido, bloqueado, mascarado ou desconhecido desde a época clássica; nem mesmo afirmo que a partir daí ele o tenha sido menos do que antes. Não digo que a interdição do sexo é uma ilusão; e sim que *a ilusão está em fazer dessa interdição o elemento fundamental e constituinte a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito do sexo a partir da Idade Moderna*. Todos esses elementos negativos - proibições,

recolocá-la [a hipótese] numa economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVII. *Por que se falou da sexualidade, e o que se disse? Quais os efeitos de poder induzidos pelo que se dizia? Quais as relações entre esses discursos, esses efeitos de poder e os prazeres nos quais se investiam? Que saber se formava a partir daí? Em suma, trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana.*⁴⁰

Trata-se de questionar e considerar não apenas o discurso em si, mas o fato dele ser proferido, quem o profere, os pontos de vista a partir dos quais é proferido, as instituições que o estimulam ou se silenciam sobre ele, com a finalidade de compreender, nas palavras de Foucault, a “colocação do sexo em discurso”⁴¹. Com isso, entender-se-á por meio de quais discursos, sob quais formas e como o poder se aproxima e alcança as diversas condutas do homem. A análise de Foucault foca, por conseguinte, em “buscar as instâncias de produção discursiva (que, evidentemente, também organizam silêncios), de produção de poder (que, algumas vezes têm a função de interditar), das produções de saber [...]”⁴².

O dispositivo promove uma prática divisora no campo ontológico a partir da qual se constituem sujeitos através da enunciação sobre o Outro. Aqui, Carneiro nos ajuda a compreender os efeitos ontológicos do dispositivo. A sua prática divisora, segundo ela, consiste na “constituição de uma nova unidade em cujo núcleo se aloja uma nova identidade padronizada, e, fora dele, *uma exterioridade oposta, mas essencial para a afirmação daquela identidade nuclear*”⁴³. No caso da loucura, o dispositivo instaura uma divisão entre o *normal* e o *patológico*, construindo dois sujeitos: o homem normal e o doente mental. A afirmação da normalidade do homem se dá por oposição ao doente mental, de modo que o homem normal se afirmará pela negatividade (‘não sou doente mental’)⁴⁴. Nessa perspectiva, o homem normal precisa da existência do homem “anormal” para se contrapor a ele e afirmar sua normalidade. O normal será construído como Ser a partir da negação da identidade do patológico, classificando-o como Não-Ser. Assim, a construção e afirmação da normalidade depende necessariamente da negação da identidade do patológico, sendo preciso que haja a oposição para que o normal possa se afirmar.

Ao localizar no dispositivo de sexualidade uma estratégia de classe, Foucault afirma que esse dispositivo foi fundamental para o processo de autoafirmação da burguesia. Durante

recusas, censuras, negações - que a hipótese repressiva agrupa num grande mecanismo central destinado a dizer não, sem dúvida, são somente peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de se reduzirem a isso” (Foucault, 2020, p. 17, grifos meus)

⁴⁰ Ibid., p. 16, grifos meus.

⁴¹ Ibidem, loc. cit.

⁴² FOUCAULT, op. cit., p. 18.

⁴³ CARNEIRO, 2023, p. 28, grifos meus.

⁴⁴ Cf. Ibid., p. 28.

o século XVIII, a burguesia europeia construiu sua identidade e se afirmou como classe hegemônica mediante o uso do dispositivo de sexualidade. Foi por meio desse dispositivo que a burguesia, em vez de limitar e controlar a relação sexual dos outros, considerou que o seu próprio sexo era algo frágil, que deveria ser cuidado e mantido em segurança⁴⁵. Essa preocupação em relação ao seu sexo se converteu em uma autoafirmação do corpo burguês, cujo objetivo era manter as suas condições de funcionamento de modo a preservar sua saúde e maximizar sua vida. Trata-se de uma conservação da saúde, do vigor e da vida do corpo burguês, para que este mantivesse o seu valor diferencial em relação aos outros corpos e não fosse degenerado, significando um controle de sua reprodução enquanto classe social⁴⁶. Por isso, afirma Foucault:

Não imaginemos a burguesia se castrando, simbolicamente, para melhor recusar aos outros o direito de ter um sexo e usá-lo ao seu bel-prazer. Deve-se, ao contrário, vê-la, a partir da metade do século XVIII, empenhada em *se atribuir uma sexualidade e constituir para si, a partir dela, um corpo específico, um corpo “de classe” com uma saúde, uma higiene, uma descendência, uma raça: autosssexualização do seu próprio corpo, encarnação do sexo em seu corpo próprio, endogamia do sexo e do corpo*⁴⁷.

Por meio do dispositivo de sexualidade, a burguesia construiu para si um corpo “de classe”, considerando-se alvo prioritário de manutenção e maximização da vida. Essa construção do corpo burguês aponta para os efeitos ontológicos que o dispositivo promove, transformando esse corpo no paradigma de humanidade e ideal de Ser. A partir disso, Carneiro identifica um limite na formulação de Foucault: a atuação de um dispositivo que atua no domínio da racialidade, conceitualizado por Carneiro como *dispositivo de racialidade*. Vejamos a seguir como se dá o desenvolvimento desse conceito.

1.2. O dispositivo de racialidade e a construção do Outro

Primeiro, cabe demarcar o que Carneiro entende pelo termo “racialidade”. Em suas palavras, no contexto da modernidade ocidental:

a racialidade vem se constituindo num dispositivo, tal como essa noção é concebida por Foucault. A racialidade é compreendida como noção produtora de um campo

⁴⁵ FOUCAULT, 2020, p. 131.

⁴⁶ Sobre o dispositivo de sexualidade nesse período, Foucault diz: “Deve-se suspeitar, nesse caso, de autoafirmação de uma classe e não de sujeição de outra: uma defesa, uma proteção, um reforço, uma exaltação, que mais tarde foram estendidos [...] aos outros, como meio de controle econômico e de sujeição política. Nesse investimento sobre o próprio sexo, por meio de uma tecnologia de poder e de saber inventada por ela própria, a burguesia fazia valer o alto preço político de seu próprio corpo, de suas sensações, seus prazeres, sua saúde, sua sobrevivência. [...] E longe de acreditar ser seu dever amputar o corpo de um sexo inútil, desgastante e perigoso, já que não estava voltado exclusivamente para a reprodução, pode-se dizer, ao contrário, que a classe que se tornava hegemônica no século XVIII se atribuiu um corpo para ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos e de todos os contatos, isolado dos outros para que mantivesse seu valor diferencial [...]” (Foucault, 2020, p.134-135)

⁴⁷ Ibid., p. 135, grifos meus.

ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder, conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder.⁴⁸

A argumentação de Carneiro visa sustentar a tese de que, no Brasil, há um dispositivo de poder que atua no domínio da racialidade, estruturando as relações raciais na sociedade brasileira pela articulação de saberes, poderes e modos de subjetivação. Ao dialogar com Foucault, a filósofa considera que a noção de dispositivo permite compreender a heterogeneidade de práticas sociais e discursivas que o racismo engendra na sociedade brasileira e a natureza dessas práticas, que se rearticulam e se realimentam em função de um determinado objetivo estratégico⁴⁹. Se em Foucault o que lhe interessa, no que tange ao dispositivo de sexualidade, é a “colocação do sexo em discurso”, afirmo que aquilo que interessa à Carneiro, no âmbito do dispositivo de racialidade, é a *colocação da raça em discurso*. Com isso, a filósofa investiga a quem interessa falar – ou silenciar – sobre a raça, quais as instituições que reproduzem ou invisibilizam tais discursos e como eles influenciam os saberes, poderes e os modos de subjetivação que recaem sobre a população afro-brasileira.

Como dito anteriormente, o dispositivo institui uma prática divisora no campo ontológico, a partir da qual se constitui o Eu e o Outro. Nesse âmbito, a enunciação sobre o Outro exerce uma função de existência para o Eu. Segundo Carneiro, o Eu:

se define pela diferença em relação ao Outro, aquele construído negativamente para afirmar a dinâmica positiva do Ser. Ou seja, o Outro fundado pelo dispositivo apresenta-se de forma estática, que se opõe à variação que é assegurada ao Ser. A dinâmica instituída pelo dispositivo de poder é definida pelo dinamismo do Ser em contraposição ao imobilismo do Outro⁵⁰.

O Outro precisa necessariamente ser aprisionado, ser imobilizado, para que o Ser consiga se mover e ser livre. Entendo que aqui implicitamente há uma relação entre a imobilização do Outro e o seu aprisionamento ao particular, tal como expus anteriormente⁵¹. Assim como a imobilidade do Outro garante a mobilidade do Eu hegemônico, a redução do Outro à particularidade permite que o Eu seja plural, diverso e universal. Assim, a variação e dinamismo do Ser só é possível mediante a imobilização e aprisionamento do Outro.

Vimos que, segundo Foucault, a burguesia europeia no século XVIII construiu para si, por meio do dispositivo de sexualidade, um corpo ‘de classe’, considerando-se alvo prioritário de cuidado, saúde e maximização da vida. Ao observar a construção do corpo burguês, cujo valor diferencial deveria ser cuidado, Carneiro argumenta que:

⁴⁸ CARNEIRO, 2023, p. 44.

⁴⁹ Cf. Ibid., p. 28.

⁵⁰ CARNEIRO, op. cit., p. 29, grifos meus.

⁵¹ Ver p. 17-19 deste trabalho.

o processo de autoafirmação de classe foi acompanhado, para além da constituição do dispositivo de sexualidade, pela emergência ou operação do *dispositivo de racialidade*, no qual a cor da pele irá adquirir um novo estatuto.⁵²

A filósofa reconhece que há um limite na formulação de Foucault. O autor não reconhece a racialidade como um domínio que articula saberes, poderes e subjetividades, e que influenciou no processo de autoafirmação de classe. A partir desse limite, Carneiro argumenta que o dispositivo de racialidade permitiu com que a construção do corpo burguês, além de ser um corpo ‘de classe’, fosse um corpo com uma raça, atribuindo à cor da pele branca um fator de identificação do normal. Essa atuação terá repercussões na construção do corpo burguês, evidenciando quais propriedades serão atribuídas ao Eu hegemônico e ao Outro.

Retomando a prática divisora ontológica que o dispositivo institui, o Eu terá o corpo puro porque produziu o corpo degenerado; terá normalidade porque produziu o anormal; e terá vitalidade porque, nos termos de Carneiro, “inscreveu o Outro no signo da morte”⁵³. Essa dinâmica mostra, segundo Carneiro, que:

esse eu, no seu encontro com a racialidade ou etnicidade, adquiriu superioridade pela produção do inferior, pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade. O *dispositivo de racialidade também produz uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será sua representação*⁵⁴.

A brancura, tendo sido construída como a representação da normalidade, será também o modelo de humanidade a partir do qual se produz uma hierarquização dos seres. Quanto mais próximo do ideal branco, maior será a proximidade com o padrão de normalidade. Na lógica do dispositivo de racialidade, a autoafirmação da brancura como ideal de Ser ocorre mediante a negação do estatuto de Ser da negrura, rebaixando-a à condição de mero objeto. Em outros termos, a construção da identidade do Eu hegemônico perpassa necessariamente pela negação das características que são atribuídas por ele mesmo ao Outro.

Para que a autoafirmação da burguesia seja consistente, ela precisa marcar sua diferença em relação aos outros. Dado que o corpo branco é aquele que deve ser protegido para que suas características diferenciais sejam preservadas, ele será superior em relação aos outros corpos⁵⁵. É da imagem do corpo branco como frágil e humano que, segundo Carneiro:

⁵² CARNEIRO, op. cit., p. 30.

⁵³Cf. Ibid., p. 31. Mais adiante, no capítulo 2.3 - “Biopoder e a negritude sob o signo da morte”, explorarei mais detidamente o que significa a ‘negritude sob o signo da morte’.

⁵⁴ Ibidem, loc. cit., grifos meus.

⁵⁵ Apoiando-se no racismo científico, segundo o qual existiriam diferenças morais, intelectuais e psicológicas entre as raças humanas, as teorias eugenistas visam elevar a raça superior (branca) mediante a limpeza genética das impurezas das raças supostamente inferiores e degeneradas (negra e indígena). Um dos expoentes do eugenismo no Brasil é Raimundo Nina Rodrigues, médico, professor e baiano de opiniões racistas. Nina Rodrigues aliou-se ao pensamento exposto pela Escola Penal Positiva, pelos ensinamentos teóricos raciais e pela

deriva o senso comum segundo o qual a vida dos brancos vale mais do que a de outros seres humanos, o que se pode constatar na diferença com que a sociedade reage a casos de violência contra brancos das classes hegemônicas, em que se mostra consternada, e quando assiste indiferente ao genocídio dos negros e dos outros não brancos.⁵⁶

Ainda, é desse raciocínio que deriva as teses racialistas de um setor do eugenismo, em especial o caráter negativo da miscigenação racial, segundo o qual a mestiçagem seria um fator corruptivo de povos e nações. Na medida em que o corpo branco será considerado frágil, cuja saúde deve ser preservada, legitima-se, nos termos de Carneiro, “um processo de ‘expurgo’ do mal do corpo branco ao depositá-lo nos ‘outros corpos’”⁵⁷. O dispositivo de racialidade, assim, transforma a brancura como ideal de Ser para os Outros, fazendo com que ela também seja o padrão estético desejável e o modelo de humanidade, alocando, ao mesmo tempo, a negrura no polo oposto⁵⁸.

Embora o dispositivo de racialidade adquira contornos específicos a partir do século XVIII, com a afirmação da burguesia branca como classe hegemônica, Carneiro considera que ele se constitui inicialmente no colonialismo europeu como um contrato entre brancos. Ou seja, o dispositivo de racialidade é, antes de tudo, um *contrato racial* que funda a supremacia branca global.

1.3. O contrato racial de Charles Mills

Para compreender a construção da racialidade como dispositivo de poder, Carneiro estabelece um diálogo entre a perspectiva foucaultiana e a teoria do “Contrato Racial”, do filósofo afro-jamaicano Charles Mills⁵⁹. Em Carneiro, o contrato racial se configura como um

Medicina Legal instituída por Cesare Lombroso para justificar a criminalidade específica do país marcada pelo critério racial. Outro expoente e pioneiro do racismo científico é Arthur de Gobineau, diplomata francês que em seu livro, *An Essay on the Inequality of the Human Races*, argumenta em favor da superioridade da raça branca. No capítulo 3, “Epistemicídio: o sequestro da razão negra”, abordo as considerações de Carneiro ao pensamento de Nina Rodrigues como um expoente do epistemicídio no Brasil.

⁵⁶ CARNEIRO, 2023, p.32.

⁵⁷ Ibidem, p.33. Exemplo desse processo de expurgo é o Caso de Tuskegee, no qual homens negros foram utilizados como cobaias para o desenvolvimento de estudos científicos sobre a sífilis nos Estados Unidos.

⁵⁸ Sobre a brancura ser o padrão estético, Carneiro afirma que o “branco torna-se ideal de Ser para os Outros, e a mulher branca, uma mística para os não-brancos. Essa forma de afirmação da burguesia instituiu para todos o padrão estético desejável, a forma de amor e de sexualidade, a moral correspondente, sendo o corpo a expressão da autoafirmação” (Carneiro, 2023, p. 32). Isso repercute diretamente na solidão da mulher negra em uma sociedade que tem a brancura como sinônimo de beleza. Penso que podemos compreender melhor essa passagem se recorrermos ao artigo “Gênero, raça e ascensão social” [1995]. Neste texto, ao analisar a atitude de homens negros que, quando ascendem economicamente, se relacionam majoritariamente com mulheres brancas, Carneiro afirma que “toda a ânsia de ascensão do negro talvez tenha por objetivo ser o branco; e ele só o alcança - ou julga alcançar - quando enfim possui sexualmente a branca” (Carneiro, 2020, p. 96). Assim, o desejo de homens negros em se relacionar exclusivamente com mulheres brancas reflete o seu anseio, no fundo, de ocupar a mesma posição social que os homens brancos.

⁵⁹ Neste texto, sigo a mesma distinção feita por Mills (cf. Mills, 2023, p. 36), e utilizo o termo “Contrato Racial”, entre aspas, para me referir à teoria do Contrato Racial, e “contrato racial”, em letras minúsculas, para me referir

elemento estruturante do dispositivo de racialidade, que a permite traçar a genealogia de estruturação do poder branco global⁶⁰. A historicidade do contrato racial se refere ao colonialismo e às expedições de conquista da América do final do século XV, e ao imperialismo europeu e a Partilha da África, no século XIX. Os eventos coloniais comumente chamados de “Grandes Navegações” fizeram emergir, segundo Carneiro, “uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informadas pela racialidade conformando novos sujeitos: homens, nativos, brancos, não brancos”⁶¹. Assim, no período colonial a noção de raça é central para a legitimação das relações de dominação que se engendram na modernidade ocidental.

A teoria do “Contrato Racial” de Mills, elaborada em crítica à tradição contratualista, tem a intenção de tecer um diálogo crítico com teorias que se debruçam sobre as noções de democracia e liberdade sem considerar as questões raciais (racismo, colonialismo, imperialismo e a luta por terras). Segundo Mills, é preciso reconhecer que o racismo – ou a supremacia branca global – é, em si mesmo, um “sistema político, uma estrutura particular de poder para um governo formal ou informal, para o privilégio socioeconômico e para normas de distribuição diferenciada de riquezas materiais e oportunidades[...]”⁶². Nesse sentido, a supremacia branca é um sistema político não-nomeado que estruturou as sociedades e a fundação dos Estados modernos no Ocidente.

A despeito de suas especificidades, as teorias contratualistas – seja em Hobbes, Locke ou Rousseau – fornecem uma justificativa para a existência da sociedade civil, segundo a qual os homens, sendo iguais e livres, fundam o Estado por meio do contrato social, o que marca a passagem do estado de natureza para o estado civil. O que Mills advoga é que o contrato social abarca, em seu interior, o contrato racial, cuja função é a de restringir o contrato somente aos racialmente hegemônicos, àqueles que são efetivamente considerados iguais⁶³. Com isso, o contrato racial se converte em um contrato, nas palavras de Mills, “entre os

propriamente à efetivação do contrato racial historicamente datável. Para explicitar quando se trata da teoria do “Contrato Racial”, uso o termo entre aspas e letras maiúsculas.

⁶⁰ Cf. CARNEIRO, 2023, p. 33.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 34.

⁶² MILLS, Charles W. _____. *O contrato racial: Edição comemorativa de 25 anos. Tradução de Teófilo Reis e Breno Santos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2023.*

⁶³ “Mas o contrato peculiar ao qual estou me referindo”, diz Mills, “[...] não é um contrato entre todos (‘nós, o povo’), mas somente entre as pessoas que contam, as pessoas que realmente são pessoas (‘nós, os brancos’). Portanto, é um contrato racial” (Mills, 2023, p. 35). Há de se notar que Mills elabora a teoria do Contrato Racial influenciado pela obra *O Contrato Sexual* (2008), de Carole Pateman. O contrato social, nessa dupla perspectiva, abriga o contrato sexual – que funda a dominação dos homens sobre as mulheres – e o contrato racial – que funda a dominação das pessoas brancas sobre as pessoas não-brancas.

categorizados como brancos sobre os não-brancos, que são mais os objetos do que os sujeitos do acordo”⁶⁴. Segundo Mills:

O contrato racial é aquele conjunto de acordos ou meta-acordos formais ou informais (contratos de nível superior *sobre* contratos, que estabelecem os limites de validade dos contratos) entre os membros de um subconjunto de seres humanos, doravante designados por (mutáveis) critérios “raciais” (fenotípicos/genealógicos/culturais) [...] como “branco” e coextensivos (levando em consideração a diferenciação de gênero), com a classe de *pessoas plenas*, para categorizar o subconjunto restante de seres humanos como “não brancos” e com um status moral diferente e inferior, *subpessoas*, de modo que tenham uma posição civil subordinada em regimes políticos brancos ou governados por brancos [...]; ou em transações com esses regimes na condição de estrangeiros, com as regras morais e jurídicas que normalmente regulam o comportamento dos brancos em suas relações uns com os outros, não se aplicando de maneira alguma em relações com não brancos ou aplicando-se apenas de forma qualificada [...]; mas de qualquer modo, *o objetivo geral do contrato é sempre criar um privilégio diferencial dos brancos como grupo em relação aos não brancos como grupo, a exploração de seus corpos, terras e recursos e a negação de oportunidades socioeconômicas iguais para eles.*⁶⁵

Entendendo o contrato racial como um conjunto de acordos restritos aos racialmente hegemônicos, será a partir dele que os homens brancos europeus – um subgrupo da humanidade – se instituirão como sinônimos de *pessoas plenas*. Ao mesmo tempo, os não-brancos são categorizados pelos signatários do contrato como *sub-pessoas*, sendo inferiorizados a ponto de possuírem um status moral e jurídico diferente, o que justificará a exploração e expropriação de seus corpos, terras e recursos. A divisão entre pessoas plenas e sub-pessoas, fundamentada pelo contrato racial, é o que legitima a posição social privilegiada dos brancos às custas da exploração dos não-brancos e o seu confinamento nas posições subordinadas. Essa divisão entre pessoas plenas e sub pessoas é nomeada por Mills como *ontologia social particionada*⁶⁶.

A objetificação dos não-brancos e sua classificação como sub-pessoas reflete na forma pela qual eles serão tratados. Na medida em que a igualdade e a liberdade são valores fundamentais para os signatários e beneficiários brancos do contrato racial, estabelecer-se-á uma relação de desigualdade entre brancos e não-brancos. Ao comentar o papel do contrato racial no interior do dispositivo de racialidade, Carneiro afirma que:

A especificidade do contrato racial consistiria no fato de ser um contrato restrito aos racialmente hegemônicos, no qual a violência racial em relação aos racialmente diferentes é um elemento de sustentação do próprio contrato, que desloca os

⁶⁴ Ibid., p. 44.

⁶⁵ Ibid., p. 43-44, grifos meus.

⁶⁶ “[...] a moralidade codificada por cores do contrato racial restringe a posse dessa liberdade e dessa igualdade naturais aos homens *brancos*. Em virtude de seu não reconhecimento completo [...], os não brancos são propriamente relegados a um degrau inferior na escada moral (a Grande Cadeia do Ser). Eles são designados por terem nascidos *não* livres e *desiguais*. Uma ontologia social particionada é, portanto, criada, um universo dividido entre pessoas e subpessoas raciais, *Untermenschen* [sub-homens], que podem ser negras, vermelhas, marrons, amarelas – pessoas escravizadas, aborígenes, populações coloniais –, mas que são conhecidas propriamente como ‘raças sujeitadas’” (Mills, 2023, p. 50, grifos do autor).

diferentes para o estado de natureza. Ou seja, o *contrato racial é um contrato firmado entre iguais “que contam”, no qual os instituídos como desiguais se inserem como objetos de subjugação, daí ser a violência o seu elemento de sustentação.*⁶⁷

A filósofa destaca que o contrato racial, enquanto estabelece os homens brancos como pessoas iguais dotadas de liberdade, tem como uma de suas cláusulas a violência contra os não-brancos – no caso brasileiro, pessoas negras e indígenas. Nesse sentido, a violência racial imposta aos não-brancos, transformados em objetos de subjugação e expropriação, não é um desvio ou uma anormalidade do contrato, mas se configura como um elemento de sustentação do próprio contrato racial na medida em que garante a liberdade e a igualdade dos brancos por meio da objetificação e subordinação racial.

De acordo com a tradição contratualista, o contrato social é um acordo entre os homens, considerados entre si como livres e iguais, que funda o Estado e marca a inauguração da sociedade civil. Se a fundação do Estado ocorreu pelo contrato social, e o contrato social, segundo Mills, abriga o contrato racial, então o contrato racial foi determinante para a fundação do Estado, pois fez com que ele fosse criado exclusivamente por homens brancos. Sob o pretexto de um contrato social supostamente neutro, o contrato racial funda um *Estado racial*. É nesse sentido que Mills afirmará que:

o contrato racial estabelece um regime político racial, um Estado racial e um sistema jurídico racial nos quais o status de brancos e não-brancos está claramente demarcado, seja por lei ou por costume. E o *propósito desse Estado*, em contraste com o Estado neutro do contratualismo clássico, é, inter alia, *especificamente manter e reproduzir essa ordem racial, garantindo privilégios e vantagens dos cidadãos brancos plenos e mantendo a subordinação dos não brancos*. De modo correspondente, o “consentimento” esperado dos cidadãos brancos é em parte conceituado como um consentimento seja explícito ou tácito, à ordem racial, à Supremacia Branca, ao que se poderia chamar de branquitude.⁶⁸

Mills entende que a raça cumpriu um papel determinante na fundação dos Estados modernos. Todos os Estados modernos são, por conseguinte, Estados raciais cujo funcionamento garante a manutenção e reprodução da ordem racial, garantindo os privilégios da branquitude graças à exploração dos não-brancos. Uma vez que os brancos são considerados pessoas plenas, eles serão *cidadãos* propriamente ditos, dotados de direitos inalienáveis e legais, enquanto os não-brancos, em geral, e as pessoas negras, em particular, não possuem nenhum direito inato, tornando-se cidadãos de segunda classe. Ao reproduzir a ordem racial, o Estado promove a perpetuação da hegemonia branca nos espaços de poder.

⁶⁷ CARNEIRO, 2023, p.35.

⁶⁸ MILLS, 2023, p. 46-47, grifos meus.

Considero que essa passagem de Mills pode ser melhor interpretada se levarmos em consideração outro texto de Carneiro, “Em legítima defesa” [2005]⁶⁹. Nele, a filósofa afirma que a supremacia branca, fundada pelo contrato racial, estrutura “um tipo de sociedade em que o caráter estrutural do racismo impede a realização dos fundamentos da democracia, sejam a liberdade, a igualdade e a fraternidade”⁷⁰. Se esse contrato legitima uma relação desigual entre brancos e não-brancos ao transformá-los em objetos de subjugação, então a liberdade, igualdade e fraternidade se constituem como valores compartilhados exclusivamente entre as pessoas brancas. Isso implica uma exclusão das pessoas negras, em particular, dos processos decisórios que são próprios do regime democrático, o que acaba por consolidar a hegemonia branca em todos os espaços de poder. Por isso, Carneiro aponta para um problema que vêm sendo ressaltado pelo movimento negro contemporâneo desde a década de 70: o racismo impede a efetivação plena da democracia⁷¹.

Embora nem todas as pessoas brancas sejam signatárias do contrato racial, Mills afirma que “todos os brancos são *beneficiários* do contrato”⁷². Isso não quer dizer, de forma alguma, que o autor não reconheça que haja relações de dominação e subordinação dentro do grupo branco a depender da classe e gênero. Tampouco quer dizer que o único eixo de opressão é a raça. É inegável que a opressão de classe atua sobre os trabalhadores brancos e que a dominação de gênero atua sobre as mulheres brancas. Contudo, Mills considera que a solidariedade racial branca se sobrepôs historicamente a solidariedade de classe e gênero, pois nunca houve uma frente comum entre os trabalhadores brancos e as mulheres brancas – como grupos – com os não brancos na luta contra o colonialismo, escravização, imperialismo e apartheid⁷³. Com isso, embora nem todos os brancos sejam signatários do contrato e acreditem na suposta superioridade natural branca, todos os brancos se beneficiam dos

⁶⁹ “Em legítima defesa” consiste em um artigo de caráter intervencionista publicado no *Correio Braziliense* em 2005, ano em que se realizava a “Marcha Zumbi +10”. No ano de 1995, o movimento negro organizado, em comemoração ao aniversário de 300 anos da morte de Zumbi, líder do Quilombo dos Palmares e símbolo da resistência ao regime escravista brasileiro, realizou a “Marcha Zumbi dos Palmares” em Brasília. Esse momento histórico da articulação do movimento negro tinha como objetivo denunciar a falta de políticas públicas para a população negra brasileira, reivindicando a igualdade racial. Anos depois, em 2005, foi organizada a “Marcha Zumbi +10”, mobilização a qual Carneiro faz referência neste artigo. A filósofa apresenta, em termos filosóficos, os motivos pelos quais o movimento negro realizava a marcha, utilizando-se das noções desenvolvidas em sua tese, como *contrato racial*, *epistemicídio* e *biopoder*.

⁷⁰ CARNEIRO, 2011, p. 91, grifos meus.

⁷¹ Sob essa perspectiva, a crítica à democracia excludente de Carneiro se aproxima com o manifesto da Coalizão Negra por Direitos de 2021: “Com racismo não há democracia”. Para saber mais, ver <<https://coalizaonegrapordireitos.org.br/tag/com-racismo-nao-ha-democracia/>>, acesso em 22 de agosto de 2023.

⁷² Mills, 2023, p.44, grifos do autor.

⁷³ Ver Mills, 2023, p.197, nota 3.

privilégios simbólicos da branquitude – embora de forma diferente a depender da classe e gênero.

O contrato racial, sob essa ótica, faz com que o Estado, a política e o sistema jurídico estejam voltados para a manutenção e asseguarção dos privilégios materiais e simbólicos da branquitude. Novamente, considero que vale recorrer à Carneiro para compreender os impactos políticos da branquitude enquanto sistema não nomeado no Brasil. Para a autora:

A branquitude como sistema de poder fundado no contrato racial, da qual todos os brancos são beneficiários, embora nem todos sejam signatários, pode ser descrita por formulações complexas ou pelas evidências empíricas, como no fato de que há absoluta prevalência da brancura em todas as instâncias de poder da sociedade: nos meios de comunicação, nas diretorias, gerências e chefias das empresas, *nos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário*, nas hierarquias eclesiásticas, *no corpo docente das universidades públicas ou privadas*, etc.⁷⁴

A branquitude, então, se estrutura por um consenso – explícito ou implícito – dos cidadãos brancos em relação à ordem racial, cuja função é a de manter a estrutura de privilégio de pessoas brancas às custas da subalternização das pessoas negras e indígenas. Tal estrutura mantém hegemonia branca em todos os espaços de poder, incluindo os espaços institucionais do Estado – o poder Legislativo, Executivo e Judiciário –, e o ensino superior formal – a universidade –, no qual acontece a produção acadêmica de conhecimento⁷⁵. Assim, o contrato racial sela um acordo que funda a supremacia branca como sistema de poder.

Mills considera que o contrato racial possui, dentre outras, uma dimensão epistemológica. O contrato possui uma epistemologia própria que estabelece normas cognitivas e acordos no que diz respeito ao modo de enxergar e conhecer o mundo. Nesse sentido, uma de suas cláusulas é a concordância em enxergar e interpretar mal o mundo em questões relativas à raça, fazendo com que os signatários do contrato criem para si uma realidade fictícia que, embora ilusória, é validada pela autoridade epistêmica branca⁷⁶. Com isso, o contrato racial prescreve para os seus signatários uma *epistemologia invertida*, que Mills define como:

uma epistemologia da ignorância, um padrão particular de disfunções cognitivas locais e globais (que são psicológica e socialmente funcionais), produzindo o resultado irônico de que brancos, em geral, não serão capazes de entender o mundo que eles próprios criaram. [...] Pode-se dizer, então, como regra geral, que o mal-entendido, a deturpação, a evasão e o autoengano brancos em questões

⁷⁴ CARNEIRO, 2011, p. 91, grifos meus.

⁷⁵ Ressalto a hegemonia branca nos ambientes universitários, cuja presença influencia diretamente a produção de conhecimento em seus diferentes campos, porque penso que esse fator está diretamente vinculado ao epistemicídio, como veremos no Capítulo 3.

⁷⁶ “Os requisitos de uma cognição ‘objetiva’, factual e moral, em uma política racial são, em certo sentido, mais exigentes na medida em que a realidade sancionada oficialmente é divergente da realidade efetiva. Então aqui, podemos dizer que alguém tem um acordo em interpretar mal o mundo. Esse alguém tem de aprender a ver o mundo de maneira errônea, mas com a segurança de que esse conjunto de percepções falsas serão validadas pela autoridade epistêmica branca, seja religiosa ou secular.” (Mills, 2023, p. 52)

relacionadas a raça estão entre os fenômenos mentais mais difundidos das últimas centenas de anos, uma economia cognitiva e moral psiquicamente necessária para a conquista, colonização e escravização. E esses fenômenos não são de forma alguma *acidentais*, mas *prescritos* pelos termos do contrato racial, que exige um certo esquema de cegueiras e opacidades estruturadas para estabelecer e manter o regime político branco.⁷⁷

A epistemologia invertida, para Mills, prescreve para seus signatários uma visão errônea sobre a realidade social, permitindo que brancos estejam autorizados a interpretar mal o mundo e fazendo com que eles não reconheçam a consolidação da supremacia branca como tal. Com base no argumento de Mills, minha proposta é que tomemos a epistemologia invertida de maneira mais ampla, de modo que ela englobe até mesmo aqueles que não são signatários do contrato. Se a concepção falseada da realidade é validada e naturalizada pela autoridade epistêmica branca, e essa autoridade é legitimada por todos os brancos por meio de um consenso explícito ou implícito, então essa concepção é imposta pela branquitude às pessoas negras por meio dos mecanismos de justificação da dominação racial – incluindo a escola. Isso fará com que as pessoas negras reproduzam essa forma naturalizada de ver o mundo baseada na concepção falseada da realidade. Assim, entendo que a epistemologia invertida, tomada em um sentido mais amplo, pode englobar as pessoas negras de tal forma que lhes inculca uma forma ilusória de enxergar e interpretar a realidade racial⁷⁸.

O contrato racial estrutura a supremacia branca como expressão de um sistema político não nomeado que funda um Estado racial. Na perspectiva de Carneiro, as repercussões desse sistema não nomeado apontam para a hegemonia branca em sociedades fundadas pelo colonialismo e pelo imperialismo branco ocidental⁷⁹. Por isso, o contrato racial é, no interior da filosofia política carneiriana, um elemento estruturante do dispositivo de racialidade, pois, nas palavras da filósofa, ele “sela um acordo de exclusão e/ou subalternização dos negros, no qual o *epistemicídio* cumpre função estratégica em conexão com a tecnologia do biopoder”⁸⁰.

⁷⁷ Ibid., p. 52, grifos do autor.

⁷⁸ No capítulo 2.2 - “A grande narrativa: o mito da democracia racial”, proponho um vínculo entre a noção de epistemologia invertida e o mito da democracia racial, com o intuito de argumentar que o mito se constitui como um sintoma da epistemologia invertida na sociedade brasileira, consolidando-se como uma ideia enraizada no senso comum.

⁷⁹ CARNEIRO, 2023, p. 37.

⁸⁰ Idem, 2011, p. 90-91, grifos meus. Curioso é que, embora cite diretamente esses conceitos – biopoder, contrato racial e epistemicídio – a filósofa não menciona neste texto a sua própria noção de *dispositivo de racialidade*. Ao contrário, parece considerar, neste texto, a noção de dispositivo de racialidade como equivalente ao contrato racial. De acordo com Carneiro: “[...] contrato racial, biopoder e epistemicídio, por exemplo, são conceitos que se prestam como contribuição ao entendimento da perversidade do racismo. São marcos conceituais que balizaram a tese de doutorado que defendi na Universidade de São Paulo (USP), em agosto de 2005, sob o título de *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Nela procurei demonstrar a existência, no Brasil, de um *contrato racial que sela um acordo de exclusão e/ou subalternização dos negros, no qual o epistemicídio cumpre função estratégica em conexão com a tecnologia do biopoder* (Carneiro, 2011, p. 90-91,

O contrato racial consolida a hegemonia branca em todas as instâncias de poder, enquanto transforma as pessoas negras em objetos de subjugação. Essa objetificação também se dá a nível epistêmico, na medida em que, conforme veremos a seguir, o saber sobre o negro, sobretudo no século XX, será produzido por práticas discursivas feitas, em geral, por intelectuais brancos.

grifos meus). Emerge aqui, penso eu, duas questões interessantes para debruçar-me futuramente: (i) por que Carneiro não citou o conceito de *dispositivo de racialidade* neste texto?; (ii) por que a autora sugere que o conceito de dispositivo de racialidade pode ser subsumido à noção de contrato racial? Devido aos meus objetivos nesta dissertação, não aprofundar-me-ei na resolução dessas questões.

2. O funcionamento do dispositivo de racialidade no Brasil

Ao vincular o contrato racial com o dispositivo de racialidade, Carneiro se atenta para a proliferação dos discursos sobre a racialidade que emergem ao longo do período colonial e que se mantém até a contemporaneidade. Nesse sentido, a filósofa compreende que o ponto de emergência do dispositivo de racialidade se dá no colonialismo europeu no século XV, nas expedições de conquista para as Américas (o “Novo Mundo”), e se atualiza no imperialismo europeu no século XIX, na Partilha da África. Na medida em que o contrato racial é um elemento estruturante do dispositivo, o dispositivo de racialidade será, inicialmente, um contrato racial entre homens brancos europeus. Esse vínculo é o que permite Carneiro sustentar que há um dispositivo de racialidade no Brasil cuja origem remete à colonização portuguesa e ao período de escravidão.

O dispositivo de racialidade se reformula e se reatualiza a depender do momento histórico e dos interesses da classe dominante branca para manter a subordinação e exclusão da população negra brasileira. Seu funcionamento pressupõe representações sobre as pessoas negras que legitimam discursos de ocultamento da realidade racial – o mito da democracia racial – e práticas sociais de subalternização. De acordo com a filósofa, o dispositivo de racialidade:

benefecia-se das representações construídas sobre o negro durante o período colonial no que tange aos discursos e às práticas que justificaram a constituição de senhores e escravos, articulando-os e ressignificando-os à luz do racialismo vigente no século XIX.⁸¹

As representações sobre o negro, nesse sentido, se constituíram a partir de práticas discursivas racistas proferidas ao longo do período colonial, que serão atualizadas no século XIX com as teorias racialistas. Tais práticas têm repercussões no modo pelo qual o saber sobre o negro seria construído, sobretudo ao longo do século XX, no Brasil, alocando o negro como objeto de conhecimento, como veremos a seguir.

2.1. O negro como objeto de conhecimento

Considerando o vínculo intrínseco entre saber e poder, o saber sobre o negro será produzido no interior de relações de poder, sendo resultado de discursos sobre a raça no âmbito acadêmico. No entanto, ao observar quem são os sujeitos que produzem esse saber, Carneiro identifica que há uma ausência de pessoas negras na posição de sujeito das práticas discursivas relativas à raça.

⁸¹ CARNEIRO, 2023, p. 37-38.

O saber sobre o negro, segundo Carneiro, “se construiu a maior parte do tempo desconectado dos negros e de suas reivindicações”⁸². O diagnóstico da filósofa identifica uma ausência sistemática de pessoas negras como sujeitos produtores de conhecimento no âmbito da temática racial. No decorrer do século XX, criaram-se no Brasil áreas de estudo que tinham o interesse de ‘conhecer o Outro’, tomando-o como objeto de investigação e exame. O sujeito dessas práticas discursivas era, em geral, branco, enquanto o objeto era o negro como uma categoria de estudo. Com isso, a intelectualidade branca hegemônica construiu o negro como um objeto de conhecimento a ser analisado, de modo a desautorizar o seu discurso sobre si mesmo.

Em minha leitura, proponho que o argumento de Carneiro a respeito do negro como objeto de conhecimento pode ser ampliado se o observamos em conjunto com o pensamento de Alberto Guerreiro Ramos. Ainda que Carneiro não cite o texto de Ramos diretamente em nenhum momento, considero que há pontos em comum entre a reflexão carneiriana e as considerações guerreirianas sobre o “negro-tema”. Em “Patologia Social do Branco Brasileiro”, Ramos afirma que:

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro vida.

O negro-tema é uma coisa a ser examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou [...] como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção.

O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar, é despistador, protético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje⁸³.

Nesse trecho, Ramos destaca a diferença entre a representação acadêmica construída de maneira distorcida sobre o negro – *negro-tema* –, e a dinamicidade e multiplicidade das experiências de pessoas negras nas relações sociais – *negro-vida*. O negro-vida se movimenta e se atualiza constantemente, pois “é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje”. Uma vez que ele é vivo e seu movimento é “despistador”, não é possível imobilizá-lo. Porém, os sociólogos brancos objetificam as pessoas negras ao criar uma imagem congelada para investigá-las. O negro-tema, enquanto uma categoria de estudo, é “uma *coisa* a ser

⁸² O termo ‘raça’, de acordo com Carneiro, “possui essa dupla perspectiva. Enquanto instrumento metodológico, pretende compreender as relações desiguais entre os diferentes grupos humanos, mais especificamente, as desigualdades de tratamento e de condições sociais percebidas entre negros e brancos no Brasil. Enquanto prática discursiva, os estudos nele inspirados visam a modificação das relações sociais que produzem as discriminações e assimetrias raciais” (Carneiro, 2023, p.40).

⁸³ RAMOS, Alberto Guerreiro. “Patologia Social do Branco Brasileiro”. In: *Negro Sou: A questão étnica-racial e o Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023, p. 225.

examinada”, considerado como um traço peculiar da “realidade nacional que chama a atenção”. Por isso, considero que o negro-tema é o negro como um objeto de conhecimento.

Retomando a prática divisora que o dispositivo de racialidade institui no campo ontológico, Carneiro afirma que “a dinâmica instituída pelo dispositivo de poder é definida pelo dinamismo do Ser em contraposição ao *imobilismo do Outro*”⁸⁴. Ao imobilizar o Outro, é possível construir sua representação por meio de práticas discursivas. Isso nos leva àquilo que a filósofa denomina como “negro anexado”: uma representação do negro que, em suas palavras, “congela os ‘eus’ latentes no interior de seu corpo e os torna dormentes, anêmicos, transforma-os em pulsões irrealizáveis [...]”⁸⁵. Nesse sentido, o “negro anexado” é a representação distorcida de pessoas negras construída pelas práticas discursivas da intelectualidade branca.

Tendo isso em vista, entendo que o negro anexado e o negro-tema dizem respeito à produção de uma representação estática – em certo sentido, uma representação estereotipada feita pela branquitude – do negro como objeto de estudo. Utilizando os termos de Ramos e Carneiro, é como se o negro-tema, ao ser instituído como tal, congelasse a vivacidade do negro-vida. Com isso, parece-me que Carneiro mantém e corrobora a crítica de Ramos à objetificação do negro pela academia, que acaba por considerá-lo exclusivamente como objeto de saber e nunca como sujeito produtor de conhecimento.

Não à toa, Carneiro afirma que “a primeira voz dissonante que emerge nessa arena discursiva é Guerreiro Ramos, que reivindica o lugar de sujeito na reflexão desse campo a partir da situação de pertencimento à racialidade subalternizada”⁸⁶. Nomes como Luiz Gama e Abdias Nascimento são exemplos de como os pensadores negros, embora estivessem reivindicado a posição de sujeito reflexivo pleno, tiveram essa posição historicamente negada e suas reivindicações descartadas pela intelectualidade hegemônica. Apesar de serem historicamente invisibilizados, os intelectuais negros continuam no campo das resistências não só produzindo saberes insurgentes que disputam a produção de verdade sobre a racialidade subalternizada, como também quebrando o regime de autoridade discursiva imposto pelo dispositivo de racialidade.

O primeiro objetivo estratégico do dispositivo foi, nos termos de Carneiro, “justificar a transformação do africano em ‘máquina econômica’”⁸⁷. Em um país cuja economia foi estimulada pela exploração de mão de obra africana escravizada, o valor do trabalho foi

⁸⁴ Ibid., p. 29.

⁸⁵ CARNEIRO, op. cit., p. 130.

⁸⁶ Ibid., p. 40.

⁸⁷ CARNEIRO, op. cit., p. 46.

corrompido. Na medida em que era compulsório para o escravizado, o senhor branco não via o trabalho de maneira positiva, tornando-se viciado no ócio. A consequência disso é a estigmatização do trabalho manual pela tradição da escravidão. Com a abolição da escravidão (1888), o fim do Império e com a proclamação da República (1889), há uma mudança significativa na organização social e econômica do Brasil. Sob essa ótica, diz Carneiro:

A abolição seria, nesse contexto, o momento da emergência do negro na nova ordem disciplinar que se instaura no Brasil, na passagem de uma economia baseada no trabalho escravo para o livre. É esse novo status que o dispositivo de racialidade, enquanto dispositivo de poder disciplinar emergente, haverá de demarcar em ações teóricas de assujeitamento [...].⁸⁸

Frente a transição sócio-econômica marcada pela abolição da escravidão, a classe dominante implementará, por meio do dispositivo de racialidade, novas técnicas de exclusão sobre o negro, fazendo com que ele não tenha lugar na ordem econômica emergente e seja sistematicamente marginalizado. Após a etapa de exploração de mão de obra escravizada para a acumulação primitiva de capital, diz Carneiro, “a constituição do campo de saber sobre a diversidade instituída pelo racismo tornava o negro um objeto de ciência, possível fonte de compreensão da evolução humana e de experimentações científicas”⁸⁹. A passagem da escravidão para a liberdade formal foi, com efeito, a transição das pessoas negras como objetos de trabalho para objetos de pesquisa⁹⁰.

A figura que Carneiro elege como representante desse movimento da elite intelectual brasileira é a de Silvio Romero, a quem ela atribui a responsabilidade por iniciar, a partir do final do século XIX, uma forte objetificação do negro nas ciências do Brasil⁹¹. A eleição do negro como objeto de ciência estabelecerá um campo de saber/poder cuja disputa se dá exclusivamente entre brancos, descartando o próprio negro como sujeito produtor de conhecimento e detentor de poder⁹². Segundo Carneiro:

Em síntese, desde a convocação de Romero, a intelligentsia brasileira não deixou, à maneira de Foucault, de interrogar esse “objeto” e, simultaneamente, de excluí-lo como sujeito de conhecimento. *O não reconhecimento dos intelectuais negros e a objetificação de militantes negros como fontes primárias de pesquisas* são fatos que

⁸⁸ Ibid., p.44.

⁸⁹ CARNEIRO, op. cit., p.46.

⁹⁰ De acordo com Carneiro: “É assim que o negro sai da história para entrar nas ciências, a passagem da escravidão para a *libertação* representou a passagem de objeto de trabalho para objeto de pesquisa” (Carneiro, 2023, p. 44, grifos meus). Em discussão com o Grupo de Filosofia Política da UNICAMP, levantou-se a questão sobre o sentido do termo “libertação” nesse contexto. Carneiro se refere ao contexto pós-Abolição, que garantiu uma liberdade formal – i.e. do ponto de vista legal – para a população afro-brasileira, mas sem oferecer condições mínimas para que essa se integrasse na nova ordem competitiva do trabalho livre. Como uma das integrantes do grupo destacou, “libertação” possui uma conotação de luta, de ação, de agência da população negra, o que implicaria em uma liberdade concreta. Por isso, utilizei o termo “liberdade formal” para me referir a uma liberdade abstrata, que não se efetivou concretamente na realidade social da população afro-brasileira.

⁹¹ CARNEIRO, op. cit., p. 45.

⁹² Cf. Ibid., p. 48.

*antecipam o tema do epistemicídio e que opera em estreita consonância com o dispositivo de racialidade*⁹³.

A transformação do negro como objeto de conhecimento é um sintoma do *epistemicídio*. O dispositivo de racialidade fez com que, depois da abolição, o negro passasse de objeto de trabalho para objeto de pesquisa, mantendo sua objetificação mesmo com a transição do trabalho escravizado para o trabalho livre. Constrói-se, assim, um campo de saber sobre o negro desconectado de suas próprias reivindicações, resultado das práticas discursivas e da produção de conhecimento da intelectualidade branca hegemônica. Simultaneamente, para ocultar as desigualdades raciais, o dispositivo de racialidade produz o mito da democracia racial como a grande narrativa sobre as relações raciais, como veremos a seguir.

2.2. A grande narrativa: o mito da democracia racial

Como vimos, o dispositivo de racialidade produz práticas discursivas que estabelecem campos de saberes e poderes. Carneiro considera que a grande narrativa engendrada pelo dispositivo de racialidade no Brasil é o mito da democracia racial. O mito molda as relações raciais no Brasil de tal modo que, segundo Carneiro, “sua construção e permanência até os dias atuais evidencia, por si, sua função estratégica, sobretudo como *apaziguador das tensões étnico-raciais*”⁹⁴. A concepção de democracia racial estabelece que, no Brasil, as relações entre brancos, negros e indígenas aconteceriam de maneira harmoniosa, sem violência nem discriminação, não existindo racismo no país pois, no limite, todos são brasileiros. Sob essa ótica, a prova seria o intercuro sexual realizado entre as três raças, que sinalizaria para a tolerância racial característica do povo brasileiro.

É impossível abordar o mito da democracia racial sem citar o autor diretamente responsável por sua consolidação e reprodução: Gilberto Freyre⁹⁵. Em *Casa-Grande & Senzala*, ao abordar a predisposição do português para uma colonização híbrida nos trópicos, Freyre entende que a influência africana ferveu sob a europeia de tal modo que deu um “acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião”⁹⁶. Nessa perspectiva, o ar quente e oleoso da África seria o responsável não só por amolecer as durezas das instituições e formas de

⁹³ CARNEIRO, op. cit., p. 49.

⁹⁴ CARNEIRO, 2023, p. 50, grifos meus.

⁹⁵ É importante destacar que Carneiro não aborda diretamente a obra *Casa-Grande & Senzala* em *Dispositivo de Racialidade*. A filósofa somente menciona seu título, conforme veremos, para tratar das organizações arquitetônicas engendradas pelo dispositivo de racialidade. Ver p. 39 deste trabalho.

⁹⁶ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª ed. rev. São Paulo: Global, 2003, p. 66.

cultura europeia, mas por corromper a rigidez moral da Igreja medieval⁹⁷. Expressa-se, assim, uma relação entre África e Europa que, apesar de ser antagônica, é equilibrada.

A predisposição do português para a colonização nos trópicos se explica, para Freyre, pela sua miscibilidade, isto é, sua capacidade para miscigenar-se. Observando o longo contato entre os portugueses e os sarracenos, Freyre afirma o seguinte:

Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. *Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia da ação colonizadora.* A miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas⁹⁸.

Para Freyre, a miscibilidade é um dos fatores que possibilitou ao português efetivar a colonização de um território imenso como o Brasil. Curioso é que o autor deixa transparecer, nesse trecho, uma romantização das relações sexuais no período colonial, ocultando sua dimensão violenta – “foi misturando-se *gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato*”. Por isso, ele considera que a miscigenação racial é um dos sinais da relação harmoniosa entre o colonizador português e os colonizados.

O intercuro sexual entre o português e as ‘mulheres de cor’ (negras e indígenas) evidencia, para Freyre, o equilíbrio de antagonismos permanente na sociedade brasileira. O autor explicita ainda mais essa relação ao afirmar que:

A formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos nas primeiras páginas deste ensaio, *um processo de equilíbrio de antagonismos.* Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. [...] Mas predominando sobre todos os antagonismos, *o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo.* É verdade que agindo sempre, entre tantos antagonismos contundentes, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, condições de *confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação*⁹⁹.

É bem verdade que Freyre não utiliza, em nenhum momento de *Casa-Grande & Senzala*, o termo “democracia racial”. Contudo, é inegável que Freyre, ao argumentar em favor de um “processo de equilíbrio de antagonismos” a partir da miscigenação que implica em “condições de confraternização e de mobilidade social”, promove um ocultamento da

⁹⁷ Se comparado com as produções eugenistas do começo do século XX, o livro *Casa-Grande & Senzala* pode ser visto, em certo sentido, como uma obra progressista *apenas* na medida em que Freyre considera a contribuição das populações africanas escravizadas na formação da sociedade brasileira, e não via a miscigenação como algo totalmente negativo. Entretanto, Freyre reproduz diversos estereótipos racistas sobre as pessoas negras, como a hiperssexualização das mulheres negras e indígenas.

⁹⁸ FREYRE, 2003, p. 70-71, grifos meus.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 116-117, grifos meus.

dimensão violenta da colonização portuguesa no Brasil. Assim, reside em *Casa-Grande & Senzala* os fundamentos que permitirão posteriormente, na década de 70, a consolidação do mito da democracia racial como expressão do pensamento freyreano no imaginário social brasileiro.

Contrapondo-se à visão romantizada e racista de Freyre, Carneiro identifica que as bases do mito da democracia racial residem em usos ideológicos e políticos da miscigenação racial¹⁰⁰. A ideia de democracia racial pressupõe que o intercuro sexual entre negros, indígenas e brancos – que configurou a miscigenação racial brasileira – seriam fatores que evidenciam a tolerância racial que há no país desde o período colonial. Esse raciocínio, no entanto, acaba omitindo aquilo que Carneiro denomina como *estupro colonial*, noção que denota a relação violenta de poder que se estabeleceu entre o colonizador branco português sobre as mulheres negras e indígenas a partir do racismo e da escravidão, que lhe conferia direito de posse em relação aos corpos racializados. O uso político da miscigenação racial, nessa perspectiva de ocultamento da violência sexual praticada pelo colonizador, se presta à sustentar o mito da cordialidade e da democracia racial brasileira¹⁰¹.

Apesar de não citar o pensamento de Lélia Gonzalez diretamente em *Dispositivo de Racialidade*, parece-me que Carneiro se alia a ela em sua crítica ao mito da democracia racial¹⁰². Em “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984), Gonzalez afirma que “como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra”¹⁰³. A violência simbólica se dá de maneira especial sobre a mulher negra

¹⁰⁰ Cf. CARNEIRO, 2023, p.52.

¹⁰¹ Em “Gênero, raça e ascensão social” [1995], semelhantemente ao que afirma em sua *Dispositivo de racialidade* e “A miscigenação racial no Brasil”, Carneiro afirma o seguinte: “*O estupro colonial da mulher negra pelo homem branco no passado é a miscigenação, a partir do que foram criadas as bases para a fundação do mito da cordialidade e democracia racial brasileira.* A apropriação sexual da mulher branca pelo homem negro na contemporaneidade [...] foram o mito da ascensão social do homem negro, escondendo no subterfúgio da primazia estética e social da mulher branca o desejo de pertencimento e de aliança com um mundo restrito aos homens brancos, ao qual homens negros em suposto processo de ascensão social, para adentrar, utilizam-se de mulheres brancas como avalistas” (Carneiro, 2020, p. 92, grifos meus)

¹⁰² Embora não a cite diretamente em sua tese, Carneiro afirma em entrevista concedida ao CPDOC/FGV, que Lélia Gonzalez e Abdias Nascimento foram decisivos para o desenvolvimento da sua formação no campo das relações raciais e de gênero. Diz Carneiro: “Isso cria esta organização [o Movimento Negro Unificado, ‘MNU’] que na época foi fundada sob a liderança de várias pessoas, mas que *tem uma pessoa em especial que é a Lélia Gonzalez que uma mulher negra que foi decisiva também na minha formação no campo das relações de gênero com recorte racial; e Abdias do Nascimento que é o patrono da luta negra contemporaneamente, não é?*”. Ver CARNEIRO, Aparecida Sueli. “Sueli Carneiro - entrevista II”. Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getulio Vargas (FGV), (1h27min). Entrevista 2. 2012, p. 5, grifos meus. Disponível em: <https://www.fgv.br/cpdoc/acervo/historiaoral/entrevista-tematica/sueli-carneiro-i>.

¹⁰³ GONZALEZ, Lélia. “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984. p. 228.

porque é ela quem sofre com os efeitos violentos da articulação do racismo e do sexismo, ora sendo endeusada como *mulata*, ora sendo invisibilizada como empregada doméstica¹⁰⁴.

Em conformidade com o diagnóstico de Gonzalez, Carneiro entende que o estereótipo da mulata cumpre uma função justificativa na exploração sexual cometida pelo homem branco. Na medida em que a ideologia racista estabelece as pessoas negras como naturalmente fortes e promíscuas, e a ideologia sexista coloca as mulheres como objetos de desejo sexual, as mulheres negras serão hiperssexualizadas – o que resulta na figura da mulata. Carneiro explora os estereótipos comumente atribuídos às mulheres negras em “Gênero e raça na sociedade brasileira” [2002]. Nele, Carneiro afirma o seguinte:

a mulher negra será retratada [pela tradição escravista e colonial] como *exótica*, sensual, provocativa. Enfim, com fogo nato; tais características chegam a aproximá-la de uma forma animalesca, destinada exclusivamente ao prazer sexual. [...] Assim, a mulher negra é mostrada como responsável por atrair o homem com seus dotes, envenenando-o, embriagando-o e isentando-o de qualquer culpa, afinal de contas, ela era “irresistível” e, até certo ponto, indispensável.¹⁰⁵

O infame ditado popular racista proferido por Freyre – “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”¹⁰⁶ – manifesta, a um só tempo, a valorização estética da mulher branca (digna de afeto e amor), a desvalorização afetiva e a hiperssexualização da mulher negra (apta somente para trabalhar ou para relacionar-se sexualmente). Sob essa ótica, o colonizador português teria sido ‘envenenado’ pela “mulata”, o que o isentaria de qualquer responsabilidade. Essa animalização da mulher negra, que a caracteriza como naturalmente promíscua e exótica, servirá como uma justificativa ideológica da exploração sexual cometida pelos senhores brancos. Por isso, Carneiro considera que o argumento freyreano, que sustenta a tolerância racial do povo brasileiro baseado na miscigenação racial, não só oculta a violência que foi intrínseca ao processo colonial escravista, como contém estereótipos racistas e sexistas sobre as mulheres negras.

Além disso, Carneiro entende que um dos usos políticos da miscigenação se prestou a transformá-la em uma ferramenta de embranquecimento populacional do país¹⁰⁷. Parece-me que aqui há ressonâncias do pensamento de Abdias Nascimento em sua crítica ao mito da democracia racial e no uso político da miscigenação. Em “O embranquecimento da raça: uma

¹⁰⁴ Ao comentar a violência simbólica que o mito da democracia racial exerce sobre a mulher negra, Gonzalez afirma que “o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito.” (Gonzalez, 1984, p. 228). Por isso, o mito da democracia racial promove violentamente uma transfiguração da mulher negra no campo simbólico.

¹⁰⁵ CARNEIRO, 2020, p. 153-154.

¹⁰⁶ FREYRE, op. cit., p. 72.

¹⁰⁷ Cf. CARNEIRO, 2023, p. 52.

estratégia de genocídio”, presente no livro *O Genocídio do Negro Brasileiro* [1978], Nascimento afirma que:

O processo de miscigenação, fundamentado na exploração sexual da mulher negra, foi erguido como um fenômeno de puro e simples genocídio. O “problema” seria resolvido pela eliminação da população afrodescendente. Com o crescimento da população mulata, *a raça negra iria desaparecendo sob a coação do progressivo clareamento da população do país.*¹⁰⁸

Nascimento considera que a miscigenação racial – processo que se fundamentou na exploração sexual da mulher negra, denominado por Carneiro como “estupro colonial”, como vimos –, foi utilizada politicamente e estimulada por parte dos teóricos eugenistas como uma técnica voltada ao genocídio da população afro-brasileira. O crescimento da população ‘mulata’ faria com que a ‘mancha negra’ fosse diluída progressivamente na sociedade brasileira até o seu desaparecimento completo.

O argumento de Nascimento é corroborado por Carneiro tanto em *Dispositivo de Racialidade*, quanto em seu outro texto, “A miscigenação racial no Brasil” [2000]. Neste texto, a filósofa afirma que:

em primeiro lugar, *a miscigenação vem dando suporte ao mito da democracia racial*, na medida em que *o intercursos sexual entre brancos, indígenas e negros seria o principal indicativo de nossa tolerância racial, argumento que omite o estupro colonial praticado pelo colonizador sobre mulheres negras e indígenas [...]*. Em segundo lugar, *a miscigenação tem constituído um instrumento eficaz de embranquecimento do país por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de fenótipos que têm na base o negro retinto e no topo o ‘branco da terra’*, oferecendo aos intermediários o benefício simbólico de estar mais próximos do ideal humano, o branco.¹⁰⁹

A partir da miscigenação, tem-se a instituição de uma “hierarquia cromática e de fenótipos”, em cuja base se encontra o negro retinto e, no topo, o “branco da terra”¹¹⁰. Os intermediários teriam, em seus termos, “o benefício simbólico de estarem mais próximos do ideal humano, o branco”¹¹¹. Nesse sentido, a hierarquia cromática fenotípica afeta os afro-brasileiros na medida em que o imaginário social lhes incute a ideia de que negros de

¹⁰⁸ NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, [1978], 2016, p.84, grifos meus.

¹⁰⁹ CARNEIRO, 2011, p. 66-67, grifos meus.

¹¹⁰ Parece-me que o ‘branco da terra’ ao qual Carneiro faz referência neste momento diz respeito ao branco brasileiro, que, apesar de ser lido como branco no Brasil, não possui, em geral, o fenótipo do branco caucasiano loiro dos olhos azuis – o branco idealizado. Embora não sofra discriminação racial no Brasil, o branco brasileiro não é visto e tratado como igual pelos brancos dos países do norte global, pois sua origem é latino-americana. Isso me remete, novamente, ao pensamento de Guerreiro Ramos, que nomeia esse fenômeno como título de seu texto: “Patologia social do branco brasileiro”. Ramos afirma que “o nosso branco é, do ponto de vista antropológico, um mestiço, sendo, entre nós, pequena minoria o branco não portador de sangue preto” (Ramos, 2023, p. 237). Considerando a construção do branco em países latino-americanos, marcados pela miscigenação racial, parece-me que Carneiro designa o branco brasileiro como “branco da terra”, por estar ainda em um patamar inferior em relação ao branco europeu.

¹¹¹ CARNEIRO, 2023, p. 52.

pele clara estariam mais próximos do branco do que dos negros de pele escura, o que causa uma dificuldade em se autodeclararam *negros*.

O racismo, a discriminação racial¹¹² e o ideal de embranquecimento implicam na variedade de termos que pessoas negras utilizam para se autodescreverem (“moreno escuro, moreno claro, moreno-jambo, marrom-bombom, mulato, mestiço, caboclo, mameluco, cafuzo”, etc.) –, talvez por não saberem o que são ou por não desejarem ser o que efetivamente são. Mas fato é que tais termos, diz Carneiro, “vêm funcionando, com eficácia, como elementos de *fragmentação da identidade negra* e coibindo que esta se transforme em elemento aglutinador no campo político, para reivindicações coletivas por equidade racial [...]”¹¹³. Foi tendo em vista a construção de uma identidade negra capaz de se converter em um sujeito político coletivo que Carneiro defendeu, assim como diversos militantes do MNU, a criação da categoria política “negro” como a junção daqueles que o IBGE classifica como pretos e pardos, dado que seus indicadores sociais estão mais próximos entre si do que em relação ao grupo branco¹¹⁴.

Carneiro afirma que o discurso de elogio à miscigenação também é utilizado nas tentativas de barrar a implementação de políticas de promoção da igualdade racial para a população negra, em especial as cotas raciais. Dentre os argumentos contrários à adoção das cotas, a filósofa destaca a suposta “impossibilidade de determinar quem é negro no Brasil em função, outra vez, da miscigenação”¹¹⁵. Embora a miscigenação seja uma realidade inegável no país, ela não tem efeito de inibir as discriminações raciais e o racismo que acometem pessoas negras no seu cotidiano.

Considero que essa passagem pode ser melhor interpretada se a considerarmos em conjunto com outro texto de Carneiro, “Focalização *versus* universalização” [2003]. Neste texto, ao criticar a ineficiência das políticas universalistas em garantir a igualdade de direitos para todas as parcelas da população, a filósofa argumenta que:

¹¹² Seguindo a definição de Silvio Almeida em *Racismo Estrutural*, entendo a discriminação racial como “a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados” (Almeida, 2019, p. 32, grifos do autor).

¹¹³ CARNEIRO, op. cit., p. 53, grifos meus. Em “Mulher Negra” [1985], Carneiro afirma algo semelhante ao dizer que “Outro viés característico das práticas discriminatórias presentes no Brasil consiste em que prevaleçam designações arbitrárias quanto à atribuição do quesito cor à população negra, pela recorrência a uma tipificação que visa fundamentalmente estabelecer *fissuras em sua identidade étnica e cultural*, através de sua partição em pretos, pardos, etc. tal como define o IBGE a propósito do Censo de 80 [...]. Essas diferenciações têm funcionado como *fator de escamoteamento da importância numérica da população negra no conjunto da população brasileira; fator de fragmentação da identidade racial do negro brasileiro; e instrumento indispensável no esforço oficial de embranquecimento do país*” (Idem, 2020, p. 18, grifos meus).

¹¹⁴ Cf. Idem, 2023, p. 53. Um ponto que considero merecer destaque é a

¹¹⁵ Ibid., p. 54.

A defesa intransigente das políticas universalistas no Brasil guarda, por identidade de propósitos, parentesco com o mito da democracia racial. Ambas realizam a façanha de cobrir com um manto “democrático e igualitário” processos de exclusão racial e social que perpetuam privilégios. Postergam, igualmente, o enfrentamento das desigualdades sociais que conformam a pobreza e a exclusão social.¹¹⁶

Tanto o mito da democracia racial, fundamentado na miscigenação racial, quanto a defesa intransigente das políticas universalistas postergam o enfrentamento das desigualdades raciais, mantendo as condições de reprodução dos privilégios das classes dominantes. A partir desse diagnóstico, Carneiro propõe que a focalização das políticas universalistas nos segmentos mais excluídos socialmente é uma condição necessária para o enfrentamento das desigualdades raciais e promoção da igualdade de direitos. Eis o argumento de Carneiro em defesa da implementação das cotas raciais para a população negra.

Apesar do elogio à mestiçagem ser estimulado pelo mito, o ideal de branqueamento não está abandonado. A cultura dominante o impõe ao imaginário social pela exibição permanente de seus símbolos, que expressam, segundo Carneiro, “os seus sucessos materiais e simbólicos como demonstração de superioridade ‘natural’, cotejados sistematicamente com os símbolos de estigmatização da negritude”¹¹⁷. Essa exibição dos bens simbólicos e materiais da branquitude faz com que, conforme veremos mais adiante, pessoas negras busquem se desassociar de sua negritude em busca de aceitação social. Assim, o dispositivo de racialidade permite uma integração minoritária e subordinada de tais pessoas que não correspondem aos estereótipos consagrados, como forma de asseguarção do mito da democracia racial e, penso eu, da ilusão da ‘meritocracia’.

A uma certa altura, Carneiro se pergunta “por que tantos intelectuais, a maioria brancos, se empenham [...] em ‘salvar’ o mito da democracia racial, na razão inversa em que os negros [...] se esforçam em condená-lo?”. Para ela, a resposta é a seguinte: o mito serviria como um ‘elemento compensatório’ na medida em que seria prova de nossa tolerância racial, o que nos ofereceria uma “reserva moral frente aos países civilizados; uma nova capacidade civilizatória imprevista”¹¹⁸. Por conseguinte, a democracia racial seria a prova viva da nossa cordialidade brasileira, o que caracterizaria o Brasil como o paraíso racial que conseguiu civilizar-se¹¹⁹.

¹¹⁶ CARNEIRO, 2011, p. 99.

¹¹⁷ Idem, 2023, p. 54.

¹¹⁸ CARNEIRO, 2023, p. 56.

¹¹⁹ “O mito da democracia racial abre um diálogo crítico do Brasil com os países dominantes, em que a tolerância e a ausência de conflito racial são indicativos de outras potencialidades que o país apresentaria para credenciar-se como uma promessa de potência econômica e cultural no cenário mundial” (Ibidem, p. 56)

Julgo que vale acrescentar uma outra resposta para o questionamento de Carneiro. Considero que a função política do mito da democracia racial reside não só em apaziguar as tensões raciais entre brancos e negros, mas também em isentar as pessoas brancas de qualquer culpa e responsabilidade frente à situação de vulnerabilidade em que pessoas negras se encontram. Aqui cabe trazer a contribuição de Florestan Fernandes no que diz respeito à utilidade prática do mito. Em *A integração do negro na sociedade de classes*, Fernandes afirma que:

O mito em questão [o mito da democracia racial] teve alguma utilidade prática [...]. Primeiro, *generalizou um estado de espírito farisaico, que permitia atribuir à incapacidade ou à irresponsabilidade do 'negro' os dramas humanos da 'população de cor' da cidade [...]. Segundo, isentou o 'branco' de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade morais, de alcance social e de natureza coletiva, perante os efeitos sociopáticos da espoliação abolicionista e da deterioração progressiva da situação socioeconômica do negro e do mulato*¹²⁰.

A disseminação do mito e sua estruturação no senso comum faz com que haja uma inversão de responsabilidades, impondo às pessoas negras a sensação de que elas são as responsáveis pela sua própria situação social e isentando o branco de qualquer culpa ou solidariedade coletiva. Isso faz com que a classe dominante branca se preocupe só com ela mesma, não enxergando a necessidade de intervir na realidade social degradante da população negra, já que, em última instância, a responsabilidade dessa situação seria exclusivamente sua.

O enraizamento do mito da democracia racial no senso comum pode ser melhor compreendido, a meu ver, se o relacionarmos à noção de *epistemologia invertida*, de Mills. Como vimos, a epistemologia invertida prescreve para seus signatários uma visão errônea sobre a realidade social, permitindo que brancos estejam autorizados a interpretar mal o mundo em que vivem e que eles mesmos criaram. Minha proposta é que consideremos a epistemologia invertida de maneira mais ampla, de modo a englobar até mesmo aqueles que não são signatários do contrato racial. Sob essa perspectiva, ela faz com que brancos (signatários e beneficiários) e negros (objetos do contrato) tenham uma percepção ilusória da realidade racial do Brasil¹²¹. Na medida em que as cláusulas do contrato racial prescrevem normas de cognição de uma 'epistemologia da ignorância', ocorre uma negação da realidade

¹²⁰ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 5ª ed. São Paulo: Editora Globo. 2005, p.311, grifos meus.

¹²¹ Meu argumento é o seguinte: se (i) a concepção falseada da realidade é validada e naturalizada pela autoridade epistêmica branca; se (ii) essa autoridade é legitimada por todos os brancos por meio de um consenso explícito ou implícito – isto é, pela branquitude –, e se (iii) o contrato racial funda um Estado racial que tem o propósito de manter a ordem racial por diversos mecanismos de justificação da supremacia branca – como a educação formal –, então (iv) a concepção falseada da realidade pode ser imposta pela branquitude às pessoas negras por meio da educação formal de modo que estas naturalizem a subalternização e opressão racial.

tal como ela efetivamente é, sendo substituída por um mundo ficcional validado pela autoridade epistêmica branca. Entendo que a democracia racial, ao se estabelecer como um mito que cumpre uma utilidade prática de mascarar a existência do racismo na sociedade brasileira, se configurou como um sintoma da epistemologia invertida, funcionando como um mecanismo de ocultamento das tensões raciais. Nesse cenário, denunciar o racismo e o preconceito racial seria romper o pacto de silêncio que a população brasileira fez, consciente e inconscientemente.

Ao se estruturar como senso comum, o mito da democracia racial, enquanto a grande narrativa propagada pelo dispositivo de racialidade, molda subjetividades a ponto de domesticar negros e negras, inculcando-lhes a noção errônea de que o racismo não existe no Brasil. Ao mesmo tempo, ele cria as condições para que qualquer denúncia de racismo seja deslegitimada e atribuída à uma espécie de “loucura e vitimismo”¹²².

Dentre seus elementos heterogêneos, o dispositivo de racialidade engendra, ainda, elementos materiais, como as organizações arquitetônicas e sua naturalização no imaginário social. Segundo Carneiro:

nada poderia ser mais paradigmático dessa construção no Brasil do que a imagem consagrada no imaginário social de *Casa Grande & Senzala*. Para além de nomear uma obra [...], constituiu *uma arquitetura que vem se recriando historicamente em outros binômios e estruturas, tais como arranha-céus & favelas, mansões & cortiços, palafitas, quilombos, malocas, etc...*¹²³

No contexto brasileiro, na medida em que a raça informou historicamente a consolidação das classes sociais, o dispositivo de racialidade amalgama as contradições de raça e classe a ponto de transformar a pobreza na condição crônica da existência negra, demarcando em quais territórios as pessoas negras podem circular e viver. Ele demarca, precisamente, qual é o *lugar do negro* em uma sociedade estruturada pelo racismo¹²⁴.

Como já afirmei, Lélia Gonzalez foi fundamental para a formação de Carneiro. Em minha análise, sugiro que o argumento de Carneiro sobre as organizações arquitetônicas do dispositivo de racialidade pode ser melhor compreendido se o relacionarmos com o livro *Lugar de Negro* (2022), de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg. No texto “O golpe de 1964, o

¹²² “A crítica política dos movimentos negros à falácia da democracia racial brasileira é desautorizada, primeiro como produto da ignorância ou da ausência de sabedoria manifesta na incapacidade de compreender as articulações dialéticas entre mito e realidade. Num segundo momento, por uma pretensa patologia no comportamento político dos que assim se posicionam, um tipo de desrazão, fundada no ressentimento. Além de trazer também implícita a ideia de que o desmascaramento do mito como inverdade histórica e social procura uma culpabilização, que, além de ineficaz, manifesta oportunismo político.” (Carneiro, 2023, p. 55)

¹²³ Ibid., p. 57.

¹²⁴ Carneiro afirma explicitamente que “o dispositivo [de racialidade] consegue demarcar claramente onde é e onde não é o lugar do negro. E fazê-lo introjetar essa certeza [...]” (Carneiro, 2023, p. 317)

novo modelo econômico e a população negra”, ao analisar o “milagre econômico” no período ditatorial, Gonzalez afirma que:

As condições de existência material dessa população negra remetem a condicionamentos psicológicos que devem ser atacados e desmascarados. Os diferentes modos de dominação das diferentes fases de produção econômica no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do lugar natural, de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. *O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas, etc. Desde a casa-grande e do sobrado, até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente. Da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido o mesmo: a divisão racial do espaço.*

No caso do grupo dominado, o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial, só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar, amedrontar. É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões.¹²⁵

Ao atualizar a teoria do lugar natural de Aristóteles, Gonzalez chama a atenção para a divisão racial do espaço que o racismo, aliado ao modo de produção econômica capitalista, estabelece na sociedade brasileira. Longe de afirmar que o grupo negro e o grupo branco ocupam tais espaços *por natureza*, a autora quer chamar a atenção para o processo de *naturalização* da posição social de brancos e negros no Brasil. Esse critério de divisão racial do espaço tem se atualizado historicamente. Enquanto o lugar natural do branco é a casa-grande, o sobrado, os belos edifícios e residências, o lugar natural do negro é a senzala, a favela, os cortiços, porões e conjuntos habitacionais. Não à toa, Carneiro utiliza as mesmas imagens (“casa-grande & senzala”; “arranha-céus & favelas”; “mansões & cortiços”) para se referir às organizações arquitetônicas que o dispositivo de racialidade engendra. Em termos carneirianos, pode-se afirmar que a divisão racial do espaço territorial é resultado da ação do dispositivo de racialidade, que, fundamentado no contrato racial, marginaliza e exclui a população negra brasileira, de modo a expô-la a condições degradantes de vida.

Em síntese, o dispositivo de racialidade atua em sociedades multirraciais como um elemento disciplinador, estruturando as relações raciais e sociais ao amalgamar as contradições de raça às contradições de classe. Esse amálgama faz com que a pobreza seja, nas palavras de Carneiro, “condição crônica da existência negra, na medida em que a mobilidade de classe torna-se controlada pela racialidade”¹²⁶. Consequentemente, o negro

¹²⁵ GONZALEZ, Lélia, HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022, p.21, grifos meus.

¹²⁶ CARNEIRO, 2023, p.58.

ficará paralisado nas camadas mais baixas da sociedade de modo a buscar uma forma de inclusão e mobilidade social individual, em detrimento de uma estratégia coletiva de emancipação. Essa forma de inclusão social individualizada do negro mais será efetivada quanto mais ele se desassociar das marcas físicas e simbólicas que remetem à negritude. Quanto mais ele negar e mascarar sua negrura – isto é, quanto mais ele se embranquecer –, maior será a chance dele ser tolerado socialmente.

O dispositivo de racialidade emprega, por um lado, técnicas de subalternização e domesticação que incidem sobre as pessoas negras, permitindo a inclusão minoritária e subordinada daqueles que se embranquecem e são considerados excepcionais. Por outro lado, o dispositivo reserva procedimentos de exclusão e extermínio para a maioria da população negra brasileira por meio da lógica racista do biopoder, como veremos a seguir.

2.3. Biopoder e a negritude sob o signo da morte

Ao operar conjuntamente com o biopoder, o dispositivo de racialidade, tendo o contrato racial como elemento estruturante, emprega técnicas de exclusão contra os Outros. Enquanto promove a vida de pessoas brancas, o biopoder inscreve a negritude *sob o signo da morte*¹²⁷. Para compreender a política de morte implementada contra a população negra brasileira, com a qual o Estado brasileiro contribui – por ação direta ou omissão –, Carneiro retira do pensamento foucaultiano a noção de *biopoder*. O biopoder é acoplado ao dispositivo de racialidade e institui outra dimensão à essa tecnologia de poder que não só subalterniza e domestica, mas também controla a vida e a morte segundo o critério racial¹²⁸. Vejamos brevemente como Foucault desenvolveu a noção de biopoder.

No livro *Em defesa da sociedade* (2005), Foucault afirma que o biopoder diz respeito ao modo de exercício do poder do Estado – materializado pela figura do soberano – sobre a vida. Segundo Foucault, “o direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois [do século XIX], este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer”¹²⁹. O que interessa a Foucault é demarcar uma alteração na lógica soberana ressaltando que, após o século XIX, o Estado passa a ter um papel ativo na produção de vida, sendo responsável por manter e controlá-la.

¹²⁷ Cf. CARNEIRO, 2023, p. 59.

¹²⁸ Neste momento, julgo ser necessário termos em mente a teoria do Contrato Racial, exposta no subcapítulo “O contrato racial de Charles Mills”. O contrato racial, enquanto um elemento estruturador do dispositivo de racialidade, funda um Estado racial cujo objetivo é a reprodução da ordem racial e a manutenção dos privilégios do grupo racial hegemônico, a branquitude. Ver p. 23-24 deste trabalho.

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b, p. 287.

Ainda que o racismo já existisse antes do século XIX, Foucault afirma que é a partir desse momento que ele ganha contornos específicos. O racismo se vincula intimamente ao Estado moderno e passa a desempenhar uma função de controle nos mecanismos estatais, funcionando como um critério determinante para o exercício do biopoder e do poder sobre a morte¹³⁰. Uma vez que, segundo Foucault, o racismo – e, por conseguinte, a raça – “se inseriu como mecanismo fundamental do poder”, será por meio dele que o Estado determinará quem deve ser deixado para morrer¹³¹. Aqui, a morte deve ser entendida não só como a anulação da vida, mas também como a exclusão, a expulsão e a exposição à morte através de condições desumanas de moradia, saúde e educação.

O racismo cumpre duas funções. Primeiro, ele introduz uma divisão ontológica entre superiores e inferiores, normais e anormais. Essa divisão ontológica introduzida pelo racismo nos remete à prática divisora que o dispositivo institui no campo ontológico, pois, do mesmo modo, ela estabelece uma cisão entre o normal e o patológico. Nesse caso, o corte introduzido pelo racismo delimita quem deve viver e quem deve morrer. Diz Foucault:

[...] que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, [...] a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras [...] como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo biológico de que o poder se incumbiu [...].¹³²

Segundo, o racismo permite que exista uma relação positiva com a morte do Outro. Todavia, a relação positiva com a morte do Outro não é uma invenção do racismo, tampouco do Estado moderno. Trata-se de uma relação guerreira segundo a qual “[...] para viver, é preciso que você massacre seus inimigos”¹³³. O que o racismo faz no interior do biopoder é alterar a relação guerreira para uma *relação biológica*, na qual a morte do Outro, além de ser considerada como uma garantia de segurança dos indivíduos superiores, representa o desenvolvimento pleno da espécie em termos biológicos¹³⁴. Dentro do sistema do biopoder, a vida dos Outros só pode ser retirada quando o racismo está intimamente ligado ao Estado e,

¹³⁰ “Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo”. (Foucault, 2005b, p. 304)

¹³¹ Cf. Ibid., p. 304.

¹³² Ibid., loc. cit.

¹³³ FOUCAULT, op. cit., p. 305.

¹³⁴ “[...] o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militarizada e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo *biológico*: ‘quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais indivíduos *anormais* forem eliminados, menos *degenerados* haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’. A morte do outro [...], a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais *pura*” (Ibidem, p. 305, grifos meus).

sobretudo, quando se considera que haverá um desenvolvimento e fortalecimento da espécie. De acordo com Foucault, “a função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione no modo biopoder, pelo racismo”¹³⁵. Portanto, o racismo é condição necessária para que o direito de matar do Estado possa ser efetivado contra aqueles considerados indesejáveis.

Ao examinar o biopoder, Carneiro afirma que ele se converte em uma biopolítica que se volta para a preservação da vida de alguns e exposição à morte de outros, cuja expressão reside na máxima “deixar viver e deixar morrer”¹³⁶. Ao operar em conjunto com o biopoder e estruturado pelo contrato racial, o dispositivo de racialidade ganha uma dimensão específica que diz respeito ao direito de matar do Estado sobre as populações indígenas e, em especial, a população negra. Enquanto inscreve a branquitude sob o registro da vida, a lógica do biopoder expõe a negritude à morte, em uma tentativa de eliminação dos segmentos indesejáveis.

No período pós-abolição e emergência da República, a população negra ex-escravizada compôs um grande contingente de libertos sem terras. Dado que o Brasil passava por um momento de industrialização crescente após a Primeira Revolução Industrial, as elites econômicas buscavam mão de obra qualificada para acelerar o processo de desenvolvimento capitalista do país. Para suprir essa necessidade, o Estado brasileiro colocou em prática uma série de políticas de fomento à imigração europeia, com a finalidade de importar mão de obra qualificada e compor uma nova classe trabalhadora¹³⁷. Esse processo engendrou uma sistemática marginalização e exclusão das pessoas negras do mercado de trabalho formal, do acesso à educação, à saúde e à moradia. O homem negro, considerado incapaz de promover a industrialização e acompanhar o desenvolvimento capitalista, foi, nos termos de Carneiro, “alijado do mercado de trabalho”¹³⁸. Já as mulheres negras se

¹³⁵ FOUCAULT, 2005b, p. 306.

¹³⁶ CARNEIRO, 2023, p.66.

¹³⁷ O biopoder é um elemento fundamental para a escolha dos corpos adequados para a inserção nos modos de produção. Segundo Carneiro, “A definição dos corpos e das parcelas da população adequados para suportar esse processo de desenvolvimento capitalista no momento de industrialização nascente irá determinar, no Brasil, os estoques raciais adequados para essa tarefa. As predisposições raciais definidas para cada grupo humano irão amparar essas escolhas. Os ajustamentos dos fenômenos de população se darão, de um lado, pela política imigratória, como já referido, e, de outro, pelo contrato racial, em que o embranquecimento é tanto um projeto estético e eugênico como uma estratégia de promoção dos grupos raciais considerados adequados para sustentar o processo de modernização econômica” (Carneiro, 2023, p. 65).

¹³⁸ Ao comentar o código da República que estipulava como pena a privação da liberdade com trabalhos forçados, Carneiro afirma que “essa tipificação coloca em relevo o caráter simbólico da Abolição, cuja promulgação em 13 de maio de 1888 extinguiu a escravidão, que retornaria para o ordenamento jurídico dois anos depois, por meio da Lei da Vadiagem e suas penas de trabalho forçado e privação de liberdade. E isso em um contexto em que a maioria da mão de obra masculina era formada por ex-escravos alijados do mercado de trabalho” (Carneiro, 2023, p. 80). Esse reordenamento jurídico explicita como o Estado racial brasileiro

mantiveram, em geral, nos mesmos postos de trabalho consolidados pela escravidão, ou seja, como prestadoras de serviços (babás, lavadeiras, trabalhadoras domésticas, etc.)¹³⁹. O estímulo estatal à imigração de trabalhadores brancos do oeste europeu (sobretudo italianos) teve como objetivo subjacente a erradicação da ‘mancha negra’ na sociedade brasileira, composta pelos recém-libertos. Efetivou-se, assim, uma política eugenista de branqueamento populacional que tinha o objetivo de melhorar a população brasileira geneticamente a partir da eliminação dos elementos degenerados e indesejáveis. As políticas de imigração de mão de obra europeia expressam a exclusão racial da população negra dos postos de trabalho e de melhores condições de vida, o que acabou se convertendo em um ‘deixar morrer’ promovido pelo abandono estatal.

O vínculo com o biopoder explicita a maneira pela qual o dispositivo de racialidade se rearticula e se retroalimenta de acordo com os objetivos estratégicos da classe dominante branca. Se não há interesse em subalternizar e explorar o Outro, passa a vigorar a lógica do biopoder. Segundo Carneiro:

onde não há para o biopoder interesse de disciplinar, subordinar ou eleger o segmento subordinado da relação de poder construída pela racialidade, ele passa a atuar como *estratégia de eliminação do Outro indesejável*. O biopoder aciona o dispositivo de racialidade para determinar quem deve morrer e quem deve viver.¹⁴⁰

Eis aqui a síntese do duplo funcionamento do dispositivo de racialidade. Quando não há interesse em subordinar ou disciplinar, o dispositivo de racialidade é instrumentalizado pelo biopoder para viabilizar estratégias de extermínio do Outro indesejável. Esse extermínio do Outro só é possível graças ao racismo, que aparece como um mecanismo legitimador do direito de matar do Estado por ação ou omissão, direta ou indiretamente.

O biopoder produzirá efeitos específicos, segundo Carneiro, de acordo com a articulação entre gênero e raça. No caso das mulheres negras, ele se manifestará através de tecnologias de controle de reprodução, como as negligências no atendimento hospitalar, violências obstétricas, ausência de tratamento adequado de pré-natal e procedimentos de esterilização¹⁴¹. Esses efeitos violentos sobre as mulheres negras tornarão elas vítimas de “mortes preveníveis e evitáveis”¹⁴². No caso dos homens negros, o biopoder se manifestará através de técnicas de vigilância e repressão policial apoiada nos aparelhos estatais – como a Lei da Vadiagem. Configura-se, nos homens negros, “a violência como modo de

implementou políticas que visavam a manutenção da ordem racial, aprisionando homens negros nos patamares inferiores da sociedade brasileira.

¹³⁹ Cf. CARNEIRO, 2020, p. 36.

¹⁴⁰ CARNEIRO, 2023, p. 65, grifos meus.

¹⁴¹ Cf. Ibid., p. 61.

¹⁴² Cf. Ibid., p. 68-77.

subjetivação”¹⁴³. Assim, a lógica racista do biopoder gera um cenário de genocídio contra a população negra brasileira, tendo efeitos perversos através da articulação do racismo com o sexismo.

A composição do dispositivo de racialidade com o biopoder tem dupla consequência. Enquanto promove a vida dos brancos, inserindo-os no registro da vida, esse mecanismo produz *multicídios* sobre as pessoas negras¹⁴⁴. De acordo com Carneiro:

o biopoder instaura nos segmentos inscritos no polo dominado da racialidade uma dinâmica na qual os “cídios” os espreita como ação ou omissão do Estado, enquanto a sociedade se mostra conivente, tolerante ou indiferente. Extermínios, homicídios, assassinatos físicos ou morais, pobreza e miséria crônicas, ausência de políticas de inclusão social, tratamento negativamente diferenciado no acesso à saúde, inscrevem a *negritude sob o signo da morte*¹⁴⁵

Por um lado, a biopolítica, voltada para a asseguaração e manutenção da vida, atinge majoritariamente os corpos brancos, alvos de cuidado e maximização da saúde. Por outro, ela expõe corpos negros à morte de diversas formas. Seja pelo assassinato oriundo da violência policial (que acomete historicamente homens negros, especialmente nas periferias); pela política de encarceramento em massa; pela carência de recursos materiais; pela insegurança alimentar e má alimentação; pela imposição à miséria; pela falta de moradia e ausência de políticas de restituição de terras; pela ausência de proteção à terras quilombolas; ou pela dificuldade no acesso à saúde de qualidade, a exposição à morte se faz presente em diferentes dimensões da realidade social da população negra brasileira – eis aqui o multicídio.

Para aqueles que sobrevivem ao assassinato físico, o dispositivo de racialidade guarda outros procedimentos de exclusão e assujeitamento. Um dos principais elementos constitutivos do dispositivo de racialidade, que compartilha suas características de subalternizar e/ou excluir, é o *epistemicídio*, que diz respeito à construção da inferioridade intelectual e não-educabilidade de pessoas negras. Passemos à análise do conceito carneiriano de epistemicídio.

¹⁴³ Cf. CARNEIRO, 2023, p. 78-86.

¹⁴⁴ Cf. Ibid., p. 85.

¹⁴⁵ CARNEIRO, op. cit., p.86, grifos meus.

3. Epistemicídio: o sequestro da razão negra

Na filosofia carneiriana, o epistemicídio aparece como um elemento constitutivo do dispositivo de racialidade que influencia na produção das hierarquias raciais no campo da educação. Extraído do pensamento de Boaventura de Sousa Santos (1997), o conceito de epistemicídio nomeia o processo de destituição da racionalidade, da cultura e da civilidade do Outro ao longo da modernidade ocidental. Como sabemos, esse processo provém da visão civilizatória que orientou o empreendimento colonial, cuja formulação plena é alcançada no racismo do século XIX.

Ao caracterizar o epistemicídio, Sousa Santos afirma que “eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por [...] povos estranhos”¹⁴⁶. O assassinato físico dos colonizados depende do seu assassinato simbólico. O conjunto simbólico dos colonizados (valores morais, cultura e conhecimento) é deslegitimado por não se encaixar no paradigma da racionalidade euro-ocidental. Isso faz com que haja, para Santos, um vínculo essencial entre o genocídio e o epistemicídio implementado pela violência do processo colonial.

A partir das considerações de Sousa Santos sobre o vínculo entre epistemicídio e genocídio, Carneiro considera que o epistemicídio tem sua primeira expressão no Brasil na tentativa da Igreja católica em suprimir e inviabilizar o acesso da população negra ao conhecimento¹⁴⁷. Sabemos que, além dos africanos sequestrados de sua terra natal, os povos indígenas também sofreram com o genocídio e epistemicídio empreendido pela colonização portuguesa, sendo vítimas do processo forçado de catequização pelos jesuítas. Aos olhos dos colonizadores, aquilo que justificava a possibilidade de catequização dos indígenas era a sua liberdade natural. Ainda que, na visão do colonizador, fossem considerados “selvagens”, os indígenas possuíam *alma*. Já o negro africano não possuiria alma e era escravo *por natureza*, pois a escravidão seria uma instituição social originalmente africana¹⁴⁸. Nesse sentido, Carneiro afirma que:

A ausência de alma, no lugar do que posteriormente seria o lugar da razão, no contexto de laicização do Estado moderno, será o primeiro argumento para afirmar a não educabilidade dos negros. *Será, então, pelo estabelecimento das ideias e discursos fundadores acerca da educabilidade dos afrodescendentes que se articulará o epistemicídio ao dispositivo de racialidade*¹⁴⁹.

¹⁴⁶ SANTOS, S. Boaventura. *Pela Mão de Alice*. Porto: Edições Afrontamento, 1999, p.283.

¹⁴⁷ Cf. CARNEIRO, 2023, p.95.

¹⁴⁸ Cf. CARNEIRO, op. cit., p. 97.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 98, grifos meus.

A ausência de alma nos negros – que será convertida, no contexto da laicização do Estado moderno, em ausência de razão – é o que justifica a sua suposta natureza para a escravidão e sua *não-educabilidade*¹⁵⁰. Isso nos mostra que o epistemicídio adquirirá novos contornos na filosofia política carneiriana ao ser articulado com o dispositivo de racialidade. Aqui, ele também se refere à não-educabilidade de pessoas negras a partir da anulação da sua razão.

Na modernidade, as esferas de atividade da razão serão, em diferentes pensadores da tradição filosófica ocidental, critérios para valoração de diferentes grupos humanos. As características de autocontrole (domínio de si mesmo) – condição para ser sujeito moral –, e de domínio da natureza – condição do desenvolvimento humano, pelo aperfeiçoamento de técnicas e da ciência em vista do progresso civilizatório –, são eixos essenciais que fundamentam a racionalidade euro-ocidental. Tanto em Kant¹⁵¹ quanto em Hegel¹⁵², o negro africano é associado à brutalidade, à animalidade e à selvageria, de modo que não seria capaz de desenvolver, por si só, cultura, civilização e conhecimento¹⁵³. A animalização do negro realizada por esses filósofos aponta para sua desumanização, caracterizando-o como um ser que responde aos seus instintos mais primitivos, em vez de ser guiado pela razão¹⁵⁴. Por não possuir autocontrole, o negro seria incapaz de alcançar o estatuto de sujeito moral, permanecendo na menoridade e tendo a necessidade de tutela¹⁵⁵.

Carneiro identifica os mesmos fundamentos da ideologia racista no pensamento de

¹⁵⁰ Cf. CARNEIRO, op. cit., p. 98.

¹⁵¹ “Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força dos dons excelentes. *Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores*” (Kant, 1993, p. 75-6 apud Carneiro, 2023, p. 90, grifos da autora).

¹⁵² “O africano, na sua unidade indiferenciada e compacta, ainda não chegou à distinção entre ele mesmo como indivíduo e a sua universalidade essencial, pelo que falta inteiramente o conhecimento de uma essência absoluta, que é um outro, superior face a si mesmo. Encontramos, pois, aqui apenas o homem na sua imediatidade; tal é o homem em África. Logo que o homem surge como homem, põe-se em oposição à natureza; só assim se torna homem. *Mas na medida em que se distingue simplesmente da natureza, encontra-se no primeiro estádio, é dominado pela paixão, é um homem em bruto. É na brutalidade e na selvajaria que vemos o homem africano, na medida em que o podemos observar; e assim permanece hoje. O negro representa o homem natural em toda a sua selvajaria e barbárie: se pretendemos compreendê-lo, devemos deixar de lado todas as representações europeias. Não devemos pensar num Deus espiritual, numa lei moral; temos de abstrair de todo o respeito, de toda a eticidade, do que chamamos sentimento, se desejarmos apreendê-lo de um modo correto. Tudo isto não existe no homem imediato; neste caráter nada se encontra que faça recordar o humano*” (Hegel, 2013, p. 218 apud Carneiro, 2023, p. 92, grifos da autora).

¹⁵³ Cf. CARNEIRO, op. cit., p. 89-91.

¹⁵⁴ Diz Carneiro: “A animalização será um atributo inerente a uma incompletude humana que se manifesta mais na resposta dos instintos primordiais do que nas exigências de uma racionalidade condutora da ação” (Carneiro, op. cit., p. 102).

¹⁵⁵ Cf. Ibid., p. 101-103.

Nina Rodrigues, médico e eugenista brasileiro. Ao considerar o negro africano e seus descendentes incapazes de agirem racionalmente, produzirem cultura e alcançarem a civilização por si só, Rodrigues reitera Mandarini, que afirma que, embora o negro da América “[...] tenha *progredido* muito exteriormente, posto que tenha assimilado as formas da vida civil, todavia no fundo dalma, *ele é ainda uma criança* [...]”¹⁵⁶. A ideia de que o negro da América ainda se encontra, “no fundo dalma”, em um estágio rudimentar ou selvagem da vida – pois não conseguiu progredir integralmente para se afastar do negro africano e chegar até a civilização – já nos indica a visão colonial racista que informa o pensamento de Rodrigues. Essa caracterização do negro como uma *criança* mostra que ele não possuiria o autocontrole – traço distintivo dos brancos em relação aos negros –, o que justifica a sua suposta necessidade de ser tutelado e a impossibilidade de agir segundo princípios morais¹⁵⁷.

A anulação da racionalidade do Outro, no contexto colonial, é condição necessária para que o Eu hegemônico deslegitime o corpo de conhecimento produzido pelos negros africanos e seus descendentes. Os conhecimentos dos povos africanos foram anulados e invisibilizados porque eles foram analisados sob uma visão de mundo eurocêntrica, isto é, uma visão de mundo que atribui a única racionalidade legítima aos povos europeus. A consequência disso é a redução dos saberes da população negra à pseudosaberes, já que, no imaginário europeu, o negro é considerado como um objeto, um Não-Ser cuja constituição é definida pela irracionalidade. Sobre as consequências da colonização na estrutura social dos povos racializados, em *O ensino de filosofia e a Lei 10.639*, Renato Nogueira afirma que “[...] a colonização implicou na desconstrução da estrutura social, reduzindo os saberes dos povos colonizados à categoria de crença ou pseudosaberes sempre lidos a partir da perspectiva eurocêntrica”¹⁵⁸. Por conseguinte, uma vez que os povos de África têm sua razão anulada pelos europeus e são desumanizados, há uma deslegitimação e invisibilização dos saberes africanos afro-diaspóricos¹⁵⁹.

¹⁵⁶ RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 2º ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, p. 395.

¹⁵⁷ “Tal como para Kant e Hegel, para Nina Rodrigues a ausência ou dificuldade de autocontrole permanece como traço distintivo do negro em relação ao branco. Há um método específico, no caso de Rodrigues, para ‘dirigi-los’ e ‘viver entre eles’, que passa por compreender que os negros têm como características a leviandade, o capricho, a imprevidência, a volubilidade, a inteligência ao mesmo tempo viva e limitada, que demarcam a sua incapacidade para alcançar o estatuto de sujeito moral” (Carneiro, 2023, p.103)

¹⁵⁸ NOGUEIRA, Renato. *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014, p.27.

¹⁵⁹ Novamente, afirmo que é inegável que o empreendimento colonial português também deslegitimou as formas de conhecimento dos povos indígenas, negando-lhe suas capacidades racionais e animalizando-os como forma de justificar o genocídio indígena – que acontece até os dias atuais. Contudo, a construção da alteridade indígena se dá de maneira diferente em relação à alteridade negra africana ao longo da modernidade ocidental. Além disso, a argumentação de Carneiro sobre o epistemicídio se concentra no epistemicídio negro. Por isso,

A lógica do epistemicídio, guiado pelo dispositivo de racialidade, é descrita por Carneiro nos seguintes termos:

A negação da plena humanidade do Outro, o seu enclausuramento em categorias que lhe são estranhas, a afirmação de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a destituição da sua capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma *razão racializada*, que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia. O Não Ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não Ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e de reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do outro é o de “coisa que fala”¹⁶⁰.

O Eu hegemônico se afirmará como Ser mediante a negação do Outro, construído como Não-Ser. Para que o Ser se afirme como naturalmente superior, ele retira as características definidoras do Ser pleno do Outro, instituindo-se como racionalmente superior ao produzir o Outro como inferior, irracional, propenso à imoralidade e incapaz de civilizar-se. Nesse paradigma da racionalidade eurocêntrica ocidental, somente o Ser será capaz de produzir cultura, conhecimento e civilização. Assim, a *razão racializada* consolida a superioridade europeia, enquanto naturaliza a suposta inferioridade do negro¹⁶¹.

A construção do negro como Não-ser é vinculada por Carneiro ao contrato racial em sua dimensão epistemológica. Essa dimensão é, segundo a filósofa, “o terreno no qual se ergue o epistemicídio”¹⁶². Como afirmei anteriormente, o contrato racial estabelece uma epistemologia invertida, que dispõe normas cognitivas e acordos que se referem a um modo de enxergar e interpretar mal o mundo. Carneiro entende que é por esse motivo que:

Há quem perceba o racismo e as práticas discriminatórias como fruto da ignorância, já que a inversão epistemológica que ele opera (o falseamento do Outro) não é nada mais do que uma perversão. *O contrato racial informado por essa epistemologia invertida conduz ao epistemicídio*, afinal o contrato requer que a autoridade epistêmica sancione uma série de mitos e representações falsas a respeito dos não brancos e de suas capacidades políticas, morais e cognitivas.¹⁶³

A epistemologia invertida informa a construção do negro como o Outro, instituído como Não Ser. As representações falsas e os estereótipos que recaem sobre as pessoas negras, apesar de não corresponderem à realidade objetiva, são validados pela autoridade

não me deterei nem na construção da alteridade indígena nem no epistemicídio que os acomete, devido à densidade e complexidade dos temas, que merecem, sem dúvidas, uma pesquisa mais aprofundada.

¹⁶⁰ CARNEIRO, op. cit., p. 91-92.

¹⁶¹ Penso que aqui há a possibilidade de um diálogo frutífero entre Carneiro e Achille Mbembe. Em *Crítica da Razão Negra*, Mbembe afirma que “na sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade” (Mbembe, 2014, p. 27, grifos nossos). Há, em ambos os autores, uma crítica à razão eurocêntrica, que se presta ao colonialismo.

¹⁶² CARNEIRO, 2023, p. 93.

¹⁶³ CARNEIRO, op. cit., p.93-94, grifos meus.

epistêmica branca. Apoiado no contrato racial, o epistemicídio fundamenta a suposta legitimidade epistemológica da cultura do colonizador, o que justifica a sua hegemonia cultural no contexto da modernidade ocidental. Ao fazê-lo, ele desqualifica a cultura do colonizado criando uma concepção falsa da inferioridade natural de pessoas negras.

A definição carneiriana de epistemicídio é formulada nos seguintes termos:

Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica *um processo persistente de produção de indigência cultural*: (i) pela negação ao acesso a educação, sobretudo a de qualidade; (ii) pela produção da inferiorização intelectual; (iii) pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; (iv) pela carência material e/ou (v) pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.¹⁶⁴

Carneiro deixa explícito neste trecho que o epistemicídio implica em um processo persistente de produção de *indigência cultural*. Além de atuar no plano epistêmico, de modo a negar a racionalidade aos sujeitos racializados ao considerá-los inaptos para a produção de conhecimento, o epistemicídio também está vinculado ao campo cultural. Ele é responsável por deslegitimar as produções culturais africanas e afro-diaspóricas, nem sequer considerando-as como culturas propriamente ditas.

A definição carneiriana de epistemicídio nos permite entendê-lo como um mecanismo de produção da inferiorização intelectual e cultural da população negra brasileira iniciado no período colonial. Essas representações falsas sobre a capacidade cognitiva de pessoas negras se mantêm e informa o imaginário social sobre sua educabilidade, como veremos a seguir.

3.1. Epistemicídio e a escola: a não-educabilidade de pessoas negras

As formas de exclusão e subalternização que o racismo produz sobre as pessoas negras no ambiente de educação formal encontram-se sintetizadas na definição carneiriana de epistemicídio. Desde a dificuldade ao acesso à educação de qualidade; a carência material para se dedicar exclusivamente aos estudos; a baixa autoestima nas atividades intelectuais, até a alta evasão escolar entre jovens negros e a sua suposta não-educabilidade, o epistemicídio realiza suas estratégias de produção da inferioridade intelectual de pessoas negras e sua anulação enquanto sujeitas de conhecimento no campo da educação¹⁶⁵.

Antes, considero que é importante explicitar o que Carneiro entende, em minha

¹⁶⁴ CARNEIRO, 2023, p. 88-89, grifos meus.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 14.

interpretação, pelo termo “educação”¹⁶⁶. Apesar de não especificar em que sentido ela utiliza o termo, a filósofa afirma que o “epistemicídio se realiza através de múltiplas ações que se articulam e se retroalimentam, relacionando-se tanto com o acesso e/ou permanência no *sistema educacional*, como com o rebaixamento da capacidade cognitiva do alunado negro”¹⁶⁷. O impacto do epistemicídio se dá no ambiente escolar em seus diferentes níveis – desde o ensino básico até o superior. Por isso, ao analisar os testemunhos das resistências, Carneiro diz que “articulado ao epistemicídio, o dispositivo parece encontrar na educação uma realização explícita, daí a relevância de extrairmos dos depoimentos uma compreensão de como nossas testemunhas atravessaram essas questões em sua *trajetória escolar*”¹⁶⁸. Portanto, em minha leitura, quando Carneiro se refere à educação no contexto do funcionamento do epistemicídio, ela se refere à *educação escolar formal*, isto é, a educação institucional nos moldes do projeto educacional do Estado¹⁶⁹.

Se a razão é condição necessária para a construção de conhecimento válido e para a educabilidade de um determinado grupo, e o epistemicídio anula a capacidade racional de pessoas negras, então elas não serão capazes de produzir ou portar conhecimento, sendo consideradas incapazes de passar pelo processo educacional. O epistemicídio, para Carneiro:

fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de *sequestro da razão* em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta”¹⁷⁰.

Esse trecho deixa explícito que o *sequestro da razão negra* ocorre tanto pela negação da racionalidade quanto pela assimilação cultural que é imposta ao Outro. A negação da racionalidade diz respeito, a meu ver, à exclusão racial que recai sobre a população negra na educação formal. Já a assimilação cultural refere-se aos modos de assujeitamento que o epistemicídio reserva para aqueles que não são excluídos do ambiente escolar, resultando em procedimentos disciplinares – como o embranquecimento

¹⁶⁶ Mais adiante, em “Educação e resistência: aprendizados extraescolares”, proponho uma reflexão, a partir do aparato conceitual carneiriano, sobre a possibilidade de uma educação que permita às pessoas negras se afirmarem positivamente.

¹⁶⁷ CARNEIRO, op. cit., p.109, grifos meus.

¹⁶⁸ CARNEIRO, 2023, p. 310.

¹⁶⁹ Afirmar que o epistemicídio se realiza na educação formal não implica dizer que a educação formal e todos os seus elementos se prestam exclusivamente à reforçar a dominação racial. Carneiro reconhece, por exemplo, a importância do processo de alfabetização no desenvolvimento de uma consciência crítica. Segundo ela, “o papel da leitura se desenha como determinante na possibilidade de resistência ao dispositivo de racialidade e ao papel estratégico do analfabetismo no epistemicídio inserido no âmbito da racialidade” (Carneiro, 2023, p. 326). Ocorre que, apesar da escola, por um lado, oferecer ferramentas que possibilitam a autonomia de pensamento, ela também, por outro, reforça o imaginário racista sobre a não-educabilidade das pessoas negras, contribuindo para a exclusão escolar de caráter racial.

¹⁷⁰ CARNEIRO, op. cit., p. 89, grifos meus.

intelectual. Essa lógica perversa engendrada pelo dispositivo de racialidade, por meio do epistemicídio, transforma as pessoas negras em seus ‘reféns’, sequestrando a sua capacidade de aprender e fazendo-os internalizar uma imagem negativa de si próprios.

A internalização da imagem negativa e suas consequências nas subjetividades de pessoas negras – especificamente em crianças – é explorada por Carneiro no texto “Racismo na educação infantil” [2000]. Ao comentar a omissão e o silêncio de professoras e professores em situações de racismo, a filósofa afirma que

A omissão e o silêncio das professoras diante dos estereótipos e dos estigmas impostos às crianças negras são a tônica de sua prática pedagógica [...] Como consequência, a autoestima dessas crianças e sua autorrepresentação ficarão seriamente abaladas. A imagem de si mesmas será inferiorizada, e as crianças brancas que presenciaram as cenas provavelmente se sentirão superiores a elas. Estabelece-se, assim, o círculo vicioso do racismo que estigmatiza uns e gera vantagens e privilégios para outros¹⁷¹.

Embora Carneiro não utilize em nenhum momento deste texto seu vocabulário filosófico, desenvolvido sobretudo em *Dispositivo de Racialidade*, proponho que este trecho seja lido em conjunto com o livro para que compreendamos ainda mais a teoria carneiriana do epistemicídio. Esse círculo vicioso do racismo, a meu ver, baseia-se no funcionamento do epistemicídio, na medida em que ele consolida a superioridade intelectual de pessoas brancas – gerando privilégios materiais e simbólicos – enquanto produz a inferioridade intelectual de pessoas negras. Especialmente na educação infantil, o epistemicídio tem efeitos avassaladores, pois esse é o momento em que as crianças negras acessam, pela primeira vez, um espaço de socialização fora do seio familiar. Ao se depararem com o racismo e situações de discriminação racial, a autoestima dessas crianças é minada, fazendo-as internalizar uma imagem negativa de si mesmas. O problema se agrava ainda mais quando as professoras ou professores se omitem a respeito das discriminações raciais, silenciando-se e perpetuando os mecanismos de dominação racial¹⁷². Com isso, o epistemicídio atua de maneira incisiva sobre a subjetividade de pessoas negras, produzindo modos de assujeitamento e domesticação que se iniciam já na educação infantil.

A filósofa aborda, ainda, a imagem do círculo vicioso em “Colorindo Egos”

¹⁷¹ CARNEIRO, 2011, p. 76, grifos meus.

¹⁷² Carneiro comenta o silêncio em relação à existência do problema da discriminação racial na educação infantil no subcapítulo “Os mecanismos de normalização da inferioridade e superioridade”. A filósofa afirma que “o silêncio se manifesta também na relação aluno-professor, nas instâncias gestoras do aparelho escolar, nas atitudes dos pais dos alunos brancos e dos alunos negros, no discurso ufanista sobre as relações raciais no Brasil, presente nos instrumentos didáticos, acompanhado de uma representação humana superior. O silêncio tem, como subproduto, um tipo de esquizofrenia ou suposição de paranoia nos alunos negros, uma vez que eles vivem e sentem um problema que ninguém reconhece” (Carneiro, 2023, p.110).

[2002]. Considero que esse texto nos ajuda a compreender, de um lado, os danos psíquicos que o epistemicídio produz nas subjetividades negras e, de outro, a naturalização da superioridade nas subjetividades brancas. O racismo e a discriminação racial esfacelam a identidade racial de pessoas negras, de modo a sentirem a necessidade de internalizarem um ideal de ego branco. Ao mesmo tempo, as representações simbólicas do corpo branco como instrumento de poder são construídas às custas da opressão material e simbólica dos Outros, o que terá efeitos perversos na subjetividade dos brancos. Tem-se, assim, um círculo vicioso, fundamentado no epistemicídio, que produz egos inflados em pessoas brancas e egos deprimidos em pessoas negras¹⁷³. O aparelho escolar se torna, nos termos de Carneiro, “um dentre os operadores da dominação e da ‘fabricação de sujeitos’. Sujeitos com sentimento de superioridade e inferioridade. Sujeitos soberanos e sujeitos dominados. Almas de senhor e almas de escravo”¹⁷⁴. Por meio da escola, o epistemicídio constrói subjetividades – ou egos – subalternizadas e dominantes a depender da racialidade, na medida em que naturaliza a suposta superioridade branca e a inferioridade negra. Isso fará com que, em geral, as pessoas brancas tenham maior confiança intelectual, enquanto a insegurança é incutida nas subjetividades negras.

O ocultamento das contribuições intelectuais de pensadores e pensadoras africanas e afro-diaspóricas à humanidade e da luta global contra o racismo prestam-se também a afirmar uma naturalização da passividade do negro. O impacto nas subjetividades negras é tal que o aparelho escolar reforça a fabricação de sujeitos com sentimento de inferioridade. Produz-se, assim, subjetividades domesticáveis. Nesse cenário, a conquista da Lei 10.639/03, que estipulou a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura Africana e Afro-Brasileira na educação básica, emerge como uma importante ferramenta legal de combate ao epistemicídio, cuja função é a disputa sobre a verdade histórica da experiência africana e afro-diaspórica¹⁷⁵.

Os processos engendrados pelo epistemicídio no campo da educação formal são ainda mais elucidados por Carneiro em seu texto “Em legítima defesa” [2005]. Segundo a autora,

Alia-se a esse processo de banimento social a exclusão das oportunidades

¹⁷³ CARNEIRO, 2011, p. 80.

¹⁷⁴ CARNEIRO, 2023, p. 111.

¹⁷⁵ A Lei 10.639/03, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, alterou a lei 9.394/96, e estipulou a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira na educação básica. A Lei 11.645/08 modificou a Lei 10.639/03, e incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Neste trabalho, sigo a opção política-pedagógica de Renato Nogueira (cf. 2019, p.18) ao fazer uso da Lei 10.639/03 para me referir exclusivamente ao ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, e da Lei 11.645/08 para me referir à História e Cultura Indígena.

educacionais, o principal ativo para a mobilidade social no país. Nessa dinâmica, o aparelho educacional tem se constituído, de forma quase absoluta, para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual. É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos do conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio¹⁷⁶.

Os índices de evasão escolar entre os alunos negros explicitam como o epistemicídio tem a escola como seu principal palco de operação¹⁷⁷. Por terem sua autoestima intelectual comprometida e, muitas vezes, não possuírem condições materiais que os permitam dedicar-se exclusivamente ao estudo, jovens negros são sistematicamente marginalizados e expulsos do ambiente escolar, o que acaba por comprometer suas possibilidades de ascensão social por meio do estudo.

A manutenção das hierarquias raciais no campo educacional é central para que as desigualdades sociais se perpetuem na sociedade brasileira. Nesse sentido, o epistemicídio, aliado ao contrato racial, promove a hegemonia da branquitude na produção de conhecimento. Em seu artigo “Escrevivências: as contribuições de Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez ao pensamento social brasileiro”, Juliana Bartholomeu faz uma consideração importante sobre a relação entre a hegemonia branca acadêmica e o contrato racial. Segundo ela, “a produção de conhecimento hegemônica no Brasil está vinculada a um sistema de poder fundado no contrato racial no qual brancos ocupam majoritariamente todas as instâncias de poder da sociedade”¹⁷⁸. Para que os privilégios materiais e simbólicos das classes dominantes sejam preservados, e uma estrutura social hierarquizada segundo parâmetros de raça e classe seja reproduzida, deve-se controlar o acesso à educação, haja vista que ela faz parte de um conjunto de oportunidades sociais que contribuem para a equidade e justiça social¹⁷⁹.

Uma vez que, para as classes subalternizadas, a educação é um dos instrumentos mais seguros e efetivos de ascensão social no Brasil, e a mobilidade social é controlada pela racialidade, diz Carneiro, “o controle e a distribuição das oportunidades educacionais

¹⁷⁶ CARNEIRO, 2011, p. 92-93.

¹⁷⁷ “Jovens negros lideram evasão escolar”, diz matéria publicada no portal de notícias “Favela em Pauta”, baseada nos dados da Pnad de 2019. Para saber mais, ver <<https://favelaempauta.com/jovens-negros-evasao-escolar/>>, acesso em 02 de outubro de 2022.

¹⁷⁸ BARTHOLOMEU, Juliana. “Escrevivências: As contribuições de Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez ao pensamento social brasileiro”. In: *Pensata*, v.9, n.2. 2020, p. 5.

¹⁷⁹ Cf. CARNEIRO, 2023, p. 106.

vêm instituindo uma ordem social racialmente hierárquica”¹⁸⁰. Essa distribuição das oportunidades educacionais, por um lado, permite com que as pessoas brancas das classes subalternizadas tenham uma maior facilidade para ascender socialmente por meio da educação. Por outro, promove uma política de exclusão racial sobre as pessoas negras, marginalizando-as do processo de educação formal e, conseqüentemente, minando suas possibilidades de mobilidade social. Na medida em que grande parte da população negra brasileira é excluída do sistema de educação formal – e aqueles que permanecem são domesticados –, o epistemicídio contribuirá diretamente com a paralisação das pessoas negras nas camadas mais baixas da sociedade. Nesse sentido, a exclusão e o assujeitamento no campo da educação formal promovido pelo epistemicídio colabora com a instauração da pobreza como condição crônica da existência negra. Por isso, a perpetuação das desigualdades raciais no campo da educação aponta, na visão de Carneiro, para um embranquecimento do poder e da renda, enquanto produz uma “pobreza racializada”¹⁸¹.

3.2. Epistemicídio e a produção de conhecimento insurgente

Dado que o dispositivo de racialidade se retroalimenta e se rearticula a depender do seu objetivo estratégico, o epistemicídio também terá uma dinâmica fluida de funcionamento em relação ao acesso e permanência de pessoas negras no sistema educacional. Segundo Carneiro,

A exclusão racial via o controle do acesso, do sucesso e da permanência no sistema educacional manifesta-se de forma que, a cada momento de democratização do acesso à educação, o dispositivo de racialidade se rearticula e produz deslocamentos que atualizam a exclusão racial. Entendo que no início da República o controle dos que teriam acesso à escola pública foi acionado para isso. Depois, o instrumento passou a ser o controle do acesso ao ensino de qualidade. O sucateamento do ensino público coincide com a afirmação social de uma classe média branca que pode pagar pela qualidade da educação¹⁸².

Conforme a luta pela democratização do acesso à educação para a população negra brasileira avança, o dispositivo de racialidade, através do epistemicídio, se rearticula e produz novas formas de exclusão racial. Seguindo o raciocínio de Carneiro, proponho um exercício de aplicação da lógica do epistemicídio ao contexto de implementação da Lei de Cotas. A aprovação da Lei de Cotas – lei nº 12.711/2012 – é uma conquista histórica do movimento negro brasileiro, a partir da qual foi estipulada a reserva de vagas para estudantes negros e negras nos cursos de graduação das instituições federais de ensino

¹⁸⁰ Ibidem, p. 108.

¹⁸¹ Cf. Ibidem.

¹⁸² CARNEIRO, 2023, p.109.

superior. Contudo, ainda houve uma resistência reacionária que dificultou a implementação dessa política em algumas universidades estaduais – como a Universidade de São Paulo (USP) e a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)¹⁸³ –, que foi superada graças à mobilização coletiva de movimentos estudantis e do movimento negro.

Considero que as políticas de ações afirmativas, em específico as cotas étnico-raciais, são uma ferramenta de combate ao epistemicídio na medida em que promovem a democratização do ensino superior de qualidade para a população negra, condição necessária para que negros e negras se coloquem como sujeitos produtores/portadores de conhecimento e disputem a produção da verdade histórica. Consequentemente, as cotas emergem como um passo inicial para a desconstrução da hegemonia branca na produção de conhecimento.

Ainda assim, vencida essa etapa, os estudantes negros que ingressam nas universidades ainda sofrem com dificuldades para permanecer nela, enfrentando problemas que vão desde a falta de recursos materiais até discriminações raciais que sofrem sistematicamente nas salas de aula. É fundamental que a universidade garanta não só o acesso, como também a permanência estudantil de alunos negros cotistas por meio de políticas públicas, a fim de fortalecer a política de cotas étnico-raciais.

As dificuldades que permeiam a permanência de estudantes negros cotistas, a meu ver, são sintomas da rearticulação do dispositivo de racialidade. Uma vez que a política de cotas facilita o acesso da população negra à universidade e sinaliza – ainda que timidamente – para a disputa da produção científica, o dispositivo promoverá novas estratégias de exclusão racial através da rearticulação do epistemicídio. Baseado nos efeitos de poder do epistemicídio descritos por Carneiro, proponho a enumeração de algumas das formas de exclusão racial: (i) a discriminação racial corrente no ambiente universitário, resultado de uma reação reacionária racista pós implementação das cotas; (ii) a ausência de políticas que promovam o letramento e a sensibilização racial de professores

¹⁸³ A USP decidiu implementar a política de cotas raciais e a reserva de vagas para pretos, pardos e indígenas (PPI) nos seus cursos de graduação somente em 2018. Já a UNICAMP aprovou a política de cotas em 2017, criando também o Vestibular Indígena, que visa democratizar o acesso das populações indígenas ao espaço universitário. Para saber mais, ver: <[>. Acesso em 02 de abril de 2023.](https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2017-08/pioneira-no-debate-usp-e-ultima-das-grandes-universidades-adotar-cota#:~:text=Apesar%20de%20ter%20sido%20o,pardos%20e%20ind%C3%ADgenas%20(PPI)>>; <<a href=)

para recepcionar os ingressantes cotistas; (iii) a não-reformulação das bibliografias dos cursos com autores e autoras africanas, afro-diaspóricas e indígenas; (iv) a precarização e “demonização” da universidade pública após a implementação das cotas étnico-raciais; (v) dificuldade em acessar bolsas de auxílio social que contribuam com a permanência estudantil; e (vi) a persistente desconfiança e insegurança intelectual produzida e estimulada nos estudantes negros e indígenas por professores e professoras.

Para aqueles que permanecem na universidade e driblam as estratégias de exclusão racial que historicamente impedem o acesso da população negra à educação formal, o epistemicídio implementa novas formas de assujeitamento. As subjetividades produzidas pelo dispositivo de racialidade incute nas pessoas negras a insegurança constante nas atividades que exigem o uso de sua capacidade racional. Isso faz com que elas desprezem a atividade intelectual, o que causará, de acordo com Carneiro, “a internalização da ideia de *estar fora de lugar* [...], o sentimento de inadequação, de não pertencimento a um espaço ao qual o nosso acesso é viabilizado quase exclusivamente para sermos objeto de pesquisa”¹⁸⁴. A sensação de “estar fora de lugar” reflete, no fundo, a naturalização da branquitude nos espaços de poder, em específico no ambiente acadêmico, a ponto de pessoas negras questionarem se ‘mereceriam estar na universidade’.

Para abordar os desafios das intelectuais negras, Carneiro tece um diálogo com bell hooks. Em “Intelectuais Negras”, hooks afirma que “é o conceito ocidental sexista/racista de quem e o que é um intelectual que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual”¹⁸⁵. Para hooks, o capitalismo patriarcal racista atua, a nível material e cultural, para afastar as mulheres em geral, e as negras em particular, da carreira intelectual. Em linguagem carneiriana, podemos dizer que o epistemicídio produz o conceito ocidental racista e sexista do intelectual na figura do homem branco europeu, internalizando-o nas subjetividades negras a ponto de minar sua autoestima e produzir insegurança intelectual.

A produção de uma subjetividade negra domesticável cuja imagem de si mesma é negativa pode gerar um desejo incontrollável por integração e aceitação no ambiente acadêmico, incluindo uma integração subordinada¹⁸⁶. Na tentativa de se integrar na comunidade acadêmica hegemônica, os intelectuais negros podem passar por um processo

¹⁸⁴ CARNEIRO, 2023, p. 114.

¹⁸⁵ HOOKS, bell. “Intelectuais Negras”. Tradução de Marcos Santarrita. In: *Estudos feministas*. IFCS/UFRJ – PPCIS/UFRJ – v.3, n.2, pp. 464-478, 1995, p. 468.

¹⁸⁶ Lembremo-nos que, dentre seus diversos efeitos de poder, o dispositivo de racialidade, como afirma Carneiro, “consegue demarcar claramente onde é e onde não é o lugar do negro. E fazê-lo introjetar essa certeza [...]” (Carneiro, 2023, p. 317).

de embranquecimento. Segundo Carneiro:

Mesmo quando o negro alcança o domínio dos paradigmas da razão ocidental, ele está sujeito ao epistemicídio pela afirmação da incapacidade cognitiva inata dos negros, pela ausência de alternativa a esse campo epistemológico hegemônico, pela aculturação promovida pelos paradigmas da razão hegemônica e pela destituição de outras formas de conhecimento¹⁸⁷.

Por um lado, as pessoas negras que permanecem no ambiente acadêmico resistem e contradizem os estigmas que as afastam da vida intelectual e acadêmica, numa tentativa de reafirmar sua racionalidade. Por outro, os intelectuais e as intelectuais negras podem ser assimiladas ao se embranquecerem no meio acadêmico em busca de validação de seus pares.

A intelectualidade branca hegemônica, respaldada pela dimensão epistemológica do contrato racial, reproduz o paradigma da razão euro-ocidental na produção de conhecimento válido. Se o critério de objetividade e validade científica é elaborado pela intelectualidade branca hegemônica, e o epistemicídio implanta a insegurança na subjetividade negra no que tange às tarefas intelectuais, as pessoas negras correm o risco de realizarem uma produção teórica-acadêmica desvinculada de suas experiências em uma tentativa de alcançar a validade científica¹⁸⁸. Em minha leitura, é esse risco que Carneiro quer destacar quando diz que o epistemicídio pode alcançar os intelectuais negros “pela ausência de alternativa a esse campo epistemológico hegemônico [branco]”, ou “pela aculturação promovida pelos paradigmas da razão hegemônica”, ou “pela destituição de outras formas de conhecimento”.

Em “Escrevivências: As contribuições de Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez ao pensamento social brasileiro”, Juliana Bartholomeu retoma a crítica carneiriana à produção de conhecimento hegemônico na academia brasileira. Essa crítica, de acordo com a autora, permite que se estabeleça um diálogo entre o pensamento de Carneiro e as teorias

¹⁸⁷ CARNEIRO, op. cit., p.113.

¹⁸⁸ A esse respeito, Mills traz considerações importantes sobre a produção acadêmica negra estadunidense. Segundo o filósofo: “A filosofia tem permanecido notavelmente intocada pelos debates sobre multiculturalismo, reforma do cânone e diversidade étnica que atormentam a academia; demográfica e conceitualmente, é uma das mais ‘brancas’ das ciências humanas. [...] Certamente, essa sub-representação em si precisa de uma explicação e, em minha opinião, ela pode ser atribuída em parte a uma matriz conceitual e um repertório-padrão de preocupações cuja abstração tipicamente omite, em vez de incluir genuinamente, a experiência das minorias raciais. [...] *Aqueles filósofos afro-americanos que trabalham na teoria moral e política tendem a produzir um trabalho geral indistinguível daquele de seus pares brancos* ou a se concentrar em questões locais (ação afirmativa, a ‘subclasse’ negra) ou figuras históricas (W.E.B. Du Bois, Alain Locke) de uma forma que não se engaja agressivamente com o debate mais amplo” (Mills, 2023, p.34, grifos meus). Considero que o diagnóstico de Mills, sobretudo no que tange à indistinguibilidade dos trabalhos acadêmicos de negros e brancos, pode ser aplicado ao caso brasileiro. A meu ver, esse é um sintoma do epistemicídio fundamentado na dimensão epistemológica do contrato racial, fazendo com que intelectuais negros busquem formular suas teorias em função de um repertório-padrão e supostamente “neutro e universal” validado pela autoridade epistêmica branca, a fim de aceitação e inclusão no meio acadêmico hegemônico.

decoloniais, emergentes no pensamento latino-americano, africano e afro-diaspórico¹⁸⁹. Ao contrário da produção de conhecimento hegemônico, que busca se separar de sua localização geopolítica porque se entende como universal e neutro, a teoria decolonial, diz Bartholomeu, “assume sua localização geopolítica como estratégia de criação e invenção da produção de conhecimento a partir da experiência do sujeito que a produz”¹⁹⁰. Sob essa perspectiva, em vez de abstrair a si próprios e anularem sua posição social e geopolítica, os intelectuais negros e negras podem produzir conhecimento a partir de suas próprias experiências.

Embora Carneiro não cite em nenhum momento a teoria decolonial, concordo com Bartholomeu no que diz respeito à possibilidade desse diálogo. Parece-me que Carneiro entende que a produção de conhecimento dos e das intelectuais negras não deve se desvincular dos seus corpos, das suas comunidades e das suas experiências, pois esse afastamento poderia significar um embranquecimento. Nesse sentido, considero que a autora se aproxima das teorias decoloniais na medida em que critica a suposta neutralidade e universalidade da produção de conhecimento hegemônico branco e defende a indissociabilidade entre teoria e prática.

O perigo do processo de embranquecimento reside no distanciamento desse intelectual negro em relação à sua comunidade, o que pode inseri-lo no risco de se tornar um deslegitimador da prática ativista. Nesse sentido, Carneiro afirma que:

É frequente que o intelectual negro tutelado, produzido, torne-se um agente crítico deslegitimador da prática ativista. Ao invés de “desalojarem discursos”, há intelectuais negros que legitimam o saber branco sobre o negro, as relações raciais, etc. São utilizados, portanto, para confirmar “poderes dominantes”. Enquanto isso, os insurgentes amargam o isolamento acadêmico, pois o dispositivo de racialidade permanece funcionando [...] ¹⁹¹

Os intelectuais negros, estando na universidade, estão na confrontação final com os mecanismos que reforçam a sua não-educabilidade. Alguns – intelectuais negros tutelados – aderem ao embranquecimento como forma de legitimar sua produção e deslegitimam a prática ativista racial. Outros, os intelectuais insurgentes, em vez de buscarem a legitimação e aceitação da hegemonia intelectual branca acadêmica, voltam-se para dentro de suas comunidades. Essa insurgência intelectual, aos olhos de Carneiro, se configura

¹⁸⁹ “A teoria decolonial, emergente do pensamento latino-americano, africano e afro-diaspórico, tem como um de seus objetivos desvendar a produção de conhecimento de uma episteme principalmente eurocêntrica e a elaboração da crítica ao privilégio epistêmico que tem como base a negação do conhecimento do outro. Esse ‘racionalismo’ que existe como princípio propulsor da ciência ocidental tem produzido conhecimento calcado no mito da neutralidade científica, que procura se desvincular de sua localização geopolítica porque se entende como universal” (Bartholomeu, 2023, p.8).

¹⁹⁰ BARTHOLOMEU, 2023, p.9.

¹⁹¹ CARNEIRO, 2023, p.117.

como tal na medida em que promove “a crítica e o deslocamento dos discursos hegemônicos que reiteram poderes e saberes consolidados e as sujeições por eles produzidos”¹⁹².

Os intelectuais insurgentes, em minha leitura, executam uma produção de conhecimento vinculada às suas experiências de vida enquanto criticam a universalidade branca com a finalidade de romper com sua hegemonia. Ao fazê-lo, esses e essas intelectuais direcionam sua produção acadêmica em função da luta pela descolonização mental e a libertação de todas as formas de opressão. Mais uma vez, julgo que vale recorrer às contribuições de bell hooks. Ao defender um trabalho teórico intimamente vinculado com a prática política, hooks afirma que:

o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes.¹⁹³

Ao produzirem uma teoria vinculada com suas experiências enquanto pessoas negras, o trabalho dos intelectuais insurgentes não se distanciará da sua comunidade. Ao mesmo tempo, eles colocarão em cheque o funcionamento do epistemicídio na medida em que questionam sua suposta inferioridade intelectual, colocando-se como sujeitos produtores/portadores de conhecimento. Por isso, o trabalho intelectual é parte integrante do processo de luta pela libertação.

A universidade se apresenta, então, como a arena de disputa de produção de conhecimento. Os intelectuais insurgentes encontram-se, de acordo com Carneiro, no confronto final com os mecanismos de inferiorização intelectual impostos pelo epistemicídio. Eles e elas resistem, de acordo com Carneiro, à branquitude do saber, à profecia autorrealizadora e disputam a autoridade exclusiva da fala do homem branco, em vista da ressurreição dos ‘saberes sepultados’. Ao se colocarem criticamente contra o paradigma hegemônico eurocêntrico de validação científica, eles e elas reconhecem, nos termos de Carneiro, “sua validação na organicidade de sua produção intelectual em relação à sua comunidade”¹⁹⁴.

O epistemicídio, portanto, emerge na filosofia política carneiriana como um elemento constitutivo do dispositivo de racialidade. Suas repercussões na educação formal

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ hooks, 1995, p.466.

¹⁹⁴ CARNEIRO, 2023, p. 118.

se revelam nas formas de exclusão racial e subalternização que incidem sobre a população afro-brasileira. O epistemicídio produz sistematicamente a inferiorização intelectual das pessoas negras, sequestrando-lhes a razão, anulando sua posição de sujeito de conhecimento e invisibilizando as contribuições de pensadores africanos e afro-diaspóricos ao patrimônio cultural e intelectual da humanidade. Ao se rearticular, ele controla o acesso e a permanência de pessoas negras no sistema educacional formal, um dos principais mecanismos de ascensão social para as classes subalternizadas majoritariamente negras no Brasil.

Por meio do epistemicídio, o dispositivo de racialidade dificulta as possibilidades de mobilidade social da população negra ao realizar formas de exclusão e subalternização no que se refere à educação formal, instituindo a pobreza como condição crônica da existência negra. Quando acoplado ao biopoder, o dispositivo adquire uma outra dimensão que diz respeito ao direito do Estado racial sobre a vida e a morte segundo a racialidade, empregando técnicas de eliminação do Outro indesejável seguindo a lógica do racismo e promovendo a manutenção da vida da raça considerada superior. Ao mesmo tempo, tendo o contrato racial como elemento estruturante, o dispositivo perpetua os privilégios materiais e simbólicos da branquitude, contribuindo com a hegemonia branca nos espaços de poder, em especial na produção de conhecimento. Assim, o epistemicídio age em consonância com o contrato racial de modo a selar um acordo de exclusão e/ou subalternização da população negra que garante a manutenção das hierarquias raciais. Por isso, sustento que o ponto de articulação do epistemicídio com o dispositivo de racialidade se dá precisamente no campo da educação formal.

4. Considerações finais

Educação e resistência: aprendizados extraescolares

Vimos que o dispositivo de racialidade se rearticula e se retroalimenta de acordo com os interesses da classe dominante, que, a partir do contrato racial, busca a manutenção da ordem social racialmente hierárquica e dos privilégios materiais e simbólicos da branquitude. O dispositivo, nesse sentido, produz formas de exclusão e subalternização da população afro-brasileira, implementando técnicas disciplinares de assujeitamento e procedimentos distintos de vida e morte entre brancos e negros no Brasil. Através do epistemicídio, o dispositivo leva a cabo as estratégias de exclusão e inferiorização intelectual das pessoas negras, produzindo desigualdades raciais no campo da educação formal.

Como afirmei no verbete “Sueli Carneiro”, publicado na *Enciclopédia Mulheres na Filosofia*, considero que “a filosofia de Sueli Carneiro observa a subalternização e exclusão produzidas pelo racismo contra a população negra, mas *sem deixar de lado as resistências que as pessoas negras realizam*”¹⁹⁵. Nesse cenário, os efeitos de poder do dispositivo criam as possibilidades da atuação das resistências frente às múltiplas práticas de discriminação racial. Apesar das tentativas de subalternização, exclusão e negação racial, a população afro-brasileira buscou ao longo da história se afirmar e defender a dignidade de ser negro em uma sociedade profundamente estruturada pelo racismo, seja no plano das ideias, seja nos comportamentos individuais ou coletivos.

Uma das formas de autoafirmação identificada por Carneiro refere-se aos negros e negras que buscam a constituição de um sujeito coletivo que, mesmo possuindo diferentes concepções políticas, reivindique projetos de emancipação da população afro-brasileira¹⁹⁶. É aqui que se enquadram as testemunhas de Carneiro, cuja atuação ocorre em confronto direto com o dispositivo de racialidade¹⁹⁷. Se o dispositivo impulsiona técnicas disciplinares e de

¹⁹⁵ SANTANA, Vinícius. “Sueli Carneiro”. In: Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 4, 2022, p. 1-13. 2023, p.13, grifos meus. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/wp-content/uploads/sites/178/2023/03/Sueli-Carneiro-PDF.docx-2.pdf>>.

¹⁹⁶ Cf. CARNEIRO, op. cit., p.137.

¹⁹⁷ Desejo chamar a atenção para outra dimensão fundamental da filosofia política carneiriana: a dimensão das resistências negras. Como afirmei inicialmente, Carneiro desenvolve os conceitos de dispositivo de racialidade e epistemicídio na Parte I - “Poder, Saber e Subjetivação”, dando enfoque nas relações de dominação e subordinação racial. Nas Partes II - “Das Resistências” e III - “Educação e o cuidado de si”, o foco de Carneiro passa a ser as estratégias de resistência e luta contra o racismo e o sexismo que o movimento negro brasileiro e o movimento de mulheres negras levou a cabo, a partir dos testemunhos de Edson Cardoso, Sônia Maria Pereira Nascimento, Fátima Oliveira e Arnaldo Xavier (as *testemunhas*). Nesse jogo de enfrentamento contra o dispositivo de racialidade, emerge nas resistências uma *ética renovada* que, ao identificar o *cuidado de si* com o *cuidado do outro*, volta-se para a construção de um sujeito político negro que luta pela emancipação coletiva. Por isso, considero que a dimensão das resistências negras, como assim denomino, é um aspecto essencial da

extermínio contra pessoas negras informadas pelo biopoder, então a resistência, afirma Carneiro, “se dará, em primeiro lugar, nas *estratégias de sobrevivência física*, já que o anjo da morte do biopoder do racismo impõe, para a racialidade dominada, o *manter-se vivo como o primeiro ato de resistência*”¹⁹⁸. Em um país marcadamente racista e sexista, no qual a maioria das vítimas de homicídio são negras, manter-se vivo é o primeiro ato individual de resistência¹⁹⁹.

A partir disso, haverá outros desafios a serem superados, como a manutenção da saúde física, a preservação da capacidade cognitiva e o desenvolvimento de uma consciência crítica frente aos processos de exclusão racial. Dada a atuação do dispositivo, que transforma a pobreza na condição crônica da existência negra no Brasil, afirma Carneiro, “poucos são capazes de completar a totalidade desse percurso [...]: sobreviver fisicamente, *libertar a razão sequestrada* e *estabelecer a ruptura com a condição de refém dos discursos da dominação racial*”²⁰⁰. Para que negros e negras rompam com a condição de refém em que se encontram é preciso que, prioritariamente, mantenham-se vivos.

Em um segundo momento, eles devem “libertar a razão sequestrada”, e parece-me que esse processo de libertação envolve não só o questionamento da inferioridade intelectual do negro, mas também a construção de uma autoestima intelectual que seja capaz de gerar uma consciência racial crítica. Nesse sentido, “libertar a razão sequestrada” significaria, na minha interpretação, (i) combater o epistemicídio e os seus efeitos – a fim de valorizar a experiência coletiva africana e afro-diaspórica –, (ii) constituir-se como um sujeito produtor de conhecimento e (iii) alcançar a autonomia de pensamento. Afirmar-se como sujeito produtor de conhecimento seria equivalente, portanto, a “romper com a condição de refém dos discursos da dominação racial”, o que implica em um desenvolvimento e fortalecimento da consciência racial crítica.

Se a escola reproduz, por meio de ditos ou não-ditos, a ideologia racista, imprimindo subjetividades domesticáveis, as pessoas negras buscarão formas alternativas de construir

filosofia política carneiriana na medida em que expressa a agência histórica da população negra brasileira. Em suma: a filosofia política carneiriana observa tanto os processos de opressão e exclusão do racismo quanto as estratégias implementadas pelo movimento negro e movimento de mulheres negras na luta antirracista e antissexista. Debruçar-me-ei mais especificamente nessa dimensão da filosofia política carneiriana na próxima etapa da pesquisa a nível de mestrado.

¹⁹⁸ Ibidem, p.138, grifos meus.

¹⁹⁹ “Negros têm mais do que o dobro de chance de serem assassinados no Brasil, diz Atlas; grupo representa 77% das vítimas de homicídio”, diz matéria do G1. Para saber mais, ver <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/08/31/negros-tem-mais-do-que-o-dobro-de-chance-de-serem-ssassinados-no-brasil-diz-atlas-grupo-representa-77percent-das-vitimas-de-homicidio.ghtml>>. Acesso em 03 de abril de 2023.

²⁰⁰ CARNEIRO, 2023, p.139.

uma autoestima intelectual em função da consolidação de sua autonomia, muitas vezes encontrando pontos de apoio fora do ambiente escolar. Segundo Carneiro:

Enquanto a escola oferece múltiplas formas de subordinação, assujeitamento e negação, é da força da autoestima, do reconhecimento da própria capacidade de autonomia, dos exemplos no interior das famílias e dos raros profissionais negros com quem conviveram na infância, adolescência e juventude, bem como da conquista da memória coletiva – *é desses elementos que se extrai a seiva da resistência*²⁰¹.

O ato de educar ou ser educado pode extrapolar as paredes da escola. Outros espaços de sociabilidade também cumprem, em certo sentido, um papel educativo, como as escolas de samba, terreiros de candomblé, espaços de reunião de movimentos sociais (em especial, o movimento negro e o movimento de mulheres negras), saraus de poesia, encontros de hip-hop e de funk. Embora não sejam espaços exclusivamente voltados para o processo de educação formal, eles propiciam uma formação interdisciplinar – musical, cultural, religiosa, militante ou política – e uma troca de saberes baseada na transmissão de experiência dos mais velhos, daqueles e daquelas que possuem um conhecimento empírico adquirido ao longo de sua vida. São também nesses espaços que nós extraímos a seiva da resistência.

Esses espaços podem oferecer as condições para que as pessoas negras questionem a imagem negativa de si mesmas, inculcada pelo dispositivo de racialidade, e afirmem sua identidade racial com orgulho. Se o dispositivo de racialidade, por meio do epistemicídio, implementa técnicas para fragmentar a identidade negra, os espaços de sociabilidade negra restituirão e reconstruirão a negritude antes esfacelada, inclusive estimulando as pessoas negras de pele clara a se reconhecerem como tais. Nesse sentido, o hip-hop, segundo Carneiro, cumpre um importante papel de resgate e valorização da negritude. Em “Negros de Pele Clara” [2002], a filósofa afirma o seguinte:

Há quase duas décadas, uma parcela significativa de jovens negros insertos no movimento *hip-hop* cunhou politicamente para si a definição de pretos e o *slogan* PPP (Poder para o Povo Preto), em oposição a essas classificações cromáticas que instituem diferenças no interior da negritude, sendo esses jovens, em sua maioria, negros de pele clara, como um dos seus principais ídolos e líderes, Mano Brown, dos Racionais MC's. Esses jovens sabem, pela experiência cotidiana, que o policial nunca se engana, sejam esses jovens negros de pele mais clara ou escura²⁰².

O movimento hip-hop emerge, neste trecho, como um movimento politizado que reivindica a valorização da negritude não somente do ponto de vista individual, mas coletivo. A sigla “Poder Para o Povo Preto” – conhecida atualmente como 4P – explicita a defesa das populações africana e afro-diaspórica frente a opressão racial e a necessidade de nos empoderarmos coletivamente. O reconhecimento da negritude desses jovens negros de pele

²⁰¹ Ibidem, p.308.

²⁰² CARNEIRO, 2011, p.73, grifos da autora.

clara ou escura se dá não somente pelos livros, mas principalmente pela experiência cotidiana na rua. Com isso, o aprendizado e a sabedoria também são construídos nesses espaços de sociabilidade.

Ainda que a escola seja o local tradicionalmente dedicado à educação *formal*, a noção de educação, tomada em um sentido amplo por Carneiro, também se apresenta nas vivências extraescolares. Segundo a filósofa:

o incentivo à leitura e à educação aparecem não apenas como ferramentas da educação formal, mas como forma de *construção da autonomia de pensamento e ação que, para eles, deveu-se mais aos processos de aprendizagem extraescola do que aos da educação escolar formal*.²⁰³

O desenvolvimento da autonomia de pensamento e ação das testemunhas, por mais que tenha perpassado também pela leitura (um elemento da educação formal), deveu-se prioritariamente aos aprendizados extraescolares obtidos fora da escola. Nesses ambientes educativos – em especial, os terreiros de candomblé, o movimento negro e o movimento hip-hop –, é possível efetivar o resgate e a preservação dos saberes ancestrais que, na lógica do epistemicídio, foram ‘sepultados’.

A figura heroica de Zumbi, líder do Quilombo dos Palmares e símbolo da resistência negra ao regime escravista, foi resgatada e ressignificada pelo movimento negro brasileiro. Em seu texto “Valeu Zumbi” [2001], Carneiro afirma que, na sua infância, lembrava

das incontáveis vezes em que a palavra “zumbi” era usada [...] para assustar as crianças travessas. E é admirável como de lá para cá a palavra vem sendo ressignificada. *Tornou-se nome próprio, tendo por sobrenome um território, Palmares, símbolo da resistência dos negros à escravidão. O “morto-vivo” levado para o imaginário popular por meio das versões oficiais sobre a escravidão dá lugar ao escravo rebelde e libertário, que exige o seu lugar na história e, ao fazê-lo, revela outra narrativa. É o primeiro herói popular do Brasil, encarnando, contra o mito da passividade do negro, a luta da dignidade humana contra toda forma de opressão*.²⁰⁴

O movimento negro brasileiro resgatou a figura de Zumbi, que fora apagada da história oficial do Brasil. A partir desse resgate histórico, foi possível articular diversas mobilizações políticas contra o racismo e em prol da igualdade racial, contrapondo-se aos efeitos de poder engendrados pelo dispositivo de racialidade. Ao combater o epistemicídio e ressuscitar a figura antes sepultada de Zumbi dos Palmares, as resistências negras tiveram e ainda tem como objetivo a construção de uma subjetividade positiva que valorize a nossa negritude. A reafirmação da nossa negritude deve ser capaz de engendrar uma autonomia de pensamento que não se encerra somente na individualidade, mas que seja mobilizadora de uma ação política coletiva em vista da emancipação de todos e todas.

²⁰³ CARNEIRO, 2023, p.326, grifos meus.

²⁰⁴ CARNEIRO, 2011, p.103, grifos meus.

Referências Bibliográficas

I. Primária

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *Dispositivo de Racialidade: A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 1º ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2023.

_____. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese de Doutorado em Educação, na área de Filosofia da Educação, São Paulo: FEUSP, 2005.

_____. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

_____. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019.

_____. Entrevista. In: *Margem Esquerda*, n.27, p.11-21, 2016.

_____. Entrevista. In: *Revista CULT*, n. 223, p. 13-20, 2017.

_____. “Sueli Carneiro - entrevista I”. Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getúlio Vargas (FGV), (2h 55min). Entrevista 1. 2004. Disponível em: <https://www.fgv.br/cpdoc/historal/arq/Entrevista1252.pdf>

_____. “Sueli Carneiro - entrevista II”. Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getúlio Vargas (FGV), (1h27min). Entrevista 2. 2012. Disponível em: <https://www.fgv.br/cpdoc/acervo/historiaoral/entrevista-tematica/sueli-carneiro-i>

MANO BROWN RECEBE SUELI CARNEIRO. Entrevistada: Sueli Carneiro. Entrevistadores: Mano Brown e Semayat Oliveira. Spotify, 26 jan. 2022. Podcast. Disponível em: <<https://open.spotify.com/episode/2eTloWb3Nrjmog0RkUnCPr?si=67c53e1879ca400f>>. Acesso em 22 de setembro de 2022.

II. Complementar

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BRASIL. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências*. Diário Oficial da União, Brasília, 30 ago. 2012. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/12711.htm>. Acesso em 20 mai. 2023.

BRASIL. *Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’, e dá outras providências*. Diário Oficial da União, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm#:~:text=LEI%20No%2010.639%2C%20DE%209%20DE%20JANEIRO%20DE%202003.&text=Altera%20a%20Lei%20no%22%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs>. Acesso em: 20 mai. 2023.

BARTHOLOMEU, Juliana. “Escrevivências: As contribuições de Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez ao pensamento social brasileiro”. In: *Pensata*, v.9, n.2. 2021.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 5ª ed. São Paulo: Editora Globo. 2005a.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *História da Sexualidade I - A Vontade do Saber*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

FRATESCHI, Yara. “O pensamento feminista negro de Sueli Carneiro para além dos reducionismos de classe e gênero”. Boitempo, 2021. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2021/10/22/o-pensamento-feminista-negro-de-sueli-carneiro-para-alem-dos-reducionismos-de-classe-e-genero/>>. Acesso em: 14 de dez. de 2021.

_____. “A filosofia prática de Sueli Carneiro”. In: *Dispositivo de Racialidade: A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48º ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, pp. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia, HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

HOOKS, bell. “Intelectuais Negras”. Tradução de Marcos Santarrita. In: *Estudos feministas*. IFCS/UFRJ – PPCIS/UFRJ – v.3, n.2, pp. 464-478, 1995.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MILLS, Charles W. _____. *O contrato racial: Edição comemorativa de 25 anos*. Tradução de Teófilo Reis e Breno Santos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2023.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, [1978], 2016.

NOGUERA, Renato. *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

RAMOS, Alberto Guerreiro. “Patologia Social do Branco Brasileiro”. In: *Negro Sou: A questão étnico-racial e o Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 2º ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

SANTANA, Bianca. *Continuo preta: a vida de Sueli Carneiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SANTANA, Vinícius. “Sueli Carneiro”. In: Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 4, 2022, p. 1-13. 2023. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/wp-content/uploads/sites/178/2023/03/Sueli-Carneiro-PDF.docx-2.pdf>>.

SANTOS, S. Boaventura. *Pela Mão de Alice*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.