



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

WHEBER MENDES DOS SANTOS

**DISPOSITIVO DE RACIALIDADE, PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E (ANTI)
NEGRITUDE: GENERIFICAÇÃO, EPISTEMICÍDIO, INTERDIÇÃO,
SILENCIAMENTO E VIOLÊNCIA COMO PROCESSOS EDUCACIONAIS DA RAÇA**

São Cristóvão
2025

WHEBER MENDES DOS SANTOS

**DISPOSITIVO DE RACIALIDADE, PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E (ANTI)
NEGRITUDE: GENERIFICAÇÃO, EPISTEMICÍDIO, INTERDIÇÃO, SILENCIAMENTO E
VIOLÊNCIA COMO PROCESSOS EDUCACIONAIS DA RAÇA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe, na linha Sociedade, Subjetividade e Pensamento Educacional como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Acassia dos Anjos Santos Rosa

São Cristóvão
2025



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**




WHEBER MENDES DOS SANTOS


“DISPOSITIVO DE RACIALIDADE, PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E (ANTI) NEGRITUDE: GENERIFICAÇÃO, EPISTEMICÍDIO, INTERDIÇÃO, SILENCIAMENTO E VIOLÊNCIA COMO PROCESSOS EDUCACIONAIS DA RAÇA”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela Banca Examinadora.


Aprovada em 21.07.2025

Documento assinado digitalmente
 **ACASSIA DOS ANJOS SANTOS ROSA**
 Data: 15/01/2026 12:12:01-0300
 verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Acassia dos Anjos Santos Rosa (Orientadora)
 Programa de Pós-Graduação em Educação / UFS

Documento assinado digitalmente
 **CLIVIO PIMENTEL JUNIOR**
 Data: 16/01/2026 14:03:51-0300
 verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Clivio Pimentel Junior
 Programa de Pós-Graduação em Educação / UFS

Documento assinado digitalmente
 **ANDRE RICARDO LUCAS VIEIRA**
 Data: 16/01/2026 12:01:49-0300
 verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. André Ricardo Lucas Vieira
 Instituto Federal do Sertão Pernambucano / IFSertão-PE

**SÃO CRISTÓVÃO (SE)
2025**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO



ATA DA REUNIÃO DA COMISSÃO JULGADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA POR WHEBER MENDES DOS SANTOS PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM EDUCAÇÃO.

Aos vinte e um dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte e cinco, às dezessete horas e trinta minutos, reuniu-se a Comissão Julgadora da Dissertação em epígrafe, indicada pela Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe, de forma presencial, com parecer favorável do Colegiado, composta pelos professores doutores Acassia dos Anjos Santos Rosa (orientadora), Clivio Pimentel Junior, pertencentes à Universidade Federal de Sergipe, e André Ricardo Lucas Vieira, da IFSERTÃO-PE, para analisar o trabalho de Wheber Mendes dos Santos, apresentado sob o título: **“DISPOSITIVO DE RACIALIDADE, PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E (ANTI)NEGRITUDE: GENERIFICAÇÃO, EPISTEMICÍDIO, INTERDIÇÃO, SILENCIAMENTO E VIOLÊNCIA COMO PROCESSOS EDUCACIONAIS DA RAÇA”**. A orientadora, assumindo os trabalhos na qualidade de Presidente, passou à palavra ao candidato para que ele expusesse sua dissertação, informando que o ele dispunha de vinte minutos para a apresentação; cada examinador dispunha de trinta minutos e o candidato de mais trinta minutos para respostas. Terminada a exposição do mestrando, o Presidente passou a palavra aos membros da Comissão Julgadora, que iniciaram a arguição na seguinte ordem: Prof. Dr. Clivio Pimentel Junior e o Prof. Dr. André Ricardo Lucas Vieira. Terminada a arguição, foi dada a palavra ao candidato para que ele, se desejasse, fizesse as observações finais. Os membros da Comissão Julgadora se retiraram da sala para a atribuição das notas. Voltando logo em seguida, a Presidente anunciou que o candidato foi considerado **APROVADO**. A Presidente proclamou o candidato **“Mestre em Educação”**, devendo este resultado ser homologado pela comissão da Coordenação de Pós-graduação. Em seguida, agradeceu aos membros da Comissão Julgadora. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou esta sessão, cujos trabalhos são objetos desta ata, lavrada por mim, André Ricardo de Souza Almeida Criscuolo, secretário do Programa, da qual assino juntamente com os membros da Comissão Julgadora. Cidade Universitária “Prof. José Aloísio de Campos”, 21 de julho de 2025.

Documento assinado digitalmente
gov.br ACASSIA DOS ANJOS SANTOS ROSA
Data: 15/01/2026 12:12:01-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Acassia dos Anjos Santos Rosa
(Orientadora)

Documento assinado digitalmente
gov.br ANDRÉ RICARDO LUCAS VIEIRA
Data: 16/01/2026 12:01:49-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

André Ricardo Lucas Vieira

Documento assinado digitalmente
gov.br CLIVIO PIMENTEL JUNIOR
Data: 16/01/2026 14:03:51-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Clivio Pimentel Junior

Secretário

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SIBIUFS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

S237d	<p>Santos, Wheber Mendes dos Dispositivo de racialidade, processos de subjetivação e (anti)negritude : generificação, epistemicídio, interdição, silenciamento e violência como processos educacionais da raça / Wheber Mendes dos Santos ; orientador Acassia dos Anjos Santos Rosa. – São Cristóvão, SE, 2025. 160 f. : il.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Sergipe, 2025.</p> <p>1. Educação. 2. Negros - Educação. 3. Negros - Identidade racial. 4. Biopolítica. 5. Subjetividade. I. Rosa, Acassia dos Anjos Santos, orient. II. Título.</p> <p>CDU 37(81=414)</p>
-------	--

Dedico este trabalho a todes/as/os aquelus/as/os que como nós, não veem motivos para seguir, os criam. Enxugam o sangue que escorre e enfrentam suas batalhas. Que estas palavras sejam para nós, como lanças, capazes de perfurar quem quer que seja antes do tiro que paralise nossa respiração, com profunda dor que purifica nossa matéria biológica. A todes/as/os que descendem de África e que seus/suas ancestrais foram saqueadas/es/os, estupradas/es/os, escravizadas/os/es e tiveram seu fim do mundo. Às maldições que sobreviveram e hoje nesse “péssimo texto”, nessa ‘mais outra pesquisa de raça’ amaldiçoam mortificadas essa nação de solo vermelho, do nosso sangue derramado. Dedico ao fim desse mundo, por nós que ousamos destruí-lo, sangrá-lo para criar um novo.

ABRE CAMINHO

Sou água de cachoeira
Ninguém pode me amarrar
Piso firme na corrente
Que caminha para o mar
Em água de se perder
Eu não me deixo levar

Mariene de Castro

Esta dissertação não foi escrita só pelas minhas negras mãos. Foi lavrada em terra úmida de lembrança, foi soprada pelo vento que vem das margens, foi guiada pelas águas doces e salgadas que me habitam. Este espaço de escrita é reza, é canto, é maré — é memória viva dos que vieram antes de mim.

Agradeço aos meus ancestrais, cujos nomes o tempo talvez tenha tentado apagar, mas que seguem vivos em meu sangue e em meu gesto. Foi com a canoa de um pescador e o bate folhas de uma rezadeira (meus avós) que aprendi que escrever as linhas da vida também é pescar saberes, rezar a palavra e remar contra a correnteza do esquecimento. Eles me ensinaram que a escrita pode ser revolta, rasura e ninguém pode domar a minha língua e o peso das minhas palavras.

Agradeço à Exu por abrir meus caminhos, mesmo com as dificuldades e encruzilhadas da vida. Agradeço às águas que fluem em minha cabeça e que me sustentaram quando meus pés não firmam o chão. Oxum, senhora do rio que acalma meu peito, me encanta, adoça minha fala para que eu consiga matar, de forma mansa, aquilo que me destroi. Iemanjá, mãe do mar que me ensina a soltar, a curar e a continuar, me acalenta sempre nas grandes ondas da vida. Ogum, que abriu meus caminhos quando todos pareciam cerrados. Minha trajetória aqui é feita de oferendas, lutas e encruzadas — e dessas forças sagradas que guiam meu barco. Agradeço ao seu Zé Pilintra, Dona Menina da Praia e seu Exu Maré, por me guiar sempre à frente das dificuldades que a vida insiste em impor ao meu trajeto. A João Pescador meu ancestral que orienta minha canoa orienta minha cabeça nas oscilações do mar da vida.

À Sueli Carneiro. Sueli, teu nome é verbo em movimento. É palavra viva que desafia o silêncio, que irrompe contra o esquecimento e as estruturas que tentam apagar-nos. Tua escrita, feita de corpo e coragem, abriu frestas de luz onde a história insistia em manter sombras. Cada frase sua convoca à vida, ao pensamento e à dignidade. Contigo, aprendemos

que pensar é um gesto de libertação e que toda teoria que não toca a carne é cúmplice do cativo.

Tua obra é quilombo epistêmico — território de encontro, refúgio e reexistência. Em tuas palavras ecoam as vozes das que vieram antes, das mães e avós que, com mãos firmes, construíram o chão sobre o qual seguimos caminhando. Tu nos ensinaste a nomear o dispositivo de racialidade, a perceber suas engrenagens e a desarmá-las com o fio da palavra negra, insubmissa e amorosa. Tua política é pedagogia da rebeldia e da ternura.

Gratidão, Sueli, por existir com a força de quem não pede passagem, mas a cria. Ogunhê. Por fazer da tua trajetória um farol para os que ainda tateiam na escuridão. Por lembrar-nos de que resistir é também amar, e que o amor negro é, antes de tudo, uma recusa a desaparecer. Que tua voz continue a atravessar gerações, convocando-nos a fazer da pesquisa, da escrita e da vida — uma forma radical de liberdade, meu muito obrigado por fazer parte da minha vida desde os meus choros na adolescência, encontrei coragem nos seus escritos.

Às mulheres negras da minha família: minha mamãe Meire que com toda a sua força criou dois filhos e sempre achou meios para isso, sempre foi alí que vi um exemplo de vida e força para aguentar as pancadas da vida, porque como ela diz, quando ela morrer ninguém peita ninguém por mim, me ensinou a não engolir as violências que a vida me impõe. Minha vovó (Lúcia), e minha titia avó (Hilda) que me ensinaram os ofícios da cozinham, da costura, da pintura e da bravura em tecer as linhas da vida. À minha titia Toinha por me ensinar junto com minha mãe minhas primeira letras e a me ajudar a desenhar meu sonho de ser pedagogo. À minha irmã Laninha, que junto comigo me ajudou a caminhar nos becos da vida.

Ao meu avô, homem negro retinto, quilombola que me ensinou o que é ser um homem negro. Foi com ele que aprendi que força não é arrogância, é cuidado; que respeito não se impõe, se constrói com palavra, olhar e presença. Seu exemplo me mostrou que ser um homem negro é carregar histórias, resistir com ternura e caminhar erguido mesmo quando o mundo tenta nos curvar. Tudo o que sou carrega um pouco da sabedoria que ele deixou no jeito de existir com honra e serenidade.

À minha família, que é minha beira de rio, meu lugar de descanso e de coragem. A cada gesto de cuidado, a cada silêncio que gritou amor, a cada olhar que me disse “vai” mesmo sem palavras — minha gratidão navega forte. Esse título é nosso. Ao Rio Opará (nome dado ao Rio São Francisco antes da colonização) que nas enxurradas da vida, sempre foi meu lugar de deságua, nas suas quentes águas, às 4h da tarde sempre conversou comigo e me mostrou que o rio corre por respeitar as suas margens.

Aos amigos que foram porto nos dias em que a tempestade me cobriu. Beatriz, Gabriela, Camila, Juliana, Cheila, Débora, Edson, Leiene, Nina, Mateus e Ismael — obrigado por me lembrarem da maré boa que eu sou, quando tudo parecia submerso. A minha amiga Fernanda por me apoiar nos momentos finais de revisão.

Aos mestres e mestras que me abriram caminhos, janelas e horizontes — minha reverência. Em especial, à minha orientadora Acássia Anjos, a maior diva que escutou minha fala desesperada e minha escrita perdida respeitou meus silêncios como quem entende o que há no fundo do rio, mesmo depois de ter sido ferido pelas violências que negam nossos saberes durante esse percurso de pesquisa, sua negra escuta foi bússola que apontou meu sulear.

Minha escrita também vem das mãos de negritudes que abriram veredas antes de mim. Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Conceição Evaristo, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento... À música que me costurou nos dias em que a caneta parecia pesada demais: Rachel Reis, Joyce Alane, Luedji Luna, Emicida, Racionais Mc, Sued Nunes, Melly, Mariene de Castro... Vocês são trilha dessa travessia.

Agradeço ao financiamento da CAPES para a realização desta pesquisa, sem este eu jamais conseguiria sobreviver a estes 2 anos.

E, por fim, agradeço a mim mesmo — àquele que dançou com o cansaço, que chorou escondido entre as vírgulas, que quase parou, mas não se afogou. Aquele que resistiu, que escreveu com o corpo, que transbordou.

Esta dissertação é rio. É mar. É faca. É cigarro, marafo, alecrim, tintura, jenipapo. É flor da pele. É *corpo vivo/carne que sangra* de **escrivência**.

Eles querem que alguém
Que vem de onde nós vem
Seja mais humilde, baixe a cabeça
Nunca revide, finja que esqueceu a coisa toda
Eu quero é que eles se (foda)

Amiri / Coruja Bc1 / Drik Barbosa / Emicida / Muzzike / Raphão Alaafin / Rashid / Rico
Dalasam.

SANTOS, Wheber Mendes dos. **Dispositivo de racialidade, processos de subjetivação e (anti)negritude**: generificação, epistemicídio, interdição, silenciamento e violência como processos educacionais da raça. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2025. 160 f.

RESUMO

DISPOSITIVO DE RACIALIDADE, PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E (ANTI) NEGRIUDE: GENERIFICAÇÃO, EPISTEMICÍDIO, INTERDIÇÃO, SILENCIAMENTO E VIOLÊNCIA COMO PROCESSOS EDUCACIONAIS DA RAÇA

A presente pesquisa tem como principal intuito esquadrihar os processos de educação de corpos enegrecidos (que se tornaram negros) através do que Sueli Carneiro (2023) chama de dispositivo de racialidade. Entendemos que o dispositivo da racialidade é fundado pelo contrato racial (Charles Mills, 2023) que estabelece um pacto que eleva a branquitude (Cida Bento, 2022) a um sistema de dominação social, econômica e cultural que funda o biopoder brasileiro. Esse dispositivo emerge com a necessidade da mobilização da raça com uma categorização política durante a invenção do que chamamos hoje de Brasil, com os laboratórios de construção da nação brasileira, no século XIX. Para essa construção, foi necessário articular um conjunto de intervenções sociais, econômicas, culturais e políticas, como a invenção de um passado em comum, uma língua oficial, políticas de higiene, políticas de esquecimento e políticas educacionais. Essas intervenções são baseadas em uma tentativa biopolítica de limpar o “atraso do desenvolvimento” capitalista brasileiro: a presença de africanos e seus descendentes nesse Brasil *vir-a-ser* e o processo velado de racialização/racismo no Brasil, através do mito da democracia racial. Dessa forma, cabia-se não a exclusão do negro, mas a sua morte, civilização e educação para o seu branqueamento para compor a branca nação brasileira. Processos estes que são permanências em nosso cotidiano e açoitam, até a matança, nossos corpos negros diariamente. Enquanto aposta metodológica, recorreremos a pesquisa com cotidiano centrada no sujeito (Grada Kilomba, 2019; Certeau; 2011) como uma aposta de mapear a produção de subjetividades de corpos negros. Partindo da posição do impensável, buscamos produzir uma política de pesquisa negra radical através do diálogo entre a fabulação crítica e das escrevivências como registros do cotidiano apreendido. Dessa maneira, enegrecer-se é um processo político de resistência. Tornar-se negro é uma performance de resistir em ruínas. Por conseguinte, buscamos nas táticas-ruínas da (re)existência de corpos enegrecidos, apostar politicamente no acompanhamento da produção de subjetividades. Acompanhar no nosso cotidiano, *fazendoaprendendo* através do sangue fresco que mina nas feridas de balas achadas disparadas por um *cistema* branco. Um *cistema* branco que nos *escravializa*. Acompanhamos o nosso cotidiano e escrevemos juntos, nossas histórias, escrevivências. Criamos nosso arquivo de resistência. Nos (re)contamos. Nos tornamos autoridades das nossas próprias histórias. Sejam elas as minhas histórias, ou as de Nátaly, Francisco ou Genivaldo, histórias xeretadas, esquadrihadas a partir de um cotidiano que arde processos educativos construídos por meio de mecanismos de epistemicídio, generificação, interdição, violência, trauma e performance racial, os quais perpassam a produção de subjetividades em corpos enegrecidos. Entendemos, a partir dessa investigação que a produção das subjetividades negras estão interligadas ao processos educacionais do dispositivo de racialidade, sendo este o ponto principal de construção do negro brasileiro na posição de *escravializado*, tendo seu cotidiano marcado por ações disciplinares.

Palavras-chave: dispositivo de racialidade, educação, produção de subjetividade, biopolítica, escrevivência, artesanía metodológica.

RESUMEN

DISPOSITIVO DE RACIALIDAD, PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y (ANTI) NEGRITUD: GENERIFICACIÓN, EPISTEMICIDIO, INTERDICCIÓN, SILENCIAMIENTO Y VIOLENCIA COMO PROCESOS EDUCACIONALES DE LA RAZA

La presente investigación tiene como principal objetivo examinar los procesos de educación de cuerpos ennegrecidos (que se tornaron negros) a través de lo que Sueli Carneiro (2023) llama dispositivo de racialidad. Entendemos que el dispositivo de racialidad está fundado en el contrato racial (Charles Mills, 2023), el cual establece un pacto que eleva la blanquitud (Cida Bento, 2022) a un sistema de dominación social, económica y cultural que constituye el biopoder brasileño. Este dispositivo surge con la necesidad de movilizar la raza como una categoría política durante la invención de lo que hoy llamamos Brasil, en los laboratorios de construcción de la nación brasileña en el siglo XIX. Para esta construcción, fue necesario articular un conjunto de intervenciones sociales, económicas, culturales y políticas, como la invención de un pasado común, una lengua oficial, políticas de higiene, políticas del olvido y políticas educativas. Estas intervenciones se basan en un intento biopolítico de limpiar el “atraso del desarrollo” capitalista brasileño: la presencia de africanos y sus descendientes en ese Brasil por-venir, y el proceso velado de racialización/racismo en Brasil, a través del mito de la democracia racial. De este modo, no se trataba de excluir a la persona negra, sino de su muerte, civilización y educación para su blanqueamiento a fin de componer la nación blanca brasileña. Procesos que siguen vigentes en nuestro cotidiano y azotan, hasta la matanza, nuestros cuerpos negros diariamente. Como apuesta metodológica, recurrimos a la investigación con lo cotidiano centrada en el sujeto (Grada Kilomba, 2019; Certeau, 2011), como una apuesta por mapear la producción de subjetividades de cuerpos negros. Partiendo desde la posición de lo impensable, buscamos producir una política de investigación negra radical mediante el diálogo entre la fabulación crítica y las *escrevivências* como registros del cotidiano aprehendido. De esta manera, *ennegrecerse* es un proceso político de resistencia. Tornarse negro es una performance de resistir entre ruinas. Por consiguiente, buscamos en las tácticas-ruinas de la (re)existencia de cuerpos ennegrecidos, apostar políticamente por el acompañamiento de la producción de subjetividades. Acompañar en nuestro cotidiano, haciendoaprendiendo a través de la sangre fresca que brota de las heridas de balas perdidas disparadas por un *cistema* blanco. Un *cistema* blanco que nos *esclavializa*. Acompañamos nuestro cotidiano y escribimos juntas, nuestras historias, *escrevivências*. Creamos nuestro archivo de resistencia. Nos (re)contamos. Nos tornamos autoridades de nuestras propias historias. Sean estas mis historias, o las de Nátaly, Francisco o Genivaldo, historias hurgadas, examinadas a partir de un cotidiano que arde en procesos educativos contruidos a partir de mecanismos de epistemicidio, generificación, interdicción, violencia, trauma y performance racial, los cuales atraviesan la producción de subjetividades en cuerpos ennegrecidos. Entendemos, a partir de esta investigación, que la producción de subjetividades negras está interconectada con los procesos educativos del dispositivo de racialidad, siendo este el punto principal de construcción de la persona negra brasileña en la posición de esclavializada, con su cotidiano marcado por acciones disciplinares.

Palabras clave: dispositivo de racialidad, educación, producción de subjetividad, biopolítica, *escrevivência*, artesanía metodológica.

Sumário

1. Insubmissas memórias de um pesquisador negro: por uma negra-política-artesania de pesquisa à trama aberta	13
1.1. O rasgar da carne, encruzilhadas de mim	15
1.2. Jamais fomos humanos	19
1.3. Do Lugar da Carne	19
1.4. Objetivos	27
1.5. Tramas da vida: tramando o texto como quem trama o macramê.	28
1.5.1. A artesanaria metodológica	30
1.5.2. O rearranjar as redes desgastadas: O arquivo de pesquisa	33
1.5.3. Fios, fofocas e “conversas outras”: escolhendo pela abordagem de pesquisa cotidiana centrada no sujeito	35
1.5.4. O entrelace de linhas: escritas insubmissas da história	37
2. Composição 2: Dispositivo de Racialidade, Biopoder e Contrato Racial no Brasil	43
2.1. O conceito, uma canoinha de papel	44
2.1.1. Chão, dobras e água: as bordas de Foucault	47
2.1.2. Aprendendo pelas dobras, rasgando, dobrando em um novo chão: a leitura de Sueli Carneiro	53
2.1.3. Contrato Racial e o Dispositivo de Racialidade	57
2.2. A raça como princípio organizatório no mundo colonial brasileiro	62
2.3. E o que é Dispositivo de Racialidade?	80
2.3.1. O enlace dos dispositivos de racialidade e sexualidade na produção do corpo negro	89
2.3.2. Políticas de embranquecimento e apagamento	92
3. Composição 3: Processos educativos do dispositivo de racialidade em corpos negros	96
3.1. Pensando processos educacionais da raça e subjetivação a partir do dispositivo de racialidade	97
3.1.1. Racismo por Denegação e subjetivação negra	101
3.1.2. Dispositivo de Racialidade, Zona do não-ser e a produção do Negro	105
3.1.3. O inconsciente e o dispositivo de racialidade	109
3.2. Processos de generificação/genderificação e racialização	112
3.3. Processos de Epistemicídio: Pedrinhas, pedrinhas na água: escrevivência de Francisco, o corpo perdido e o saber interdito	117
3.3.1. O silenciamento e o saber	119
3.3.2. Epistemicídio, Máscaras Brancas e a Zona do Não-Ser	126
3.4. Processos de interdição, disciplina e performance racial	127
3.4.1. “Ui! Quero falar de mim. Tipo... vem, né?”: Das intervenções sancionadas pelo dispositivo de racialidade	130
3.5. Processos de Violência e trauma;	139
3.5.1. Genivaldo e o trauma do tronco: pedagogia da violência e domesticação dos corpos	139
3.5.2. Racismo cotidiano, subjetivação e violência: entre negação e resistência	143
6. Considerações Finais (Manifesto final)	144
REFERÊNCIAS	146

Lista de imagens

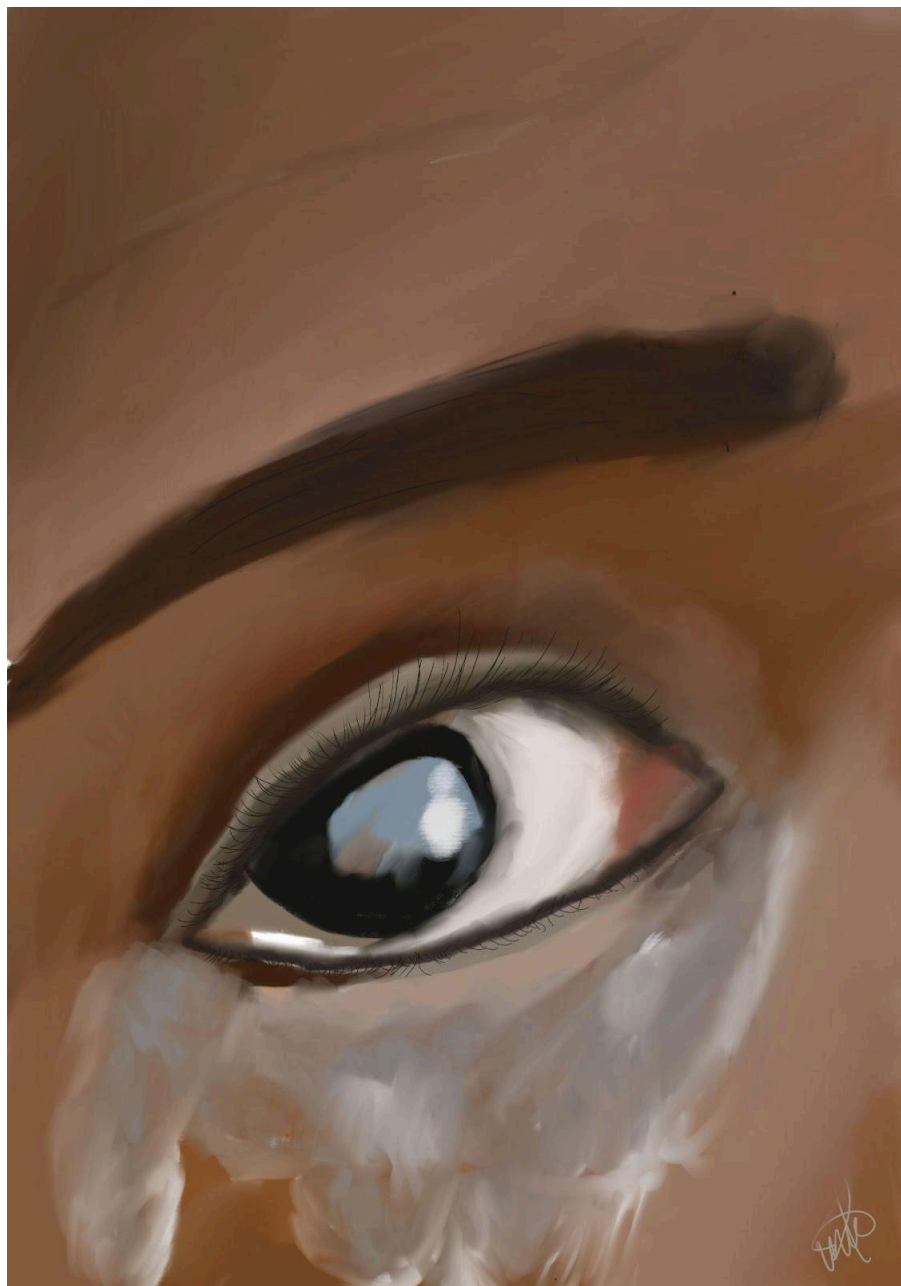
Imagem 1	-----	14
Imagem 2	-----	28
Imagem 3	-----	44
Imagem 4	-----	49
Imagem 5	-----	52
Imagem 6	-----	55
Imagem 7	-----	58
Imagem 8	-----	70
Imagem 9	-----	70
Imagem 10	-----	75
Imagem 11	-----	78
Imagem 12	-----	99
Imagem 13	-----	130
Imagem 14	-----	132

Ao humano-branco-homem, heterocisnormativo e cristão
que nos **escravializou** nos tornando frios **cadáveres**,
dedico como raivosa lembrança,
estas **memórias póstumas**.

Wheber Mendes

1. Insubmissas memórias de um pesquisador negro: por uma negra-política-artesania de pesquisa à trama aberta

Imagem 1: olhos d'água¹



Fonte: arquivo pessoal

¹ O quadro foi pintado por mim, Wheber, durante um dos períodos mais difíceis do mestrado, quando passei a questionar profundamente o meu lugar como pesquisador negro na universidade. A obra nasce de um momento de insurgência íntima, atravessado por um episódio de violência epistêmica que marcou meu trajeto acadêmico e desestabilizou minhas certezas. Ao reler *Olhos d'Água*, fui tomado por uma saudade intensa da minha mãe, da minha família e da minha comunidade — presenças que sempre sustentaram a minha caminhada, mas que naquele momento pareciam distantes diante das exigências e fraturas da academia. Ao me encontrar em uma esfera entre me reconhecer nos costumes da minha comunidade e o elitismo acadêmico. Assim, enuncio este quadro como um gesto de busca por respiro e recomposição em um espaço historicamente não feito para nós, pessoas negras, e no qual seguimos inventando modos de existir, criar e resistir.

1.1. O rasgar da carne, encruzilhadas de mim

Gostaria de abrir este trabalho rasgando minha carne, mesmo estando muito rígida. Os olhos da imagem apresentada anteriormente são meus. Olhar nos olhos nos possibilita observar memórias que escapam às narrativas da fala. São como pequenos arquivos vivos, guardando rastros de tudo aquilo que vimos, sentimos e suportamos quando ainda não tínhamos palavras suficientes para traduzir o mundo. Neles, moram as cicatrizes mais sutis: o susto da primeira violência, o brilho da primeira alegria, a dúvida que a vida impôs cedo demais. É nos olhos que o passado se esconde quando ainda não sabemos o que fazer com ele.

O olhar é o lugar onde o corpo fala antes de qualquer explicação: denuncia cansaços antigos, anuncia afetos, revela pertencimentos e expõe, mesmo sem intenção, aquilo que carregamos como herança. Quando penso na minha própria história, percebo que meus olhos sempre falaram antes de mim. Eles brilhavam muito nas minhas primeiras experiências com o mundo, antes de sentir o rasgar da minha pele os olhos abertos.

Te convido, caro/a/e leitor/a/e, a olhar no meu olho antes de xeretar as páginas deste texto. Te convido a permear as feridas que sangram na minha pele, ao rasgar da carne e das minhas lembranças. Olhe no meu olho e escute o negrinho falar:

Meu nome é Wheber. Tenho 22 anos e, neste exato momento, sou mestrando em Educação na Universidade Federal de Sergipe. Sou um homem negro não-retinto, bissexual, ribeirinho, macumbeiro e pobre. Dizer isso assim, logo de saída, é afirmar que meu corpo carrega feridas coloniais (Grada Kilomba, 2019) que antecedem qualquer linha acadêmica que eu venha a escrever. Assim, segundo Haraway (2001) localizo meus saberes encarnando esta pesquisa nessa encruzilhada. Eu não cheguei à universidade porque o destino se ajeitou ao meu favor; cheguei apesar dele, apesar da escola que eu não me identificava, apesar da violência que moldou meus passos, apesar das vezes em que tentaram me convencer de que eu era “o menino que nasceu sem cor”. Estar aqui não é fácil — mas vejo como uma ação necessária, tanto singularmente, como coletivamente.

Antes de ser pesquisador, eu fui esse menino criado às margens do Opará por quatro mulheres — minha mãe, minha tia, minhas duas avós, bordadeiras, costureiras, operárias — enquanto meu avô pescava e esculpia madeira. O Rio Opará² era minha casa, meu primeiro laboratório, minha primeira escola. Aprendi a pedagogia do respeito às suas margens, a como ser rio. Existiu o ato de afeto e ensino também através da cozinha, do bordado, da pesca, da lama, da terra mistura às densas linhas da gramatura papel do papel, ao qual com as mãos de minha mãe fiz meus primeiros garatujos. Tateei o mundo com mãos “reionas”³ e aprendi a fazer tudo em um ritmo artesanal e cuidadoso, onde sempre era evidenciadas a minha cor e origem e talvez por isso sempre tenha estranhado a rigidez das instituições, como se elas não tivessem sido feitas para mim, nem para os meus.

A minha adolescência foi um período de estilhaço eus. Aos 15, eu entrei em uma célula de um movimento negro e estive presentes nas ocupações das escolas públicas, sempre aprendi que se faz política com luta, não com a bunda no sofá. Lembro que eu e uma amiga negrafugimos de algumas tentativas de atropelamento de pastor local e de enfrentamentos com a polícia ao pautar o Fora Temer⁴ e o #Elenão. E foi nessa confusão toda que encontrei um professor, no Ensino Médio que me jogou Freud, depois Foucault, Lélia Gonzalez, Abdias e Sueli Carneiro e me ensinou que pensar também podia ser um ato negro revolucionário, pensando a minha própria negritude e o me tornar negro. Eu escrevi textos que nem sabia que sabia, debates que nem sabia que podia ter. Ali, pela primeira vez, senti que meu pensamento tinha força — mesmo quando o mundo insistia no contrário.

² O rio Opará, também conhecido como rio São Francisco, recebe esse nome em diversas línguas indígenas, especialmente entre povos de matriz kariiri e outras etnias do Nordeste, para quem o termo significa, em traduções possíveis, “rio-mar”, “rio de grande circulação”, “caminho das águas” ou “rio de encontro”. A nomeação indígena antecede a colonização e preserva uma compreensão cosmológica em que o rio não é apenas um curso d’água, mas um ente vivo, guardião de memórias, ancestralidades e deslocamentos. Opará marca, até hoje, modos de vida ribeirinhos, práticas religiosas de matriz africana e indígena, economias locais, narrativas de resistência e geografias negras que sobreviveram às tentativas de apagamento promovidas pela colonialidade. Na minha própria história, o Opará é mais que território: é fundamento existencial, espaço de criação, cuidado e socialização, rio que corre também dentro de mim, compondo as camadas da identidade ribeirinha que me forma.

³ O termo “reião” é uma expressão popular nordestina, especialmente presente em comunidades ribeirinhas e sertanejas, utilizada para designar uma pessoa considerada forte, imponente, ativa ou de grande presença, seja física, moral ou simbólica. Pode também carregar nuances afetivas, admirativas ou humoradas, funcionando como um reconhecimento comunitário de alguém que “se garante”, que sustenta sua palavra ou que exerce certa liderança natural no território. Em algumas regiões, “reião” é associado a sujeitos que carregam grande responsabilidade familiar ou social, quase como uma figura de referência. O uso do termo, portanto, revela camadas culturais de pertencimento, códigos locais de respeito e modos de nomear que se distanciam da lógica formal da linguagem, mas afirmam identidades e relações cotidianas marcadas pela força, pela dignidade e pela astúcia social.

⁴ A expressão “Fora Temer” tornou-se palavra de ordem após o golpe sofrido pela presidenta Dilma Rousseff, em 2016, quando diversos movimentos sociais e setores da população se articulam para considerar o governo de Michel Temer ilegítimo. O grito simbolizou resistência política, denúncia de retrocessos sociais e contestação ao que muitos interpretaram como uma ruptura democrática.

A graduação em História veio como escolha e ferida. Eu odiava a escola, odiava a história que me contavam, odiava não me ver ali. Entrei para existir. E existi de todos os jeitos possíveis: PIBID, PIBIC, Residência, estágio no TJAL, pesquisa, militância, crise de ansiedade, pandemia, perdas, encontros e uma certeza que sempre voltava — nada na minha trajetória é linear. Nada em mim vive numa única origem.

E aqui estou: neste mestrado, pesquisador negro num espaço que não é neutro, que me atravessa com as inúmeras violências que (não) suporto, que tenta me reduzir, que me exige provar o que os outros recebem como garantido. Pesquisando justamente estas interfaces entre o Dispositivo de Racialidade, conceito cunhado por Sueli Carneiro, uma militante negra que marca minha vida ao meu encontro com um vídeo seu falando sobre negritude e o não ser, quando bisbilhotava as sugestões do *youtube*, pessoa a qual sempre tive muito afeto, por influenciar meu pensamento e me radicalizar como negro.

Muitas vezes fui ferido ao ponto de desacreditar da minha própria existência intelectual. Em momentos de dor, pinteí — como naquele quadro que nasceu de saudade da minha mãe, do meu povo, da minha comunidade, enquanto eu tentava entender se a academia algum dia seria lugar para nós, pessoas negras. Talvez pintar tenha sido meu modo de respirar quando o ambiente me sufocava. Eu sou, ao mesmo tempo, o menino que nasceu sem cor e o homem que respondeu quando o mundo gritou “NEGRO!”. Sou também o filho da pedagogia das minhas tias, o neto das mulheres que costuraram minha existência, o jovem que “foi doutrinado com mamadeira de piroca”⁵ que aprendeu Marx comunista e bebeu cachaça dada por Exu na encruza. encruzilhar lugares tem sido meu cotidiano. Na academia, sou o pesquisador negro que precisa provar três vezes a legitimidade de cada frase, como se minha presença fosse exceção e meu pensamento um acidente. Na comunidade, às vezes me olham como alguém que está indo longe demais, como se estudar demais fosse uma forma de abandono. E no meio disso tudo tem a minha história: menino ribeirinho, filho de terreiro, atravessado por pobreza, fé, afeto e silêncio. Nada disso combina com a imagem eurocêntrica do intelectual isolado em seu gabinete — e, ainda assim, é exatamente daí que nasce minha capacidade de pensar o mundo.

⁵ A expressão “foi doutrinado com mamadeira de piroca” faz referência a uma das *fake news* espalhadas por Jair Messias Bolsonaro difundidas durante a eleição presidencial brasileira de 2018, quando setores da extrema direita propagaram falsamente que escolas ligadas à esquerda distribuiriam uma suposta “mamadeira erótica” para “sexualizar crianças” e “destruir valores familiares”. A narrativa, completamente falsa, tornou-se símbolo da desinformação política contemporânea e de como discursos moralistas e anticientíficos são instrumentalizados para produzir pânico moral, manipular afetos e deslegitimar pautas progressistas — especialmente as relacionadas a gênero, sexualidade e educação. Assim, o uso irônico da expressão no cotidiano passou a funcionar como crítica à crença acrítica em boatos, ao impacto das campanhas de desinformação e à forma como setores conservadores mobilizam fantasias grotescas para justificar ataques à escola pública, aos professores e às políticas educacionais baseadas em direitos humanos.

Eu me torno intelectual não apesar de quem sou, mas por causa de quem sou. Minha travessia pela violência epistêmica, minha inquietação com os espaços que não me querem, meu desejo de compreender os mecanismos que produzem a morte do meu corpo, os meus amigos que perdi por bala perdida, as humilhações cotidianas e as violências gratuitas, como a de Francisco, como uma morte das que mais me chocou, a de Genivaldo, que foi assassinado pela polícia aqui em Sergipe de forma brutal— tudo isso me faz insistir. Ser intelectual, para mim, não é se afastar da realidade, mas olhar para ela com uma radicalidade que só quem já foi empurrado para fora da história consegue ter. É transformar cada ferida em análise, cada ausência em criação, cada humilhação em método. Aprendi que isso seria possível com Nátaly Neri, ao compartilhar em seu canal no Youtube sua trajetória como mulher negra e cientistas, assistia na televisão da sala.

Por isso, afirmo: eu sou intelectual. Um intelectual negro, jovem, pobre, bissexual, ribeirinho, macumbeiro, que escreve porque precisa e pesquisa porque não aceita o mundo tal como está. Eu ocupo esse lugar não pedindo licença para a branquitude, mas entendendo que a minha existência já é uma forma de insurgência, em uma dos países mais mortais para negros. E se existir aqui ainda dói — é justamente essa dor que me empurra para transformar, para pensar junto, para criar outras possibilidades de futuro. Porque, no fim, meu dilema não é se posso ou não ser intelectual. Meu dilema é contribuir para transformar esse lugar, de dentro, para que mais corpos como o meu também possam caber nele e se articulem aos demais para derrubar/hackear/ruir esse mundo com nossa abolição.

1.2. Jamais fomos humanos

Porque Isabel não me libertou de nada, me ressegregou:
da senzala à quebrada; da chibatada à chacina nossa de cada dia.
500 anos de Brasil e o Brasil assim nada mudou, cantou Racionais,
quem se enganou, mudou sim, a estatística aumentou.
São 500 sumidos, são 500 forjados, são 500 a menos, 500 suicidados.
São 500 pedaços de mim e eu me sinto mutilado.
São 500 pedaços que não serão reparados,
São 500 mães que não terão o direito de seus filhos terem abraçados ou enterrados,
São 500 corpos que não serão encontrados.
Mais um corpo no chão e já não há mãe

pra chorar, mais um desaparecido e já não há quem procurar.

É, mais um esquecido jaz, um corpo jogado no mar.

Salgado de lágrimas, nossas histórias que ninguém vai contar.

Ninguém ia, até eu chegar.

O meu lugar não é o silêncio, e não me peça calma pois isso me irrita – Kuma França

1.3. Do Lugar da Carne

Após olhar em meus olhos, seguimos falando fazendo coro a Sueli Carneiro, quando falamos aqui no “lugar de escrava” (2005, p. 20). Pensamos com a escrita dessa dissertação a criação de um lugar em que reificamos a nossa posição subserviente, a de escravizado. O cativo da escravização⁶ colonial ainda se faz presente nessa sociedade que se estrutura a partir de um ideal antinegro que se estabelece além das estruturas sociais. Nesse texto desta composição, não apenas me posiciono como sujeito que escreve, mas também delimito os problemas centrais a serem enfrentados ao longo do trabalho: a permanência da escravidão como estrutura, a fabricação da subalternidade negra, e os modos como esses dispositivos continuam operando nas formas de saber, nas instituições, na produção da verdade e subjetividade. É a partir desse lugar que se desdobram os caminhos teóricos, epistemológicos e políticos que orientam o nosso texto.

De forma análoga à cena colonial, em que nós, negros escravizados éramos vistos como mercadorias a serem permutados, vendidos, empilhados, despossuídos e descartados, cotidianamente, essa plantação se reatualiza de maneira inconsciente (Grada Kilomba⁷, 2019) em negros/as/es. Essa reatualização colonialista é agenciada por práticas performáticas e regimes disciplinares que educam corpos negros, em um constante regime de “expropriação e

⁶ O uso do termo "escravização" é político. Nessa pesquisa, utilizamos esse vocábulo para enfatizar o processo histórico e violento que nos subjugou à condição de escravas. Essa escolha desnaturaliza a ideia de "escravidão" como algo dado, como um universal linear parte constituinte da História, destacando a ação deliberada dos agentes envolvidos. O foco recai sobre as estruturas de poder que perpetuaram essa prática. É um termo que resgata a dimensão crítica da forma como a historiografia tradicional naturaliza os processos do racismo antinegro.

⁷ Opta-se aqui pelo uso do formato de citação autor-data conforme as normas da ABNT (Nome Sobrenome, ano) como um gesto político que reconhece e reinscreve os nomes de autoria negra. Durante o regime escravocrata, a negação do nome foi uma prática sistemática de dominação — o apagamento dos nomes africanos e a imposição de nomes cristãos e patronímicos coloniais representaram a tentativa de romper laços de memória, origem e ancestralidade dos sujeitos escravizados. Assim, afirmar o nome completo nas citações é também um modo de restaurar a dignidade do sujeito negro, reinscrever sua autoria no campo do saber e confrontar o silenciamento histórico imposto pela colonialidade.

destruição da negritude como condição de emergência da vida social e do comum” (Jota Mombaça, 2020), o que chamamos nessa pesquisa de *escravialidade*⁸.

O *Slam* de Kuma França pensa essas atualizações coloniais de maneira evidente. A senzala se transformou em favela, o tronco virou beco, e o chicote deu lugar ao gatilho. Nosso sangue não derramado ainda ensina o mesmo percurso. A processualidade de desposseção absoluta, marcada por um conjunto de violências gratuitas e negação da ontologia da negritude, nos insere em uma condição de "morte social" (Orlando Petterson, 2008).

Pensar nessa condição é observar a negritude como um espaço vazio, por isso a desposseção, uma existência sem análogo, em que a vida negra é reiteradamente desvalorizada e reduzida a um estado de morte contínua. Toda essa construção do/a/u negro/a/e como não-humano/a/e é histórica. Essa premissa propiciou a colonização das Américas (Maria Soares, 2022) e as invasões em África, sendo essencial para o desenvolvimento do branco-homem-como-Humano (Sara Wynter, 2021) e, dessa maneira da modernidade capitalista (Frantz Fanon, 2020).

Dessa forma, pensar a produção de subjetividade de negros/as/es é tomar como referência que esta é construída para uma negação constante da sua negritude sendo o “índice absoluto de outidade” (Calvin Warren, 2020). Essas condições de subjetivação, nos lança a produção de um inconsciente da racialidade, cujo ódio a pessoa negra é uma forma figurativa que recalca o ódio ao não-ser humano (João Vargas, 2020), sendo este o princípio organizador dos dispositivos de produção de subjetividades modernas.

“O ‘humano’ é um repositório de técnicas e tecnologias violentas que se cristalizaram ao longo do tempo” (Calvin Warren, 2020) e este ‘humano’ é aquele que constitui homogêneo do dispositivo de racialidade, ou seja, aquele que se afirma enquanto normal, o que não possui racialidade (Sueli Carneiro, 2023). A construção do outro como racializado e não ser-humano (Sueli Carneiro, 2023) é o cerne da proposição social que inscreve o negro numa posição de “antítese do sujeito humano” (Allan Pereira, 2023, p. 42).

A negritude existe para não existir (Calvin Warren, 2020). É anacrônica, contraproducente e impensável (Jared Sexton, 2011, online). O negro é construído a partir dos referenciais projetivos de controle dos caracteres que não são inscritos nos desejos do branco, ou seja, aqueles que se afastam da humanidade (Grada Kilomba, 2019; Frantz Fanon, 2020).

⁸ Esse termo deriva da discussão coletiva de luta política negra. Ele é conceituado nessa pesquisa como uma forma de registro político, como uma invenção que dê corpo ao debate público de legado da escravização e colonialidade que arrebata corpos negros.

Há construção de uma psique esvaziada de si própria através desse processo educacional. É um conjunto complexo que está no cerne do projeto de humanidade. Pensamos, dessa maneira, um mundo antinegro, uma forma de pensar as relações raça-saber-poder que se afasta das construções clássicas de alterações de legislações, ou modificações institucionais “a antinegitude opera primordialmente, apesar de não exclusivamente, por meios implícitos inconscientes” (João Vargas, 2020, p. 21).

Hortense Spillers (2021) utiliza a metáfora da "carne" para inferir como a escravidão racializada tornou corpos negros, objetos fundíveis e acumuláveis. Ela distingue a "carne" do "corpo" (body) para enfatizar o estado de vulnerabilidade imposto pela desumanização. A carne, nesse contexto, simboliza a destruição dos marcadores de identidade cultural e social dos sujeitos negros, criando uma condição de "nudez" em que a humanidade é negada.

A sustentação da ideia de Brasil depende desse estado de morte social. São corpos matáveis, carnes; não enlutáveis pois não possuem humanidade. Não há morte para o que já estava morto. É nesse lugar o qual esse eu hegemônico nos cria, em uma outridade. Falo do lugar do outro. Nos becos, favelas, maternidades, quilombos, cabarés, manicômios, caveirões, cemitérios; do lugar de objeto, manipulável, estudável, fragmentável, empilhável. Peço licença para resgatar alguns acontecimentos do esquecimento:

Moïse Kabagambe, um imigrante congolês de 24 anos, foi brutalmente assassinado em um quiosque no Rio de Janeiro em janeiro de 2022. Espancado até a morte após cobrar um pagamento atrasado, seu corpo se tornou símbolo do desprezo pela vida negra, sobretudo de imigrantes africanos em território brasileiro. Poucos meses depois, em 25 de maio de 2022, Genivaldo de Jesus Santos, um homem negro com diagnóstico de esquizofrenia, foi torturado e morto por agentes da Polícia Rodoviária Federal (PRF) em Umbaúba, Sergipe. Trancado no porta-malas de uma viatura com gás lacrimogêneo sendo lançado em seu interior, Genivaldo teve sua vida ceifada diante das câmeras, sem direito à dignidade. Anos antes, em 14 de março de 2018, Marielle Franco, vereadora do Rio de Janeiro, socióloga e ativista pelos direitos humanos, foi executada junto com seu motorista, Anderson Gomes. Marielle foi assassinada como parte de uma estratégia para silenciar sua atuação política e obstruir investigações sobre esquemas criminosos ligados ao narcotráfico e às milícias cariocas.

Esses nomes, essas histórias, não são exceções — são expressões de uma estrutura. Segundo o Atlas da Violência 2023, 77,1% das vítimas de homicídio no Brasil são negras. Isso significa que, a cada hora, mais de quatro pessoas negras são assassinadas no país. Mas esses números não são apenas estatísticas: são vidas interrompidas, histórias ceifadas, lutos

que não acabam. São o retrato de uma nação fundada sobre o sangue e a negação da humanidade negra.

Em meio a esse cenário, a educação, que poderia ser uma ferramenta de transformação, permanece cativa. A Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira nas escolas, segue sendo, em muitas instituições, apenas um texto ignorado. Ela é uma promessa não cumprida, um silêncio institucionalizado. Enquanto isso, o saber negro continua sendo tratado como ameaça. Prova disso é o caso de Sueli Santana, educadora atacada ao ensinar sobre cultura afro-brasileira. Sua agressão não foi um ato isolado, mas um reflexo de como a presença negra pensante, crítica e autônoma ainda é percebida como subversiva. A violência não está apenas nos corpos tombados, mas também nas tentativas de calar nossas vozes, interditar nossas memórias e impedir o florescimento de outras narrativas..

O fio que interliga todas essas experiências se chama raça (María Díaz-Benítez, 2022). Longe de ser uma categoria biológica, é uma construção social e política que molda as relações humanas ao longo da história. No contexto da modernidade, a raça negra foi sistematicamente desumanizada e inferiorizada, sendo posicionada como o "outro", o "não-ser" em relação ao branco. Essa construção racial serviu como pilar fundamental para legitimar a dominação colonial, a escravidão e, posteriormente, as diversas formas de dominação que persistem até os dias atuais. A modernidade funciona como uma máquina de morte que precisa do sangue negro para operar. A cada assassinato, como o de Paola Amaral, e a cada morte silenciosa, como a das crianças negras vítimas do genocídio diário, o mundo reafirma que jamais fomos humanos.

Podemos ver que mesmo diante de mudanças, ou tentativas corretivas, o problema da raça é o pilar que constrói nossa sociedade, não de forma estrutural, ou seja dada por um conjunto de instituições, propensões morais e leis, mas de forma estruturante; com um conjunto de dispositivos que produzem e reatualizam a racialidade como forma de construção tácita e silenciosa que adquire novas formas educacionais.

E o que resta diante dessa realidade? Não há solução dentro do sistema porque o sistema depende da violência contra o negro. Não é possível reformar um mundo que só existe porque desumaniza. *Há um processo educacional que equaciona a forma como negres são posicionados nas relações de poder contemporâneas, como esses processos nos atravessam e produzem subjetividade?* Como afirma Wilderson, o negro é o "abjeto absoluto". Jamais fomos humanos, e talvez a humanidade nunca tenha sido algo digno de busca.

Sim, temos um defeito, um defeito de cor, assim como Kehinde (Ana Maria Gonçalves, 2006). A cor da minha pele me torna insuficiente, fracassada, morta. Nunca seremos tão bons porque somos negros/as/es. Por mais que muitos nos neguem, essa é nossa maior limitação. E essa é uma construção histórica-subjetiva que buscamos reconstruir nesse trabalho⁹.

Talvez este lugar de autor não seja o mais esperado para mim, nem para nós, contanto que eu troque o que eu falo por palavras de homem barbudo, que se diz “intelectual”, que usa seus terninhos, que tem a cara da produção científica: branca. Foi o que ficou evidente para mim, um corpo, ora carne, xeretando o espaço colonial acadêmico. Durante minha banca de qualificação desta pesquisa escutei: “você não cansa de sofrer?”, “por que você não morre?”, “você está doente, desista disso”, “vai ler os branquinhos, sim!”. Estas frases figuram a forma de continuidade da lógica violenta de retalhação da política de pesquisa adotada neste trabalho, onde eu, um autor negro, não posso escrever sobre mim, nem sobre nós negres.

Cheguei à teoria porque estava sofrendo, a dor dentro de mim era tão intensa que eu não poderia continuar a viver. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender, querendo entender o que estava acontecendo ao meu redor. Acima de tudo, cheguei à teoria porque queria fazer a dor ir embora. Eu vi, na teoria, um local para a cura (bell hooks, 2017, p.59).

Assim como bell hooks¹⁰ cheguei à academia porque estava profundamente machucado e reivindico nela um lugar de cura, uma cura coletiva. Eu já me anulei, me vi sujo na maioria dos espaços que ocupei. Já me escondi atrás de objetividades, me perdi em meio a palavras que nunca compreendi, mas senti-las como açoites em meu corpo. É desse lugar que meu corpo fala, grita. Não me via em outro lugar a não ser dando coro a nossa revolta. Sinto o corpo-carne retalhado assim como na cena colonial, faço dessa viagem na máquina do tempo do meu corpo, lugar de escrita política da nossa pesquisa.

Que o meu corpo-carne se manifeste. Um corpo negro, nosso manifesto. Não queremos nos redimir do que nos disseram ser um defeito. Não queremos também provar que somos bons, queremos fazer política, uma outra política. Uma escrita que se faz política. Uma política de escrita de uma guerra sem fim. Uma guerra que se banha no Atlântico, em suas quentes águas que já foram coloridas de sangue vermelho de escravizados. O mesmo atlântico que durante anos quiseram esquecer. A mesma dor que durante anos quiseram paliar. A dor que até nós mesmos queremos esquecer um dia. Descendemos de escravizados. A ferida

9

¹⁰ bell hooks estilizou seu nome em letras minúsculas para desviar o foco de si mesma e enfatizar suas ideias, não sua figura. A escolha homenageia sua bisavó, Bell Blair Hooks, ao mesmo tempo que rejeita hierarquias e normas tradicionais. Essa decisão reflete seu compromisso com a igualdade e a luta contra os sistemas de opressão. Para hooks, a mensagem sempre foi mais importante que o ego.

colonial sangra, continua aberta (Grada Kilomba, 2019). Buscamos, dessa maneira outrar olhares aos processos que implicam a construção de subjetividade de sujeitas/os/es negras/os/es no Brasil.

Então, o que resta de nós com essa ferida aberta? Esta dissertação é uma tentativa de dar lugar a esses questionamentos a partir de cosmopolíticas de escrita, não a partir de um lugar acadêmico convencional, duro, mas a partir das conversas diárias, onde corpos- carne, afetos e memórias se encontram, enlaçam, enfeitiçam e se transformam em um(s) cotidiano(s).

Buscamos com esse trabalho uma política contra-producente. Escancarar o *status quo*, arrombar, dedar, destruir, queimar, artistar. Uma onda negra. Com política contra-producente, buscamos realizar essa aposta de guerra. Andando com Sueli Carneiro (2023), nesse sentido, esta pesquisa “seria uma reflexão de integração entre a ação teórica e ação prática de tipo militante sobre a questão racial no Brasil.” (p.15) Ela é fruto de uma costura experimental de conceitos, memórias, escrevivências, foto-performances, cartas e conversas, que ganham materialidade em uma ciência decolonial arruaçada. Gaguejar os efeitos e processos educacionais do Dispositivo de Racialidade.

Este trabalho é gestado das encruzilhadas entre o vivido e o pensado, com o corpo. Não se trata de uma recusa à cientificidade, mas de uma reconfiguração do que se entende por produção científica. Aqui, opta-se por uma ciência negra, encarnada, situada, que reconhece os lugares de fala e as memórias corporais como dispositivos legítimos de elaboração teórica. É preciso pensar com a vivência e com os atravessamentos que a carne carrega, sobretudo quando essa carne é negra, marcada por uma história coletiva de dor, deslocamento e reinvenção. Portanto, esta pesquisa não separa razão e emoção, nem teoria e experiência: ela é escrita com o corpo inteiro, com as mãos suadas, com as cicatrizes da trajetória e com as palavras que resistem ao silenciamento epistêmico. Trata-se de uma ciência comprometida com a vida e com a ancestralidade, que entende que os dados também sangram e que as metodologias podem dançar ao som dos tambores de quem veio antes.

A presente dissertação está estruturada em três composições que se entrelaçam como tramas de um macramê, evocando uma escrita artesanal, situada e insurgente. Cada composição expressa uma dimensão distinta – teórica, metodológica e experiencial – dos modos como o dispositivo de racialidade opera na formação de subjetividades negras no Brasil, especialmente por meio dos processos educativos marcados pelo epistemicídio, pela violência e pela resistência.

Na Composição 1, intitulada *Memórias póstumas de mais uma pesquisa de raça desqualificada*, lançamos um olhar crítico sobre a deslegitimação histórica das pesquisas negras nos espaços acadêmicos. Essa seção inicial propõe uma virada epistêmica e metodológica a partir da noção de uma política negra de pesquisa, comprometida com o corpo, com a memória e com a escrevivência. A partir de uma posição radicalmente encarnada – o *Lugar da Carne* –, o texto se posiciona contra as normas disciplinadoras da cientificidade hegemônica e apresenta seus objetivos a partir de um gesto de escrita que se faz com o corpo inteiro. Ao afirmar que "jamais fomos humanos", evoca-se o afropessimismo como chave crítica para pensar a desumanização constitutiva da negritude. A metodologia adotada se ancora numa *artesanía* de pesquisa, fazendo do cotidiano e da escuta uma forma de produção de conhecimento viva e afetada e corporificada pelas mãos que escrevem, denunciam a realidade vivida por meio das suas fabulações e escrevivências.

A Composição 2, *Dispositivo de Racialidade, Contrato Racial e Biopoder*, constitui a base teórica do trabalho. Nela, propomos um diálogo entre autores como Michel Foucault, Sueli Carneiro e Charles Mills, a fim de construir uma compreensão crítica do racismo como tecnologia de poder, saber e subjetivação. A ideia de que o conceito é "uma canoinha de papel" indica a sua fragilidade e mobilidade: conceitos não são verdades absolutas, mas ferramentas que ganham sentido na travessia. Ao revisitar as "dobras" do pensamento foucaultiano e atravessá-las com a leitura negra e feminista de Sueli Carneiro, abre-se espaço para descolonizar o conceito de dispositivo. O contrato racial, conforme formulado por Mills (2023), é apresentado como fundante do pacto de branquitude que sustenta o biopoder no Brasil. Além disso, discute-se a centralidade da raça como princípio organizador da sociedade colonial brasileira e a forma como os dispositivos de racialidade e de sexualidade se articulam para fabricar o corpo negro como anormalidade. Por fim, esta composição reflete sobre as políticas de embranquecimento e apagamento como parte de um projeto nacional que visa à domesticação da diferença racial.

Na Composição 3, intitulada *Processos educativos do dispositivo de racialidade em corpos negros*, investigamos os processos educativos do dispositivo de racialidade oactuado por pessoas brancas na experiência de corpos enegrecidos. O epistemicídio e o silenciamento são analisados a partir da escrevivência de Francisco – um homem negro, não identificado, cuja história encarna as dores da interdição do saber, da marginalização e da negação de existência plena nos espaços educativos. Através de sua narrativa, observamos como a universidade e outras instituições operam apagamentos sistemáticos dos saberes negros e interditam sua legitimidade.

Em seguida, abordamos os processos de interdição, disciplina e performance racial a partir da trajetória de Nátaly, cuja presença enquanto mulher negra é constantemente regulada por normas de conduta, estética e expressão autorizadas pelo dispositivo de racialidade. Sua história revela como a permissão para "falar de si" é mediada por dispositivos que condicionam e limitam o modo de ser, estar e existir nos espaços, sempre atravessada por expectativas racializadas e sanções veladas.

A composição também se debruça sobre os efeitos do trauma e da violência cotidiana na constituição subjetiva dos corpos negros, por meio da escrevivência de Genivaldo de Jesus Santos, brutalmente assassinado por agentes do Estado brasileiro. Sua morte, ocorrida dentro de uma viatura policial transformada em câmara de gás, é lida aqui como expressão extrema da pedagogia da violência racial, da necropolítica e da domesticação dos corpos negros através do terror. Com Genivaldo, refletimos sobre como o trauma do tronco permanece como uma herança corporal e pedagógica que atravessa gerações negras.

Ao longo dessas três composições, esta dissertação se constitui como um gesto político e encarnado de pesquisa, que recusa a neutralidade epistêmica e aposta em uma ciência negra, situada e artesanal. Por meio da crítica teórica, da artesanaria metodológica e da experiência vivida, buscamos compreender como o dispositivo de racialidade opera na formação de subjetividades negras no Brasil.

Francisco, Nátaly e Genivaldo não são apenas personagens narrativos, muito menos as vivências levantadas são individuais, ou que estas não abraçam outros negres, mas potências epistemológicas que corporificam diferentes dimensões da violência racial. Francisco nos ensina sobre o epistemicídio e o silenciamento das vozes negras que tentam existir dentro e fora da escola. Nátaly explicita os mecanismos de interdição e disciplina que moldam a performance aceitável de uma mulher negra nos espaços institucionais. Genivaldo, por fim, revela o extremo da pedagogia do terror racial, em que o corpo negro é disciplinado pela violência, pela dor e pela morte.

Essas escrevivências operam como arquivos vivos de denúncia e resistência. Elas não apenas ilustram os efeitos do racismo, mas também constroem novas formas de dizer e existir, inscrevendo-se como atos de pesquisa, de memória e de política. Ao narrá-las, nos narramos. Ao escutá-las, constituímos um método. Ao escrevê-las, fazemos do texto um campo de batalha e também de cuidado. Assim, esta dissertação não se limita a compreender o mundo – ela deseja também criá-lo, traçando uma rota onde escrever é resistir, lembrar é insurgir, e pesquisar é, antes de tudo, um gesto de (re)existência.

Kuma França tem razão: o nosso lugar não é o silêncio. E nunca nos peçam calma, pois nossa história exige gritos, exige revolução. Em cada morte, em cada lágrima, em cada pedaço de nossa carne dilacerada, há resistência. Eu não posso esconder a minha raiva para poupar a culpa de vocês (Audre Lorde, 2000). Não nos calaremos. Nunca mais. Vamos agora aos objetivos desta pesquisa:

1.4. Objetivos

Objetivo geral

- Esquadrinhar os processos educacionais de corpos enegrecidos pelos Dispositivo de Racialidade brasileiro.

Objetivos específicos

- Historicizar os processos de construção do dispositivo de racialidade no Brasil.
- Outrar olhares aos processos que implicam a relação entre dispositivo de racialidade e outras tecnologias, como o contrato racial e dispositivo de sexualidade na construção de subjetividades negras.
- Pensar os efeitos e processos educacionais do Dispositivo de Racialidade em subjetividades negras.

1.5. Tramas da vida: tramando o texto como quem trama o macramê.

Imagem 2: Macramê, tramando redes



Fonte: Arquivo Pessoal

Nas margens do rio, que às vezes era mar, onde o sol dourava a sua negra pele, meu avô, trazia consigo um passado que se enredava nas malhas do tempo. Ele, nascido na Bahia, encontrou nas águas salgadas do Atlântico seu caminho; caminho que se entrelaça com as memórias de seus ancestrais sequestrados escravizados e de seus pais que abraçaram a liberdade ainda fresca.

Em um recanto de resistência, um quilombo. Meu avô desvendou os segredos das letras. Seu nome, desenhado com esforço, com carvão no terreiro vermelho, tornou-se uma mancha de barro na tessitura da vida. As palavras, escassas e essenciais, eram como bússolas em um mar de possibilidades de sobrevivência para além da sua terra, da sua família, do seu lar.

A angústia de deixar sua família aos 14 anos, abandonar seus 4 irmãos, sonhar todos os dias com Paulo Afonso e Salvador, deixar o conforto da sua comunidade, eram marcas que ele carregava em seu corpo. Eram memórias que escapavam da justa trama da sua vida. Escapavam manchadas; manchadas de barro vermelho-cor-de-sangue.

Entre sussurros discretos, comigo na calçada de sua casa, ele revelava fragmentos do passado. A escravização de seus avós era um capítulo que ele preferia deixar selado, mas em confidências, ele desfiava o tecido manchado de sangue, surrado, amarelado e delicado de suas recordações e arrebatava algumas de suas linhas. Suas palavras eram como fios soltos, formando uma trama única, que me saltavam os olhos ao escutar tamanha luta para estar naquele lugar.

Ao contar alguns dos poucos detalhes da sua curta infância, falava sobre os breves contatos que teve com a sua avó, narrava com olhos que oceanavam. Sobre os dedos ágeis de sua avó, a arte da costura era um poema silencioso, mas embalado de ritmo e movimento. Enquanto ela entrelaçava as redes para a pesca, seus gestos também criavam, com uma sutil mudança de material, uma cortina imensa. Eram fios retirados das redes já desgastadas que ganhavam nova vida, transformando-se em uma obra-prima que contava histórias não escritas.

Eram histórias contra uma História que arruinava seus corpos. Contra um passado doloroso e um presente de abandono da sua ancestralidade, desumanização e morte. Eram corpos mortos para uma História escrita em seu presente.

Cada ponto na cortina era uma trajetória, uma fuga, um caminho, raiva dos outros e de si, de resistência, uma vírgula de separação entre ela e o túmulo que deixara seus ancestrais naquela terra. Cantos que aliviaram suas dores da morte e conduzia o movimento das suas mãos e o embalo do seu corpo. As fibras, como memórias entrelaçadas, formavam uma tapeçaria que narrava, num silêncio povoado, as trajetórias de lutas e esperanças. Aquelas mãos, que outrora guiaram redes no rio/mar, agora mimetizadas por meu avô, eram arquitetas de um conhecimento profundo.

Meu avô, absorvia não apenas o saber prático das águas, mas também a sabedoria cifrada na cortina. Era um legado que se desdobrava como ondas, revelando mistérios em

cada dobra, a cada fio, a cada movimento de uma história trançada com linhas de que sobraram de um tecido manchado, uma rede furada que não vai mais ao rio-mar, ao contrário dele.

1.5.1. A artesanania metodológica

Lembro-me das histórias do meu avô, que falava sobre as redes de pesca que sua avó tecia. Ela pegava antigas malhas, tecidos desgastados e manchados, e os transformava em cortinas. Desfiava, desfazia, refazia, mesclava e, no fim, criava algo. O que nascia desse trabalho não era mais uma rede e tampouco um tecido surrado: era outra coisa. Algo recriado e carregado de significados.

Com essa memória, te convido, leitor, a acompanhar o processo artesanal que aqui chamarei de *artesanania metodológica*. Essa proposta de metodologia nasce do desgaste das ferramentas tradicionais de pesquisa, das imposições de uma ética branca e colonial em pensar a negritude. Surge, assim, a necessidade de desobedecer aos ritos de sistematização do conhecimento e construir uma forma enegrecida de saber que pense o impensável (Saidiya Hartman, 2020). Essa metodologia não se alinha às padronizações dominantes, as criações epistemológicas brancas-humanistas, mas emerge como um processo de criar e recriar, de trançar o velho e o novo em busca de algo que nos pertence e que resiste.

A pesquisa que escrevemos carrega duas finalidades principais: a criação-intervenção ética-estética-política e a denúncia. Há uma ousadia necessária nesse percurso — a coragem de desafiar as estruturas que moldam a produção acadêmica e a teatralidade do cientista moderno, que se engana ao esconder um resultado apenas para encontrá-lo “magicamente” depois de torturar seus objetos de estudo. Aqui, a performance científica é repensada como um ato de resistência, como uma maneira de ousar e de subverter.

Penso na possibilidade de retorcer os desgastes da ciência moderna, de trançar seu modelo de produção em série para tecer conhecimentos artesanalmente, criando, a cada vez, algo único e irrepetível. Uma metodologia com ranhuras, linhas tortas e espaços assimétricos, que abraça as irregularidades do processo. O que propomos é politizar a escrita e o feito, questionando os impactos e os diálogos dos resultados. E, principalmente, permitir que essa metodologia abra espaço para o que não pôde ser dito aqui, para que ela inspire outros textos que completem ou até mesmo contradigam este.

Esse convite metodológico é, como sugere Foucault (1989), um gesto paciente e meticuloso: um ato de genealogia. É o trabalho de resgatar e trançar fios que estavam esquecidos ou fora da zona de preferência — como as malhas encardidas e surradas — e dar-lhes nova expressão. É acompanhar o nascimento do que estava oculto e oferecer-lhe voz

em meio ao emaranhado de forças que constituem essa pesquisa. É a arte de criar, mesmo a partir do que parece perdido.

Localizamos esta pesquisa epistemologicamente, a partir de pressupostos decoloniais, aos quais utilizamos como base as desobediências epistêmicas (Mignolo, 2010) e poéticas (Kilomba, 2019), como base política de construção teórico-metodológicas não obedientes à colonialidade do saber. Entendemos, assim como eles e Carneiro (2023), Haraway (2009), Evaristo (2019), Akotirene (2019), Gonzalez (2020), Grosfoguel (2019) e tantos outros/as/es que se propõem a um exercício crítico da colonialidade, sejam eles/as/us decoloniais, contracoloniais ou pós-coloniais que há efeitos violentos da imposição do saber colonial do homem branco, cisgênero, europeu, de elite e cristão na construção de saberes e subjetividades outras. Como aponta Sueli Carneiro (2023) e Ramón Grosfoguel (2019), tal hegemonia desse sujeito universal nos campos de saber, ocasiona um processo chamado de epistemicídio, isto é, a negação, invisibilização e destruição de modos de conhecer não alinhados aos paradigmas eurocentrados, brancorreferenciados, modernos e coloniais.

Para Dulci e Malheiros (2021, p. 176), as “epistemologias e metodologias nortecêntricas estão fundadas em uma lógica cartesiana, racializada, generificada e localizada”, dessa maneira, a pretensão de universalidade do saber opera por meio da exclusão e da hierarquização dos saberes. Com base nesse tensiamento, esta pesquisa aposta seu fazer no campo das abordagens decoloniais, entendendo a metodologia não como um conjunto neutro, isolado e técnico de procedimentos, mas como uma arteficialidade, ou seja, como um fazer cuidadoso, situado, ético e estético, que se constrói em diálogo com as demandas dos copesquisadores (Eduardo Miranda, 2020) atores do cotidiano. Consideramos que a pesquisa qualitativa humanista tem apresentado limitações no fazer pós-estrutural, pós-moderno (St. Pierre, 2018) e, dessa forma decolonial, uma vez que esta limita a abordagem a aqueles que vivem sobre a lógica do humanismo, a mesma utilizada para escravizar e reificar vidas de corpos negros, que são considerados ao avesso da humanidade pela branquitude (Sueli Carneiro, 2023). Apostamos em um desfazer da humanidade para analítica do enredamento cotidiano de corpos não-humanos, carnes.

Ao pensar uma arteficialidade metodológica como aposta e insubmissão ela emerge como uma aposta contraepistêmica justamente porque recusa a gramática humanista que, historicamente, produziu e sustentou a condição não-ontológica dos sujeitos negros (Calvin Warren, 2020). No regime de racialidade que organiza o mundo moderno/colonial, como apontam os teóricos radicais negros, o negro é posicionado na morte em vida, isto é, em um lugar condicional onde a ontologia é negada e a existência é constantemente reduzida a

função, objeto ou ameaça (Orlando Petterson, 2008). Nesse cenário, metodologias humanistas — fundadas na crença na universalidade do humano, na transparência da experiência e no acesso pleno à subjetividade — tornam-se incapazes de dar conta da complexidade da vida negra.

Elas operam por meio de uma gramática do sofrimento, que tenta traduzir a experiência negra em categorias empáticas, psicológicas ou sociológicas que, no limite, recolocam a pessoa negra como vítima analisável ou corpo vulnerável, mas nunca como sujeito pleno de mundo. O humanismo metodológico tenta compreender o trauma, a violência e o silenciamento, mas o faz sem deslocar o chão ontológico em que tais violências foram produzidas, a própria noção de humanidade. Em outras palavras, essas metodologias descrevem o dano, mas não rompem o regime que o fabrica.

É nesse intervalo que a artesanaria metodológica se apresenta como gesto político, estético e epistêmico. Diferente da metodologia de base humanista, que busca procedimentos fixos, protocolos e objetividade na tentativa de protocolar na gramática humana as experiências no mundo, a artesanaria opera por fabricação, por composições e por imagens que não pretendem representar a realidade, mas inventar modos de narrar aquilo que a ontologia ocidental não consegue hospedar, narrar histórias impossíveis (Saiydia Hartman, 2022). Se o negro é situado fora do campo do humano, a artesanaria metodológica assume esse fora como espaço de criação — não para romantizá-lo, mas para fazer pesquisa desde o abismo, desde o não-ser, desde aquilo que a teoria não captura.

Assim, a artesanaria metodológica não descreve: ela gesta. Não traduz: tece. Não explica a vida negra: a reinscreve, produzindo uma estética da memória e do cotidiano que escapa às categorias prontas da academia. Em vez de coletar dados, a artesanaria fabrica enredos; em vez de aplicar técnicas, produz textos e imagens como tecido da própria pesquisa. A dissertação, nesse registro, deixa de ser apenas produto final e se torna composição viva, montagem sensível de memórias, ruídos, cenas, gestos, fragmentos e silêncios.

Esse gesto artesanal tensiona a forma de fazer ciência porque desloca a pesquisa do campo da representação para o campo da criação política. A imagem não é ilustração, mas método. O texto não é relatório, mas enunciação. A memória não é dado, mas força. A artesanaria, assim, propõe uma epistemologia outra: uma pesquisa que arte-constrói mundos onde a vida negra pode aparecer não como ausência ou dano, mas como potência que resiste às tentativas de captura.

A artesanaria, quando assumida como metodologia de pesquisa, desloca de modo radical os fundamentos epistemológicos que sustentam a lógica humanista moderna das ciências.

Longe de constituir um simples método alternativo ou uma metáfora estética para a produção do conhecimento, a artesanania opera como um gesto político-epistêmico que *rackeia* as arquiteturas normativas da ciência ocidental, desestabilizando seus binarismos estruturantes — sujeito/objeto, teoria/prática, razão/afeto, método/experiência — e abrindo caminho para outras formas de conhecer, existir e narrar o mundo.

Enquanto a ciência branca se organiza a partir de um ideal de neutralidade, universalidade e distanciamento, a artesanania assume a implicação como condição constitutiva do conhecimento. O saber artesanal não se produz fora da experiência, mas *no* encontro, no manejo, no tato, no erro, na repetição e no tempo lento da feitura. Pesquisar artesanalmente é reconhecer que o conhecimento emerge do fazer situado, encarnado e relacional, no qual o pesquisador não observa um objeto externo, mas se transforma com aquilo que investiga. Nesse sentido, a artesanania abomina a separação entre sujeito e objeto, pois compreende que ambos se co-constituem no processo investigativo.

Como metodologia, a artesanania possui uma potência aglutinadora: ela não exclui outros métodos, mas os atravessa, os mistura e os reconfigura. Narrativas, etnografia, escrevivência, análise documental, memória, performance, oralidade, imagem, corpo e afeto podem coexistir sem hierarquias fixas. O rigor não está na obediência a protocolos fechados, mas na fidelidade ao processo, à escuta e às marcas deixadas pelo percurso. Trata-se de um rigor artesanal, atento às singularidades, às fissuras e aos desvios que a lógica metodológica tradicional tende a silenciar.

Ao *rackear* a lógica humanista das ciências, a artesanania expõe o caráter histórico, colonial e excludente dos regimes de verdade que definiram quem pode conhecer, o que conta como conhecimento e quais vidas são autorizadas a produzir saber. Contra a figura do sujeito universal, abstrato e desencarnado, a artesanania afirma epistemologias implicadas, parciais e situadas. Contra a objetificação do mundo, ela propõe relações éticas de cuidado, responsabilidade e co-pertencimento entre quem pesquisa e aquilo que é pesquisado.

Produzir conhecimento por meio da artesanania é, portanto, aceitar o risco da indisciplina, do inacabamento, imperfeição e da contaminação. É compreender a pesquisa como um processo artesanal de encruzilhada, onde saberes acadêmicos, populares, ancestrais e corporais se encontram sem serem reduzidos uns aos outros. Nessa perspectiva, o conhecimento deixa de ser um produto final e passa a ser um acontecimento: algo que se faz no entre, no gesto, na relação e na transformação mútua.

Assim, a artesanania não apenas amplia o campo metodológico das ciências humanas e sociais, mas inaugura uma outra possibilidade de ciência — menos comprometida com a

dominação e mais afinada com a vida. Uma ciência que não separa, não purifica e não neutraliza, mas que se constrói no fazer artesanal do mundo, reconhecendo que conhecer é, sempre, um modo de se implicar.

1.5.2. O rearranjar as redes desgastadas: O arquivo de pesquisa

Quando penso em arquivo, a imagem que me vem à mente é a de um lugar vasto e empoeirado, repleto de documentos cuidadosamente selecionados para se alinharem aos interesses de determinado momento histórico. Arquivar é um ato de preservação e poder. Ele nasce do desejo humano de guardar e organizar o passado para garantir o acesso ao futuro. Esse desejo é paradoxal porque, ao arquivar, algo necessariamente é excluído. Sempre haverá lacunas, esquecimentos ou exclusões deliberadas e involuntárias (Derrida, 1995)

O conceito de "mal de arquivo", desenvolvido por Jacques Derrida, reflete a tensão inerente ao desejo humano de arquivar e organizar o passado enquanto, paradoxalmente, exclui e reprime certas memórias ou narrativas. Ali, papéis envelhecidos são tratados para resistirem à deterioração do tempo, enquanto os corpos que lidam com esses materiais usam proteção contra os fungos e bactérias que infestam essas memórias escolhidas como passado. O arquivo clássico (eurocêntrico) é um lugar privilegiado pelo Ocidente, um espaço onde se articula o que Leda Maria Martins (2021) chama de "evento-palavra-verdade".

O arquivo, nesse caso, é uma sentença de morte, um túmulo, uma exibição do corpo violado, um inventário de propriedade, um tratado médico sobre gonorreia, umas poucas linhas sobre a vida de uma prostituta, um asterisco na grande narrativa da História (Saidiya Hartman, 2022 p.107)

O arquivo assume a função de preservar a memória e interligá-la a um destino pulsional de prazer escópico, com a promessa de que ela não se desfaça. O trono sagrado da memória possui filtro: nem todas as memórias encontram abrigo nesse espaço sagrado. Me pergunto, então, sob quais condições as nossas memórias, as de nós que somos enegrecidos, são admitidas nesses arquivos? E quais partes de nossas histórias permanecem à margem? A curadoria desses arquivos não é neutra; ela obedece aos critérios do historiador e do arquivista, que trabalham sob a égide do status quo, registrando aquilo que a conveniência do momento julga digno de ser lembrado.

Para nós, pessoas enegrecidas, o arquivo clássico é como um necrotério e nos inscreve em uma posição de extremo mal-estar. Ele representa a narrativa de como fomos mortos em nome do progresso do Estado-nação. As histórias que existem sobre nós, não são sobre nós, mas sobre a violência que penetra nossa carne, sobre como se apoderaram de nossas vidas e fizeram delas mercadorias. É por isso que buscamos subverter e rasurar essa ideia de arquivo. Em vez dessa lógica operativa desses espaços, assumimos o exercício de construir nosso

próprio arquivo: reunindo memórias, dados e rastros que falam sobre nós e por nós, fabulando histórias outras.

Mas nosso arquivo não é apenas uma coleção de vestígios escritos ou objetos catalogados. Ele se inscreve no corpo: nas experiências vividas, nos gestos, nas memórias atravessadas pelo tempo e espaço. É um corpo que cruza oceanos, que encontra no sol da América do Sul um guia, carregando consigo uma mala cheia de lembranças e despedidas. Um corpo que às vezes se apaga, mas que também se reinventa, reivindicando seu espaço na história. Como canta Luedji Luna (2017), é um corpo que carrega tanto sua cor quanto seus cortes, repleto de histórias e cicatrizes.

Esse corpo-documento se manifesta como uma colcha de retalhos feita a partir das linhas rasgadas de redes antigas, de panos surrados que, no ato da fala, são recortados e costurados de novo. Nosso arquivo, portanto, é uma coleção performática. Como afirma Leda Maria Martins (2021, p. 27), ele é composto por "formulações e convenções que se instalam, fixam, revisam e se disseminam por inúmeros meios de cognição de natureza performática", inscritos em corpos que carregam sonoridades, gestos, desenhos e sabores.

São as histórias dos corpos estrangeiros, como aqueles de *Fazenda Água Negra* (Itamar Vieira Junior, 2019), que desafiam “os protocolos de fixação excludentes” (Martins, 2021, p. 27). Esse processo de rasura e desordem nos permite questionar a epistemologia dominante e produzir novas formas de memória, construindo arranjos que rompem com as narrativas fixas e hegemônicas.

O arquivo, para nós, não se limita a registrar fatos históricos, mas se constrói em torno de práticas discursivas e não-discursivas que produzem acontecimentos. Ele documenta não apenas o que foi, mas também o que poderia ter sido. Somos nós que, enquanto documentos vivos, enquadrados o tempo através das nossas produções. Cartas, papéis de bala, manchas de sangue, flores, prints e até caixões — tudo isso faz parte do nosso processo arquivístico.

Nos inspiramos na genealogia de Foucault (1989), que sugere um trabalho meticuloso de olhar para o não-óbvio, para o cinza que se encontra fora das convenções. Esse cinza é o espaço do descartável, do não importante, do que foi ignorado pelas narrativas monumentais da branquitude, que se colocam como padrão, mas nunca se reconhecem como heterogêneas. Esse ato genealógico é multitemporal, conectado com a experiência do corpo negro, que carrega em si as marcas desse presente-passado-futuro. A memória ancestral, a resistência cotidiana e as projeções de um porvir insurgente coexistem em uma temporalidade que não se alinha ao tempo linear da modernidade. A diáspora africana criou uma consciência de tempo

que carrega simultaneamente a dor, a luta e a sobrevivência como pontos de partida e continuidade.

Nosso caminho, então, é partir desses pressupostos e deixar que o corpo performe sua própria narrativa e temporalidade escavando outros tempos e inventando novas realidades. É uma aposta no não-saber, no erro como forma de experimentação. (Des)conhecer, (des)atar e borrar, rasurar e (re)tecer. É assim que criamos o nosso arquivo: um ato de resistência e criação que emerge da relação entre escrita e memória, entre rasura e arte. Que nossa pesquisa se faça arte e, desse modo, dê forma ao arquivo que carregamos e reinventamos em nosso cotidiano.

1.5.3. Fios, fofocas e “conversas outras”: escolhendo pela abordagem de pesquisa cotidiana centrada no sujeito

Lembro dos meus avós, que passavam as tardes na porta de casa, acompanhando o movimento da rua. Eram bem fofoqueiros e, todos os dias, às 19h, reuniam-se em torno de uma mesa de café para compartilhar as novidades da vizinhança. A fofoca, percebo agora, não é só um passatempo: ela edifica, cria laços.

Foi na “porta da rua” que aprendi muito. Sentada numa cadeirinha de plástico, meu corpo registrava histórias e memórias, numa troca constante de experiências. Esse movimento — tanto literal quanto simbólico — me inspirou na construção desta dissertação. Assim como se tece uma rede de pesca, faz-se macramê, pinta-se pano de prato ou se desbarba camarão, eu também fui tecendo memórias enquanto brincava com as linhas do tempo, entre cafés, bolos e chá.

Essas pequenas conversas, aparentemente banais, revelam um conhecimento profundo, algo que não encontramos nos livros acadêmicos. Foi durante o pré-campo de pesquisa para meu projeto de mestrado, em história oral, que comecei a questionar: o que fazer com os vestígios que antecedem a gravação? Será que quero aprisionar palavras? E para quem eu busco validar essas histórias? Grada Kilomba (2016, p. 1) afirma que “a teoria da memória é, na realidade, uma teoria do esquecimento”, e isso ressoou profundamente em mim. Eu não estava pensando no descarte, esquecimento dos saberes acumulados em prol de um engessamento criativo eurocêntrico e brancoverenciado¹¹: ele silencia, recorta e nos força a esquecer aquilo que não cabe em suas molduras.

¹¹ As construções teóricas da ciência moderna evidenciam um conjunto de corpos que se aglutinam em seu rito de construção de verdade. A brancoverenciamento é uma derivação do pacto narcísico da branquitude e uma forma de evidenciar o epistemicídio da produção de negres.

Por isso, decidi me demorar nos espaços-tempo da imaginação e deixar a conversa fluir. Não quero capturar gestos e palavras, pois toda tentativa de aprisionamento falha e impede a transformação constante do cotidiano. Escolho, então, a conversa como forma de contemplação do cotidiano, pois a fofoca — assim como qualquer diálogo informal — nos conecta em uma investigação coletiva, onde aprendemos juntos (Sampaio, Ribeiro e Souza, 2018).

Michel de Certeau (2012, p. 114) descreve como a ciência humanista esconde sua operação de poder, enquanto os praticantes silenciam as diferenças práticas para colaborar na produção de um conhecimento que, na verdade, oculta suas táticas. Por isso, busco romper com esses códigos metodológicos coloniais. Como Ferraço e Alves (2018) sugerem, quero enredar meu corpo em ruínas e refazer minha história. É nas práticas mais simples e abandonadas que encontro a chance de subverter epistemicídios — a morte dos saberes colonizados — e produzir sentidos provisórios.

Como Grada Kilomba (2016, p. 2) pontua, “ser ouvida também significa pertencer”. Por isso, me recuso a fingir que desconheço as pessoas que compartilham essas histórias comigo. Elas estão nas conversas diárias, na universidade, em casa, no WhatsApp, no Instagram, e nas ruas. Ao longo da pesquisa, muitos encontros moldaram este trabalho, a partir desse cotidiano que emerge como possibilidade de construção metodológica. São escrevivências. São trocas que transbordam qualquer método formal.

Certeau (1994, p. 40) nos lembra que práticas cotidianas criam resistência, embaraçando as normas disciplina em vez de se conformarem a ela. Essas conversas, aparentemente pequenas, desvelam saberes marginalizados, permitindo “desensurdecer, desinviabilizar e rizomatizar conhecimentos” (Sussekind e Pellegrini, 2018, p. 146). O cotidiano revela a produção de subjetividades, entendidas como um fluxo contínuo de sensações, modos de existir e comunicar, moldados pelo entrecruzamento de forças sociais (Guattari e Rolnik, 1999).

A subjetividade para Guattari (1992) é vista, assim como o macramê, fruto de um processo produtivo; o sujeito não é um dado pronto, mas resulta do cruzamento de diversas linhas que o atravessa, através das máquinas de produção de subjetividade, que incluem relações sociais, mass-mídias e linguagens: “A subjetividade não é fabricada apenas através das fases psicogenéticas da psicanálise ou dos 'matemas do inconsciente', mas também nas grandes máquinas sociais, mass-mediáticas, linguísticas, que não podem ser qualificadas como humanas” (Guattari, 1992, p. 20).

A subjetividade, portanto, não é uma entidade pronta, mas um processo constante, moldado pelas interações com a sociedade, a língua, a tecnologia e o corpo. Nesse contexto, o "outro" emerge, no cotidiano, como uma instância produzida por fluxos e relações múltiplas. Guattari (1992) denomina esse processo de heterogênesse, ressaltando que a gênese do sujeito se dá pela multiplicidade. Para nós, pessoas negras a subjetividade é um caminho que sofre tentativas de sequestro e extremo esvaziamento de si, é um estado onde o 'eu' sobre assalto de Outro-Branco (Calvin Warren, 2020).

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimento recíproco. (Frantz Fanon, 2008, p. 181).

O racismo antinegro cotidiano, segundo Kilomba (2019, p. 78), define o negro não apenas como “Outro” — a diferença que valida o branco —, mas como Outridade, a personificação de tudo que a sociedade branca reprime. A educação, como um projeto de embranquecimento, nos ensinou a esquecer nossos saberes e nos adequar a padrões brancos para sobreviver. Como destaca Sueli Carneiro (2023), esse processo configura um epistemicídio. Corpos negros, embranquecidos e classificados, agenciador por diferentes eixos de sujeição (Akotirene, 2019), vivem constantemente entre o desejo de civilidade da sociedade branca e a resistência de sua própria existência (Carneiro, 2023). Grada Kilomba (2019), Neusa Santos Souza (2021) e Virgínia Bicudo (2010) mostram como microviolências cotidianas perpetuam uma “escravialidade” — um estado em que, mesmo após o fim da escravidão formal, continuamos presos às estruturas sociais que nos subjugarão.

Na conjuntura atual, com múltiplos atravessamentos — racialização, vozes insurgentes, movimentos de retomada, descolonização —, torna-se imperativo questionar-se sobre a possibilidade da insurgência de uma micropolítica de escrita que contemple essas multiplicidades contraproducentes de um processo de pesquisa de corpos-carnes que tecem a vida mesmo diante de um mal-estar colonial.

1.5.4. O entrelace de linhas: escritas insubmissas das histórias

No barco negreiro, a única escrita é a do livro de contas, que se destina ao valor de troca dos escravos. No espaço do barco, o grito dos deportados é abafado, como o será no universo das plantações. Esse confronto reverbera até nós (Édouard Glissant, 1997, p40)

Ao pensar o cenário de expropriação da vida e de gratuidade da violência ao qual a avó do meu avô, senhora que tecia as linhas passou, até os formatos reatualizados ao qual passamos, se desdobram temporalmente de forma alínea. A história dela não está escrita nos grandes livros de História, mas (re)contá-la é uma posição insubmissa nas gramáticas do

esquecimento da historiografia tradicional. Soube da sua existência por uma fotografia 3x4, bem como as memórias sussurradas pelo meu avô.

As normas da oralidade, central nas culturas africanas, confrontou-se com a escrita restritiva do colonizador, que, nos navios negreiros, se limitava ao registro mercantil dos escravizados como mercadoria (Édouard Glissant, 1997). O "grito" dos africanos escravizados, abafado no barco e posteriormente silenciado nas plantações, podem ser escutados em uma viagem no tempo. Essas histórias silenciadas na escrita oficial, sobre a população negra é repleta “de feições tão incertas que se poderia perguntar quando e onde começou e mesmo se um dia chegará ao seu fim” (Michel-Rolph Trouillot, 1995, p.19)

O elemento que une a fonte do arquivo de pesquisa ao texto historiográfico é o trabalho da linguagem empregado pelo historiador com o seu tratamento da fonte. Michel de Certeau (2011) abandona a crença de que há uma cisão entre verdade e mentira, científico e ficção, na escrita da história. Sua teorização buscou inferir que há a escrita ficcional no tratamento da fonte pelo historiador, uma vez que sua obra é atravessada por um tempo, um lugar e mediada por instituições e por impossibilidades de restituição integral do passado. Dessa maneira, ela se compõe em partes de uma carga não-positivista, é especulativa, ela imagina o passado através dos olhos do seu tempo, mas essa ficção é, ao mesmo tempo, escondida e escrita com efeito de verdade.

A forma pejorativa de ver a ficção e a literatura na história está profundamente enraizada em uma herança colonial que privilegiava a razão instrumental e a objetividade eurocêntrica como critérios exclusivos de verdade e conhecimento. Durante o período colonial, as narrativas dos povos colonizados eram frequentemente deslegitimadoras e classificadas como "mitos" ou "superstições", em contraste com a historiografia europeia, que se apresentava como universal e científica. Essa hierarquização não apenas silenciou outras formas de narrar o passado, mas também relegou a literatura e a ficção a um lugar inferior, como se fossem incapazes de transmitir verdades históricas ou experiências válidas. Essa postura, segundo autores como Trouillot (1995), reflete um projeto de dominação cultural, em que as histórias dos colonizadores eram consideradas legítimas, enquanto as dos colonizados eram desumanizadas e descartadas.

A história não é apenas uma narrativa objetiva sobre eventos passados, mas um processo de produção moldado pelas relações de poder: "o poder está em todos os momentos de produção da história" (Michel-Rolph Trouillot, 1995, p. 29) Seja na criação das fontes, no arquivamento, na construção das narrativas e na legitimação do que é considerado história oficial (Michel-Rolph Trouillot, 1995)., A narração desses fatos, talvez a parte mais

importante, pois é como este nos alcançam, são construídos por aqueles que possuem autoridade para narrá-los e legitimá-los, em sua maioria, os corpos que narram são aqueles que ocupam o status quo (homem, branco, cis-heteronormativo, cristão). Assim, a história torna-se uma ferramenta política, usada para justificar estruturas de poder existentes.

Começaremos a contar/construir histórias de novo. Para construir histórias outras, resgataremos como forma de rasura da História Colonial esses elementos ficcionais. O anseio por novas histórias, o contar mais, o denunciar a violência e a morte que levam a nós, pessoas negras a busca de ferramentas que resgatem a nossa tradição africana. Utilizarmos a fabulação como uma maneira de desafiar a teoria da memória (que também é a do esquecimento) de quais corpos foram lembrados, quais podem contar essa história (Grada Kilomba, 2016).

Buscamos a construção de uma operação histórica insubmissa. Um nó borromeano entre o local de pesquisa e sua construção durante o ato de registro desse passado (o que chamamos acima de arquivo de pesquisa); o processo de construção do arquivo, bem como coleta e possibilidades de escrita (as minhas condições de subjetivação, bem como dos agentes do cotidiano a minha volta) e as políticas de escrita (o tratamento de toda essa coleta, mas também a sua devolução. Acreditamos em uma história insurgente e contra-hegemônica, produtora de possibilidades outras de construção de subjetividades.

“A História negra ainda se está fazer” (Beatriz Nascimento, p. 40, 2020). Essa forma de ler a História trata-se mais de um outro modo de lidar com o tempo e, principalmente, com um passado que não passou para a negritude (Allan Pereira, 2021) pois “nunca fomos feitos pra sobreviver” (Audre Lorde, 2000, p.255) de que forma existimos na história para além da morte? Precisamos “teorizar a batalha” (Jared Sexton, 2016, p.4) com a construção de uma historiografia que ouse rasurar o cânone, ou se preciso, rasgá-lo. Se a história disciplinada é tão fascinada por um arquivo que comprove, pelos excesso de provas, o que fazer quando o excesso de provas é o excesso de violência? (Allan Pereira, 2021)

A historiografia disciplinada, mesmo em sua versão de esquerda, selecionava sujeitos históricos específicos: marcados por uma autoconsciente resistência e um sentido de agência que mais parecia confirmar expectativas teóricas preconizadas. Os negros do passado só “teriam voz”, só seriam “resgatados” e “úteis” ao saber disciplinado, se falassem uma gramática da revolta que fizesse coro aos anseios dos seus pesquisadores. O subalterno, nesse caso, só falava a linguagem de um mestre que não se via como tal. (Allan Pereira, p. 496, 2021)

Esse dilema de lidar com as ausências, para além do desfigurar a economia libidinal de sofrimento, emerge o que Hartman (2022) chama de “fabulação crítica”, “história especulativa” e “poética documental”, uma modo de rasura contra-História, uma luta contra os silêncios, ciente da performance do historiador. É uma ferramenta potente de apreensão de

cenar cotidianas, um processo de captar imagens de uma história que carece de fontes, de incorporar experiências para trazer incorporadas para trazer forma de linguagem outra, construindo uma história com fábulas para uma pesquisa. A fabulação dá lugar à experiência e a um método para criar histórias no espaço do silêncio, a “fazer mais do que recontar a violência que depositou esses traços no arquivo” (Saidiya Hartman, 2022)

É interessante ressaltar que dentro de um paradigma decolonial, toda pesquisa científica questiona as faculdades imaginativas, as quais permitem criar figuras pelas quais a linguagem consegue circular. Dentro dessa perspectiva é necessário ser redundante e acionar a fabulação nessa pesquisa por se tratar de um artifício velado, ela existe, mas a todo momento optou-se por escondê-la, para não esbarrar nas pretensões de neutralidade, objetividade e finalidade da política de escrita científica branca normativa e normalizadora. Mas nesse caso, utiliza-se a fabulação crítica, uma posição contra-História de rasura crítica e centrada na criação poética mediada por passados-futuros possíveis.

Fabular é a ação do pensamento quando este associa experiências sensoriais a efeitos imateriais, possibilitando a nomeação, o tratamento e o preencher lacunas de histórias não escritas, oralizadas, conversadas, imaginadas. É recorrer às lacunas apresentadas no *aprenderfazer* do cotidiano para a escrita. A ação de fabular implica suas próprias vivências e experiências de negritude, uma escrita que toma a ação de narrar o contar contra-Histórias, novas subjetivações do passado fundidas às histórias do presente, é pensar o que não foi pensado, o impensável (Saidiya Hartman, 2022).

A criação de novas epistemologias negras consiste na capacidade de imaginar realidades entrecruzadas entre passado-presente-futuro, desafiando a linearidade e continuidade ocidentais e gaguejando o mal-estar colonial e a escravialidade, a “produção do nada” (Saidiya Hartman, 2022). Pensar os limites da contra-história é também pensar os limites dessa narração, no que tange a criação e narração dessas cenas de violência alimentando prazer pornotrópicos pelos arquivos, o investimento libidinal na violência é aparente em toda parte, em uma forma de entrelace entre fantasia, desejo e violência. Essas reproduções de violência são parte da vida de ex-escraves e define o estado da negritude (Saidiya Hartman, 2020,2022).

Fabular não é inventar/amenizar histórias é libertar vidas do fado do prazer pulsional da aniquilação da vida negra. É encantar para destruir através da palavra. Não é criar empatia em brancos, muito menos reivindicar a eles um lugar nosso em meio a seriar a sua produção. Recorremos à fabulação vinda dos escritos negros, não às fabulações deleuzianas, ou às escritas de Benjamin, por reconhecer a potência dos escritos negros no seu autorretrato, é uma

escolha política que contraria a escolha normativa dos textos. Que nós nos afrorreferenciemos. “como escrever a história sem se deixar escravizar pela sua abordagem, fragmentariamente?” (Beatriz Nascimento, 2020)

Foi usando a língua do homem branco, suas formas expressivas convencionais, como a autobiografia, apelando a seus sentimentos e buscando sua empatia, que a voz escrava, indicadora de formas subjetivas tão particulares e tão universais em sua humanidade, pôde se constituir e chegar até nós, dessa forma, nesse momento histórico. (Osmundo Pinho, 2021, p. 206). Precisamos de uma historiografia que escreva onde pisa, o que sente, o que lhe aflige e não com a cabeça de onde a disciplinaram. É preciso uma história que se escreva nossos dilemas que se reatualizam do passado todos os dias:

Quando eu estou escrevendo e quando outras mulheres negras estão escrevendo, é... me vem muito na memória a função que as mulheres africanas dentro das casas-grandes escravizadas, a função que essas mulheres tinham de contar história para adormecer os da casa-grande, né... a prole era adormecida com as mães pretas contando histórias. Então eram histórias para adormecer. E quando eu digo que os nossos textos, é..., ele tenta borrar essa imagem, nós não escrevemos pra adormecer os da casa-grande, pelo contrário, pra acordá-los dos seus sonos injustos. E essa escrevivência, ela vai partir, ela toma como mote de criação justamente a vivência. Ou a vivência do ponto de vista pessoal mesmo, ou a vivência do ponto de vista coletivo. (Conceição Evaristo, online, 2017)

Ao regatar essa dimensão temporal fabulativa, de entrelace das linhas presentes e pretéritas Evaristo lê o seu trabalho como “ficções da memória”. Na sua compreensão, “como a memória esquece, surge a necessidade da invenção” (Conceição Evaristo, 2017). É uma tentativa de pensar a condição sem análogo do negro na sociedade brasileira, uma maneira de escrever, ser e se ver no processo de construção de uma história. Uma história centrada no sujeito negro, não no negro como objeto:

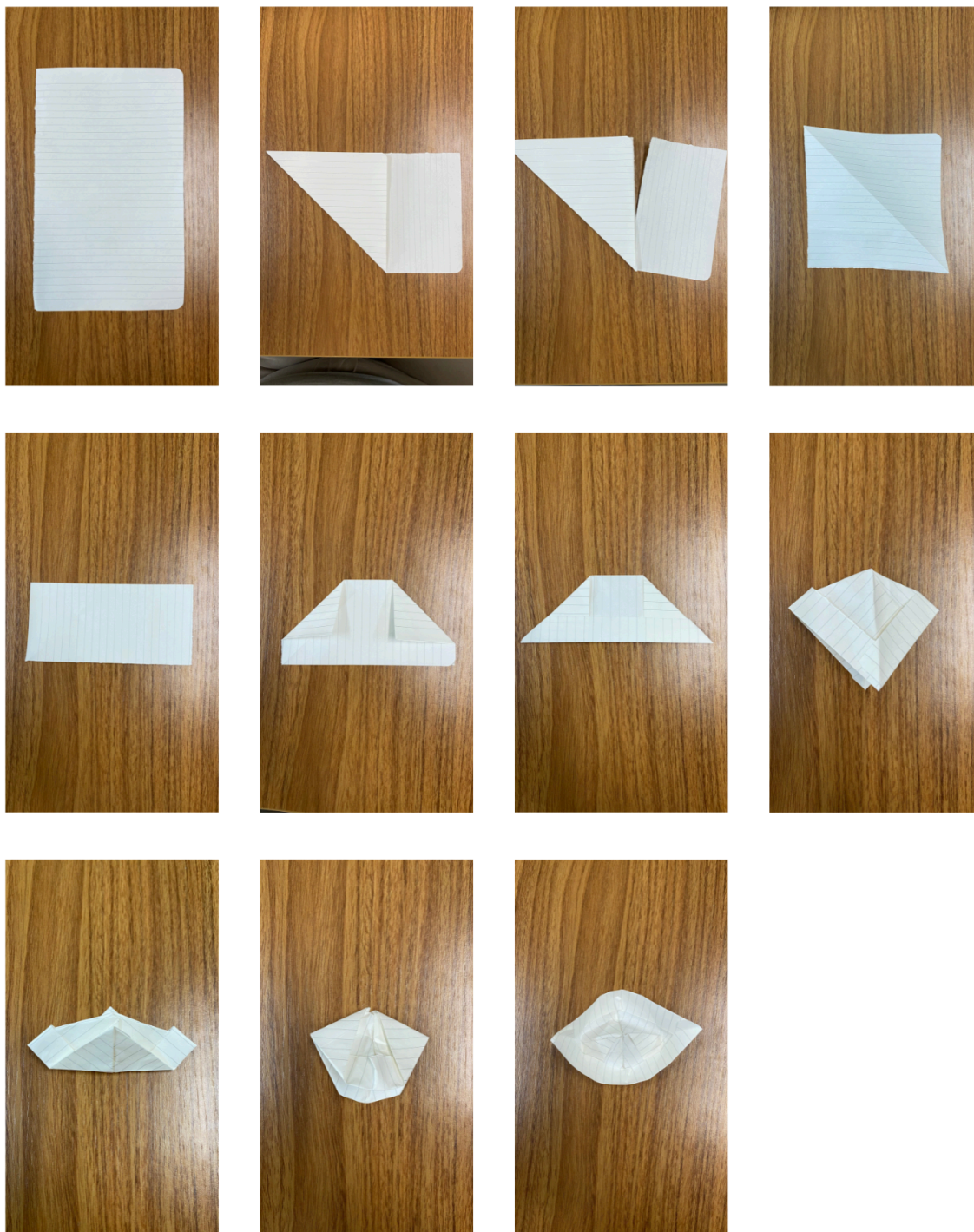
Nossa escrevivência traz *a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana*, uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem africana, celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana. Uma condição particularizada que me conduz a uma experiência de nacionalidade diferenciada (Conceição Evaristo, 2020, p. 30-31. Grifos nossos)

A dimensão subjetiva do existir negro emerge como um ato de resistência arquivado no corpo, que carrega as marcas de uma história de luta constante por afirmação e pela reversão de estereótipos. As leituras insubmissas de Hartman e Evaristo confluem em alternativas não-excludentes de leitura do passado e da tradição ocorre de forma subversiva, num processo que contrabandeia e saqueia os legados apagados ou distorcidos pela história oficial. O corpo, nesse contexto, não é apenas um receptor de violência simbólica, mas um espaço de memória viva e agência política, funcionando como arquivo de impressões que conferem sentido aos escritos (Oliveira, 2009).

As autoras usam recursos estéticos e retóricos não apenas para seduzir o leitor, mas também para conferir credibilidade e persuasão à narrativa, afirmando sua força como testemunho histórico e como instrumento de radicalização da condição social (Oliveira, 2009). É nesse momento que a nossa inventividade se mostra política e se materializa nesse trabalho em diferentes linguagens: escrita, fotoperformance, fotografia coletiva, bordado, macramê, pintura. São recursos linguísticos que sentem a nossa vivência e fabulam vidas. Retornam uma história recalçada pelo mal-estar da História.

2. Composição 2: Dispositivo de Racialidade, Biopoder e Contrato Racial no Brasil

Imagem 3: Fotoperformance chamada com quantas dobras se (des)dobra uma canoinha



Fonte: Arquivo Pessoal

2.1. O conceito, uma canoinha de papel

*Eu quero ver o pôr do Sol
Lindo como ele só
E gente pra ver, e viajar
No seu mar de raio
Lilás, Djavan*

*Paixão me fez marinheiro
Fez do meu cais meu saveiro e me navegou
Sai cantando vitória
Tristeza virou história de pescador
Mariene Castro*

Quando eu era criança, especialmente aos domingos, costumávamos ir à Prainha. Era uma porção do Rio São Francisco que se assemelhava a uma praia, com areia, cadeiras, bares e uma área propícia para o banho. Era uma sensação deliciosa sentir o sol da manhã sobre minha negra pele, correr descalço e sentir a areia quente batendo nas “canelas”, enquanto os ventos faziam rodopios e brincavam em meu corpo, muitas vezes deixando-me coberto de areia da cabeça ao pé.

Íamos a pé, geralmente descalços, atravessando a pista quente que soltava “seu bafo” e embaçava de calor o horizonte próximo. Seguíamos cheios de bolsa na avenida e descíamos o cais na beira do rio. Via o verde da vegetação, sentia os galhos da jurubeba e os baceiros retirados do rio em meus pés. O barro vermelho aparecia nas porções em que não havia cana nem capim. Aquela entre-cena, entre canas, entre colônia-Brasil. Corríamos sempre por ali, dentro das goiabeiras, tentávamos fazer de tudo para evitar as vacas que pastava nessa paisagem, minha mãe morria de medo.

Em dias de chuva, a lama vermelha colava nas pernas, juntava-se a pedaços de capim até chegar à Prainha. O trajeto não era longo. O rio ficava bem perto da minha casa, e muitas vezes conseguia sentir seu cheiro enquanto caminhava pelo terreiro dos meus avós. O desembesto era grande para chegar logo à Prainha, principalmente da minha parte. Sentia que eram horas caminhando, perdido próximo a uma longa plantação. Um caminho interminável.

Costumava ir com minha mãe, minha tia e minha avó. Era um momento de grande diversão para nós. Preparávamos um conjunto de coisas para levar para esse momento. Minha vó passava a tarde de sábado fazendo “Jajá¹²” com suco de goiaba, leite de coco com chocolate, suco de maracujá e o tão disputado jajá de Coca-Cola.

¹² A palavra "jajá" é um termo regional usado em algumas partes do Brasil para se referir ao geladinho, um doce congelado feito geralmente com suco, leite ou outros ingredientes adoçados, colocado dentro de um saquinho plástico e levado ao congelador.

Meu avô, que muitas vezes já não se aventurava mais no rio, por não querer banhar-se, ficava no alto da ladeira da descida do cais. Eu conseguia sempre vê-lo tentando nos observar na imensidão das águas e das árvores que cobriam boa parte do seu campo visão. Lembro-me que toda vez que andávamos mais um pouco, ele inclinava a cabeça para ver onde estávamos, até reciprocamente, sumirmos diante dos nossos olhos, na imensidão imanente.

Meu avô tinha uma canoa, a tão lendária Canoa do João, que permaneceu intacta durante anos, mas com o avanço de sua idade, ele já não a guiava mais. Sempre amei o rio, especialmente andar de canoa, mas nunca tinha entrado na sua. Era muito comum, durante as tardes, eu imaginar nós dois dentro dela, vendo as pipas no céu, a imensidão vermelha do sol descendo o rio e conhecendo um lugar que eu nunca tinha estado, Sergipe. O que tem após o rio?

Nessas idas à Prainha, minha tia e eu passávamos toda a tarde do dia anterior fazendo canoinhas de papel. Fazíamos muitas. Eram *origamis* feitos com folhas destacadas de cadernos velhos ou da revista da *Hermes*¹³. Muitas vezes eu acabava cortando meus dedos no papel. Passava as unhas na dobradura do papel que rasgava para enquadrá-la. Errava a dobradura. Tentava desdobrar e dobrar de novo.

As folhas de papel muitas vezes desbotavam de tantas dobras e mais desdobras. Até rasgavam. Minhas mãos ficavam sujas de sangue e tinta. Tudo era muito feito cuidadosamente para que elas não afundassem quando as lançássemos ao rio com o intuito de ver quem conseguia mantê-las navegando por mais tempo sem naufragar.

Uma, duas, três canoas. O movimento das águas as levava por caminhos diferentes. Subiam e desciam, o vento as derrubava. Entrava água, corríamos para retirar, mas ao mesmo tempo, com movimentos cuidadosos, tentávamos mantê-las inteiras e em pé. Era mágico ver canoas coloridas flutuando no rio.

*Mas, o que canoinhas de papel têm a ver com conceitos filosóficos?*¹⁴

Ao pensar um pouquinho, no que seria um conceito, chagamos de imediato à função do filósofo perante seu fazer filosófico, a qual seria a de inventar conceitos. Conceitos não

¹³ A Revista Hermes era uma revista de catálogo de compras muito popular no Brasil, especialmente entre as décadas de 1980 e 2000. Funcionava como um meio de vendas por catálogo, oferecendo roupas, calçados, eletrodomésticos e outros produtos, permitindo que os clientes fizessem pedidos por meio de representantes ou correio.

¹⁴ Para nós, nessa política de escrita que adotamos, uma escrita política que se constrói com as memórias de corpos-carne que se fazem presentes, pensamos que os conceitos podem ser formas de ler o mundo que dialogam com o as suas condições de produção. Dessa maneira, ao enredarmos e fabularmos essa escrita conceitual, tentamos construir condições propícias para implicar um outro fazer à ciência, como Grada Kilomba (2019) chama de desobediência poética à colonialidade científica.

seriam descobertos a partir de uma correspondência a uma imagem do real, mas por meio de um problema que emana das relações sociais e que demandam a sua criação e a da sua realidade. “É necessário dobrar, desdobrar, redobrar: o maneirismo substitui o essencialismo” (Domènech, Tirado, Gomes, 2001, p. 133).

Não devemos chegar a conceitos estáveis e seguros em nossas pesquisas, já que acreditar que eles tenham tais propriedades, é acreditar que a própria linguagem possa ser estável e segura [...]. Muito mais interessante e produtivo é perguntarmos e examinarmos como as coisas funcionam e acontecem e ensaiarmos alternativas para que elas venham a funcionar e acontecer de outras maneiras (Veiga-Neto, 2017, p. 18).

Veiga-Neto sugere que a busca por conceitos fixos e imutáveis em pesquisas de educação pode ser uma limitação, pois pressupõe que a própria linguagem seja estável e segura. No entanto, a linguagem é dinâmica, sujeita a mudanças históricas, sociais e culturais, o que implica que os conceitos também estão em constante transformação. Assim, acreditar em definições absolutas pode restringir a compreensão dos fenômenos estudados, impedindo a novas possibilidades e perspectivas.

Os conceitos são peças assimétricas que não se encaixam como uma tessitura. “Os conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeças” (Deleuze; Guattari, 1993, p.47). Eles não se ajustam perfeitamente, não se compõem como um todo. Não se estruturam.

Vamos confabular e imaginar o modo de fazer as canoinhas de papel: eram feitas com páginas de caderno ou revista. Eram por mim dobradas, desdobradas, rasgadas com a unha, desbotavam com o suor dos dedos, muitas vezes rasgavam, e essas páginas não eram mais utilizadas. Tudo isso para criar uma canoinha.

Os conceitos dobram o real. Tentam investigar suas rasgaduras. São dobrados, desdobrados, até ficarem desbotados e serem rasgados, muitas vezes até colados com fita crepe. Em outras, não há maneira de colar. As canoinhas são dobras do papel, os conceitos são sobras do real. São criações filosóficas que boiam em uma água, não uma grande canoa, mas uma esquadrilha de papel no rio.

Basta compreender, e sobretudo ver e tocar as montanhas a partir de seus dobramentos para que percamos sua dureza, e para que os milênios voltem a ser o que são, não permanências, mas tempo em estado puro, e flexibilidades. Nada é mais perturbador que os movimentos incessantes do que parece imóvel. Leibniz diria: uma dança de partículas reviradas em dobras. (Deleuze, 1992, p. 195)

Deleuze nos sugere que aquilo que percebemos como sólido e imutável – como as montanhas – é, na verdade, resultado de movimentos contínuos e transformações sutis ao

longo do tempo. A ideia de que as montanhas perdem sua "dureza" quando vistas a partir de seus dobramentos significa que, ao analisarmos sua formação geológica, percebemos que elas não são estáticas, mas fruto de forças tectônicas que as moldam incessantemente. Dessa forma, o tempo não deve ser visto como permanência, mas como fluxo puro e flexível, no qual tudo está em constante transformação, ainda que essa mudança possa ser imperceptível em escalas humanas.

A referência a Leibniz e sua noção de "dobras" reforça a ideia de que até o que parece imóvel é, em sua essência, movimento e transformação. Para Leibniz, a realidade é composta por uma dança incessante de partículas, que se reorganizam em múltiplas camadas e dobraduras. Essa visão desafia a concepção de um mundo estático, mostrando que a matéria e o tempo são dinâmicos e interligados. Assim, o trecho nos convida a repensar nossa percepção da realidade, abandonando a ilusão da estabilidade e reconhecendo a fluidez e a complexidade do que nos cerca.

Uma frota de canoas reviradas em dobras. O que bate no barquinho, a onda que move outros lugares para, ou com o meu movimento, que são variáveis externas a ele. “A dobra. Essa figura faz referência a processos, relações de movimento e descanso” (Domènech, Tirado, Gomes, 2001, p. 123). No caso dos conceitos, as variáveis externas (estados de coisas, momentos na história) seriam outros movimentos que esbarram com o problema de criação do conceito.

Podemos ousar brincar com o conceito de dispositivo, caro a esta pesquisa. Durante meus últimos anos de graduação e em meus anos de mestrado, pude perceber constantes experimentações de Foucault sobre esse conceito, assim como Sueli Carneiro e outros autores. Foi angustiante todo esse movimento, pois estava acostumado a uma visão mais dura das densas tramas da pesquisa. Neste momento, gostaria de desdobrar esse barquinho e mostrar as dobras que o tempo marcou na construção desse conceito, muitas vezes rasgando e colando as partes.

2.1.1. Chão, dobras e água: as bordas de Foucault

Imagem 4: A dobra



Fonte: autor

Foucault dobra um problema. Arreia no seu chão europeu as suas folhas e as dobra, em um movimento meticuloso, a fim de tentar captar esse problema. O complexo conjunto de sentidos e articulações que arroteiam o conceito de dispositivo emerge como um campo confuso e problemático em meados da década de 1970, quando em suas pesquisas, Michel Foucault ensaia articular a relação entre saber e poder. As premissas estudadas anteriormente pelo filósofo, já apresentam disparidades em relação à produção acadêmica da época, *outrando* novos olhares sobre problemáticas já estudadas na filosofia, como a problemática do saber e do poder.

As pesquisas de Foucault possuem como chão a Europa e suas instituições disciplinares e punitivas, ele chega a uma aposta teórica sobre o poder, afirmando que este não é concentrado apenas na figura do Estado ou em grandes instituições. Nesse esboço, o autor considera uma rasura, um rasgo nas concepções de poder dominantes, afirmando que este se encontra em relações cotidianas, em práticas discursivas e em saberes que estruturam a sociedade na forma de relações de poder, capilares, descentralizadas e difusas:

São, portanto, relações que se podem encontrar em diferentes níveis, sob diferentes formas; essas relações de poder são móveis, ou seja, podem se modificar, não são dadas de uma vez por todas. O fato, por exemplo, de eu ser mais velho e de que no início os senhores tenham ficado intimidados, pode ser inverter durante a conversa, e serei eu quem poderá ficar intimidado diante de alguém, precisamente por ser ele mais jovem. Essas relações de poder são, portanto, móveis, reversíveis e instáveis. (Foucault, 2006, p. 276).

Mas antes de prosseguirmos, é válido lembrar que as pesquisas arqueológicas de Foucault, levantaram uma série de questões desenvolvidas e emaranhadas nesta concepção de poder: as relações de saber. Para ele, o saber nasce como meio não-linear de conhecer, tomando posição de agência dentro do discurso, sendo este uma forma de prática discursiva:

Os elementos do saber são a base a partir do qual se constroem proposições coerentes (ou não), se desenvolvem descrições mais ou menos exatas, se efetuam verificações, se desdobram teorias. formam o antecedente do que se revelará e funcionará como um conhecimento ou uma ilusão, uma verdade admitida ou um erro denunciado, uma aquisição definitiva ou um obstáculo superado [...] um saber é aquilo que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico (Foucault, 2012, p. 219-220)

O discurso não é um simples reflexo da realidade ou um meio neutro de construção do saber. Ele é um campo de disputa, no qual certos enunciados são aceitos como verdadeiros enquanto outros são excluídos. Isso significa que a produção do saber não ocorre de maneira livre, mas sim dentro de regras invisíveis que determinam o que pode ser dito, por quem e em quais condições:

O dispositivo (...) é justamente a natureza do nexos que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Assim, o discurso pode aparecer como programa de uma instituição, como um elemento que pode justificar ou ocultar uma prática, ou funcionar como uma reinterpretação segunda dessa prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade (Foucault, 1994, p.299.)

Portanto, para ele, o saber não é neutro; ele está intrinsecamente ligado ao poder, operando como um meio simbiótico de formação discurso-saber-poder. Porém, os objetivos de Foucault em seus empreendimentos nunca foi a construção de uma teoria do poder, seu “propósito não foi analisar o fenômeno do poder, tampouco elaborar os fundamentos de sua análise, ao contrário, meu objetivo foi elaborar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos são constituídos em sujeitos” (Foucault, 2007, p.1)

Ao considerarmos essa assertiva, é importante lembrar que a própria tentativa nas pesquisas arqueológicas de Foucault em entender as lacunas entre saber e poder era de enredar o sujeito em uma trama histórica que desse conta de esboçar uma teoria crítica ao sujeito moderno. Para Revel (2005, p.84), esse “desafio é, portanto, ao contrário das filosofias do sujeito, chegar a “uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica”.

O dispositivo, desta forma, é uma forma de construir uma gambiarra, uma dobra da realidade, uma invenção que articule um conjunto heterogêneo de elementos — discursos, instituições, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas e práticas diversas — que possuem como meio de operação uma demanda histórica para produzir e regular formas de subjetividade e relações de poder.

Dessa maneira, assim como se rasga o papel, inclina-se as mãos e produz as dobras na folha, foi esse mecanismo que configurou uma nova forma de convergir a dimensão discursiva, predominante em suas análises até 1969 (sobretudo na *Arqueologia do Saber*), e o plano político-extra discursivo, que passa a ocupar posição central em seus estudos posteriores, sobretudo nos genealógicos.

Ao dobrar a canoinha do dispositivo em sua metodologia genealógica para tentar resolver o dilema entre saber, poder e práticas discursivas, Foucault apresenta um avanço na compreensão de como os saberes não são alheias as suas condições de produção, como também as incitam e regulam. Tal movimento já se esboçava em sua análise das instituições disciplinares e do exercício institucional do poder, em *Vigiar e Punir*, mas ganha maior sistematicidade à medida que Foucault avança para a genealogia das relações de poder.

Ao observar o funcionamento disciplinar, ele correlaciona novamente sua premissa de que saberes não são construções neutras, mas emergem a partir de condições de produção e dependem de um processo de legitimação vinculado a certas condições de possibilidade espaço-temporais, ou seja, a contextos históricos, políticos, institucionais e discursivos que definem quais formas de conhecimento são reconhecidas como verdadeiras e quais são marginalizadas.

Esse marco contínuo em *Vigiar e Punir* figura uma reunião de construção dos esquemas de validação de saberes, a noção de episteme, desenvolvida por Foucault em *As Palavras e as Coisas* (1966), que designa os regimes de saberes-verdade próprios a cada época e determina os limites do que pode ser pensado e dito, ele faz essa análise recorrendo a desmistificação da sociedade punitiva, afirmando que a disciplina tornou-se na modernidade um meio de educar corpos e populações dentro de premissas construídas nas relações de saber.

Porém, é apenas no que didaticamente chamamos de fase genealógica, que essa preocupação se desloca para a análise dos dispositivos, onde o conhecimento é compreendido não apenas como um campo epistemológico, mas como uma prática inserida em relações de poder que estabelecem normas, hierarquias e exclusões. Assim, o dispositivo é um operador de um princípio organizador que concatena práticas discursivas e não discursivas, viabilizando uma análise não-linear sobre os mecanismos que dão base a produção de verdades e sujeitos em determinadas formações históricas, sendo inventado como uma forma de demarcação da diferença:

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos,

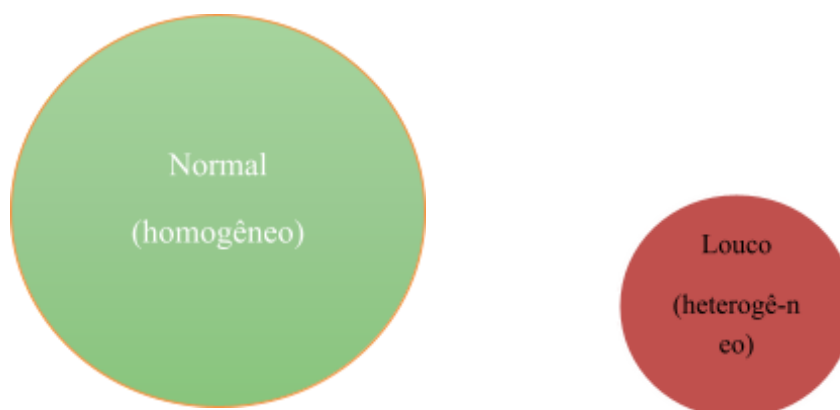
proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (Foucault, 1995, p.244)

O dispositivo, segundo Foucault, é composto por um conjunto heterogêneo de elementos que estabelecem entre si relações minimamente coerentes. Essas relações formam uma rede complexa em que o saber (representado pelo dito) e o poder (representado pelo não dito) se entrelaçam de maneira dinâmica (Weinmann, 2006). Dessa forma, o dispositivo não é um sistema estático, mas uma configuração em constante transformação, cuja emergência se dá na articulação entre discursos, instituições, normas e práticas sociais. Há, nessa relação, “entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes”, mas que se encontram em um fecho de construções para normalização.

A filósofa Sueli Carneiro desdobra o barquinho feito por Foucault, e lê atentamente suas dobras. Ao retornar aos estudos sobre loucura realizados por Michel Foucault (1978), onde estes tensionam a forma como a medicina e as ciências ‘psi’ construíram um campo ontológico de intervenção e categorização clínica com a invenção da loucura, onde a existência da unidade “doente mental” viabiliza o que se entende como homem normal. Assim, se o homem normal tiver que vir a público para dizer o que ele é, irá se afirmar pela negatividade: “não sou doente mental”.

Esse “homem normal” se define pela negação de que ele é louco, tendo ênfase em sua oposição ao louco: NÃO sou LOUCO, logo, sou normal. Neste caso, o louco é aquele construído pela negatividade para afirmar a dinâmica positiva no homem normal, ou seja, a sua ausência de loucura, sua normalidade (Foucault, 1978; Sueli Carneiro, 2023). Ou seja, o Outro fundado pelo dispositivo apresenta-se de forma estática, nesse caso o louco, oposta à sua multiplicidade, o homem normal, o qual pode vivenciar com seu corpo normal, espaços sem ser visto como “anormal”.

Imagem 5: Representação da construção do dispositivo “loucura”:



Fonte: autor

Podemos observar que o dispositivo cria um campo estranho, um campo que se descola da normalidade. O dispositivo cria uma cisão entre o que é normal e o que é diferente. Só que esse jogo depende de um conjunto de forças que realizam o controle dessa diferença em função da normalidade. Para compreender o conceito de dispositivo em Foucault, é essencial atentar-se às formas de leitura e interpretação desse termo. O dispositivo não deve ser entendido como algo material. Sua configuração é mutável e fragmentada, adaptando-se às condições de sua emergência e aos anseios urgentes que o sustentam.

O dispositivo exerce um poder dominante, regulando a diferença, através de comportamentos, organizando subjetividades e produzindo efeitos de verdade que moldam a forma como seus corpos percebem a si mesmos e ao mundo. Dessa maneira, ao pensar nos dispositivos, reconhecemos que estes não são fixos nem universais, mas se ajustam conforme as necessidades de cada época, assumindo diferentes configurações para atender a determinados interesses. Essa flexibilidade permite que elementos discursivos — como teorias, normas e categorias de pensamento — se interliguem com práticas e mecanismos concretos de controle, regulamentação e organização da sociedade. Assim, o dispositivo opera como um meio de tornar efetivas estratégias de governabilidade, legitimando saberes que sustentam formas específicas de exercício do poder.

A força explicativa do dispositivo reside em sua capacidade de revelar os mecanismos pelos quais saberes são mobilizados estrategicamente em conjunturas históricas específicas, conformando-se a interesses políticos e econômicos variáveis. Esse ajuste tático ocorre na interseção entre o campo do discurso (instituições do saber, regimes de verdade, normatizações discursivas) e o campo extradiscursivo (práticas institucionais, tecnologias de governo, mecanismos de controle e disciplinarização).

Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Este foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle-dominação da loucura, da doença mental, da neurose (Foucault, 2012, p.365)

Dessa forma, o dispositivo não apenas reflete relações de poder-saber, mas efetivamente as organiza e operacionaliza, estruturando os modos pelos quais indivíduos e populações são governados. Seu caráter tático e estratégico evidencia que não há um centro

fixo ou um agente único, mas sim uma rede de forças que se ajustam e reconfiguram em função das conjunturas históricas e dos interesses políticos e econômicos em jogo. Ou seja, o dispositivo atende antes de tudo uma demanda histórica (Sueli Carneiro, 2023): “assim, o dispositivo ajusta em si uma gama de elementos instáveis, partículas que podem se reconfigurar de acordo com o anseio das táticas. Não se trata de uma estrutura dura e regular, mas de um arranjo maleável que tem a sua forma definida no plano histórico.”

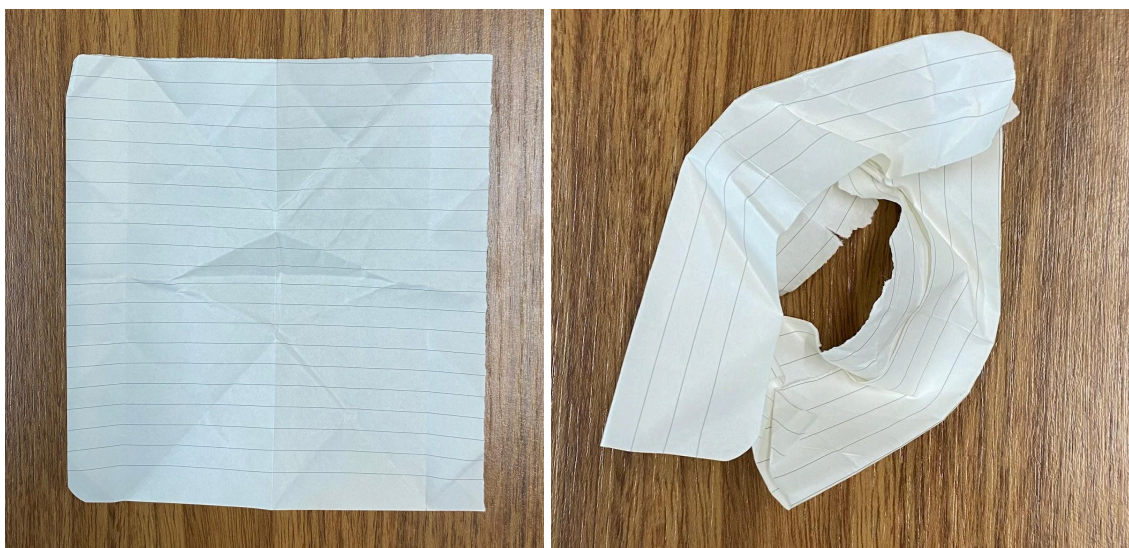
Ao se constituir, um dispositivo fica disponível para ser operacionalizado em diferentes circunstâncias e momentos, se autorreproduzindo mediante seu preenchimento estratégico. Se, na composição de um dispositivo, o primeiro passo é demarcar seus componentes heterogêneos, o segundo é “demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos (Sueli Carneiro, 2023, p.27).

Para desenharmos melhor, é importante reiterar que a criação de um dispositivo ocorre em duas etapas essenciais: primeiramente, define-se um objetivo estratégico, a intervenção que esse dispositivo causará na sociedade. Esse objetivo pode ser entendido como uma motivação tática que impulsiona sua criação, estabelecendo as bases para sua estrutura e funcionamento.

Posteriormente, a constituição do dispositivo, no qual ele adquire suas características próprias e sua forma específica de distribuição. É nessa fase que o dispositivo se materializa e se torna operante. Esse estágio é marcado por dois processos centrais: por um lado, há a configuração e reconfiguração contínua de suas composições, resultantes das múltiplas funções que ele desempenha; por outro, emergem os diferentes efeitos que podem ser tanto de controle e censura quanto de estímulo e incitação. Esses efeitos, intencionais ou não, interagem de maneira dinâmica, podendo reforçar ou desafiar uns aos outros.

2.1.2. Aprendendo pelas dobras, rasgando, dobrando em um novo chão: a leitura de Sueli Carneiro

Imagem 6: A desdobra e o rasgo



Fonte: autor

A construção sobre os conceitos como canoas de papel, nos permite visualizar sua maleabilidade, suas trajetórias inesperadas e a necessidade de manuseá-los sem a pretensão de fixá-los em um sentido definitivo. Michel Foucault (1987) apresenta o conceito de dispositivo como um conjunto heterogêneo de práticas, discursos e instituições que produzem efeitos de poder e subjetivação. No entanto, essa compreensão pode ser dobrada e rasgada por leituras que consideram suas implicações para experiências históricas específicas.

Sueli Carneiro (2005) realiza esse movimento propor um novo direcionamento para essa canoinha, desfazendo suas dobras e construindo seu próprio conceito pensando com os seus negros pés que pisam em território brasileiro, a leitura autoral de dispositivo de racialidade. Se Foucault nos ensina a ver os dispositivos através da óptica europeia, Sueli Carneiro rasga esse conceito para revelar as camadas de opressão que são operadas pelo racismo estruturante na cena colonial.

Essa leitura dá um passo adiante ao não apenas desdobrar o conceito, mas também ao rasgá-lo, criando uma chave de interpretação da realidade brasileira. Para Carneiro (2011), a luta política e epistemológica das populações negras no Brasil consiste em dobrar e redobrar essas estruturas, subvertendo seu funcionamento por meio de estratégias de afirmação e reivindicação de espaços. Sua leitura do dispositivo não se limita a uma análise crítica; ela propõe uma nova engenharia conceitual e política, transformando esse conceito de dispositivo em ferramenta de emancipação.

Pensar os conceitos como canoas de papel nos lembra que eles não são estanques, mas sim suscetíveis a novas dobras e cortes. Se Foucault nos ensinou a reconhecer os dispositivos como organizações de poder e saber, Carneiro nos mostra como rearticulá-los para que deixem de ser instrumentos de opressão e se tornem veículos de novas possibilidades

históricas. Ao aprender pelas dobras e ousar rasgar, surge um novo chão sobre o qual se pode construir outras formas de existência e resistência. Decolonizar.

Aos seguir e observar as dobras de Foucault, Sueli estuda a sua construção genealógica em “História da Sexualidade: a vontade de saber”, cuja pesquisa reside em demonstrar que controle da sexualidade na Modernidade esteve intrinsecamente ligado à constituição da identidade burguesa e ao seu projeto político. Como destaca Sueli Carneiro (2023), a sexualidade não foi apenas um instrumento de sujeição de uma classe sobre outra, mas, antes disso, serviu à autoafirmação e ascensão da própria burguesia. Nesse sentido, a normatização das práticas sexuais e a moralização dos corpos, especialmente do corpo feminino, consolidaram-se como estratégias fundamentais para a manutenção da ordem burguesa, ancorada na manutenção da família nuclear branca, burguesa e heteronormativa.

Em “*Um ebó para descolonizar Foucault da colonialidade*” (Wheber Santos, 2024) eu em minhas primeiras andanças para a construção deste texto, proponho uma leitura crítica da obra de Michel Foucault, especialmente de suas formulações sobre biopoder e racismo de Estado, a partir das ausências e silenciamentos que sua analítica carrega em relação à colonialidade. Reconheço a relevância de Foucault para compreender as dinâmicas do poder e da disciplinarização moderna, mas me inquieta o fato de suas genealogias permanecerem centradas na Europa, ignorando a dimensão colonial e racial que estrutura a modernidade. A partir de autoras como Ann Laura Stoler (2021) e Sueli Carneiro (2023), busco tensionar essa lacuna, compreendendo que o poder, o controle e o racismo não podem ser pensados sem o colonialismo, sem o corpo negro e sem o epistemicídio que sustentou o Ocidente como projeto de mundo.

Ao propor o Ebó epistemológico, utilizo uma metáfora viva das tradições yorùbás e afro-brasileiras para pensar o ato de purificar a teoria — descarregá-la da colonialidade que nela se inscreve. O Ebó, entendido como oferenda, limpeza e renovação, se torna também um gesto de pensamento. Assim, busco reencantar a filosofia com os saberes de terreiro, afirmando que o conhecimento é também corpo, canto, ancestralidade e memória. Essa perspectiva dialoga com o conceito de gira macumbística, de Luiz Rufino e Rafael Haddock-Lobo, como movimento que gira, desvia e cria outros caminhos possíveis para o pensamento.

Releio Foucault a partir das águas do Atlântico e das feridas coloniais que ele não viu. O racismo de Estado, como descreve Foucault, é aqui reinterpretado à luz da experiência negra e da crítica decolonial. Com as dobras de Sueli Carneiro, aprendo que o racismo é um dispositivo de poder que ultrapassa o biológico e se inscreve no campo da subjetividade, das

instituições e da própria produção do saber. Ao articular Foucault e Carneiro, procuro desmontar a universalidade eurocêntrica e abrir espaço para a “epistemologia negra” — uma prática intelectual que devolve à negritude o direito de nomear o mundo.

A partir das análises de Foucault, eu (Wheber Santos, 2024) e Sueli Carneiro (2023) podemos compreender que o dispositivo de sexualidade de Foucault opera, primeiramente, como uma forma de proteção e fortalecimento da burguesia, antes mesmo de ser empregado como mecanismo de dominação sobre outros grupos sociais. Esse dispositivo, ao estabelecer códigos de conduta e regulamentar os corpos e os desejos, garantiu a delimitação de um espaço social específico para a burguesia, distinguindo-a das demais camadas sociais e assegurando a reprodução dos seus valores e privilégios.

No entanto, para Sueli Carneiro (2023), essa estratégia de autoafirmação burguesa não se limitou ao controle da sexualidade. A racialidade emergiu como um dispositivo complementar, conferindo à cor da pele um novo estatuto no processo de hierarquização social. Dessa forma, a construção da hegemonia burguesa não apenas disciplinou os corpos femininos dentro da lógica familiar, mas também operou no sentido de racializar a sociedade, instituindo diferenças que sustentaram a exploração e a exclusão de determinados grupos raciais.

Seguindo essas marcas amassadas e desgastadas por Foucault sobre a estratégia de afirmação da burguesia enquanto classe hegemônica, Carneiro propõe a hipótese de um dispositivo de racialidade. Se, como aponta Carneiro (2023), a cor da pele adquire um novo estatuto nesse processo, então a racialidade não apenas acompanha a sexualidade, mas a expande e a atravessa, delineando um campo mais complexo e abrangente de poder e normatividade (Sueli Carneiro, 2023).

Para a autora, há na construção de Foucault um não dito, que pode residir precisamente nessa intersecção entre sexualidade e racialidade. Enquanto o dispositivo de sexualidade estabelece normas e regulações sobre os corpos e os prazeres, o dispositivo de racialidade reforça essa normatividade ao instituir a brancura como o ideal de humanidade. Ela afirma que o Eu, ao se deparar com a racialidade, encontra uma matriz de superioridade baseada na produção do outro como inferior. Essa produção não é meramente excludente, mas também agenciadora de uma ordem em que a brancura se alicerça como medida de razoabilidade, normalidade e vitalidade (Sueli Carneiro, 2023).

Nesse sentido, o dispositivo de racialidade aciona uma fissura maniqueísta de dualidade entre o positivo e o negativo. A cor da pele se torna um signo central de identificação, e a brancura, ao mesmo tempo que é positivamente afirmada como norma

desejável, torna-se então, para autora o homogêneo, precisa rejeitar seu outro (o heterogêneo) para sustentar sua posição hegemônica. Esse mecanismo inscreve corpos negros dentro de um paradigma de inferioridade, reiterando desigualdades estruturais e consolidando hierarquias raciais que ultrapassam a mera classificação fenotípica.

Além disso, a racialidade redefine a própria concepção de humanidade, humanismo e homem estabelecendo a branquura como seu sinônimo e hierarquizando as demais dimensões do ser a partir de sua proximidade ou distanciamento desse padrão. Dessa maneira, ao expandir a análise foucaultiana, percebe-se que a construção da subjetividade moderna não pode ser compreendida sem levar em conta a imbricação desse dispositivo de racialidade, que opera, que estrutura a sociedade brasileira.

Antes de retornarmos a uma análise do dispositivo de racialidade, precisamos sustentar que na análise de Sueli Carneiro (2023), há um paralelo entre o que ela chama de contrato racial e as suas próprias construções. Por uma questão didática da própria formulação teórica da autora e desta pesquisa, entendemos que “beneficia-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” (Sueli Carneiro, 2023, p. 37-38). Dessa maneira, vamos resgatar a construção teórica do próprio contrato racial, fornecendo base para a compreensão da emergência do dispositivo de racialidade.

2.1.3. Contrato Racial e o Dispositivo de Racialidade

Imagem 7: corpo, carne e sangue coloniais



Fonte: autor

A interligação entre o conceito de "contrato racial" de Charles Mills (2023) e o "dispositivo de racialidade" de Sueli Carneiro (2023) pode ser feita a partir da análise de como ambos os conceitos foram acionados como ferramentas interpretativas de uma experiência de construção de uma sociedade racializada. Ambos tratam das dinâmicas de poder, mas a partir de diferentes perspectivas epistemológicas, culturais e históricas. O conceito de contrato racial de Mills fornece uma base histórica e filosófica para a compreensão da constituição das relações raciais de dominação coloniais, enquanto o dispositivo de racialidade de Sueli, inspirado em Foucault, amplia essa análise para incluir as técnicas de poder que operam na manutenção dessas relações no que podemos chamar de Brasil propriamente dito. Ao longo deste tópico, será detalhado como os conceitos de ambos os autores se interrelacionam.

Charles Mills, filósofo afro-americano, desenvolve a teoria do contrato racial para denunciar como a dominação racial foi institucionalizada desde o período colonial. Segundo Mills (2023), o contrato social, tal como formulado por pensadores como Rousseau, era, na realidade, um "contrato racial", pois excluía os povos não-brancos da sua constituição. A teoria de Mills enfatiza que a fundação da modernidade política e do estado de direito foi sustentada pela subordinação e exclusão racial. Mills argumenta que o contrato social não é um acordo universal entre iguais, mas sim um pacto entre os brancos, os quais constituem o "demos" da sociedade moderna. O racismo, portanto, não é uma anomalia, mas a base estrutural sobre a qual as sociedades modernas foram edificadas.

Mills estabelece que "a Supremacia Branca é o sistema político não nomeado que fez do mundo moderno o que ele é hoje" (Mills, 2023, p. 33). Com essa afirmação, Mills situa o processo de dominação branca e a constituição da racialização como um sistema político que atua na sobredeterminação de corpos brancos e na subdeterminação de corpos não-brancos. Para ele, este contrato é omissivo, porém não acidental, visto que a maioria dos saberes validados na teoria política, bem como nas ciências humanas, são elaborados por brancos que assumiram esse privilégio racial e o defendem em seus escritos, sem sequer tensionar a raça como sistema político e forma de dominação, isso pode ser observado nos regimes teórico-metodológicos, conforme discutimos na primeira composição.

"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" (Mills, 2023, p. 34). A racialidade sempre foi um critério central na hierarquização dos seres humanos, sendo ela um critério de marcação da diferença, o heterogêneo. A violência, portanto, é não apenas uma consequência, mas uma parte integrante e necessária para a manutenção desse pacto, o qual alinha a supremacia branca com a marginalização das populações não-brancas. O contrato racial é um mecanismo explícito de subordinação, onde a exclusão dos não-brancos é a premissa para a formação da ordem social e política moderna.

Sueli Carneiro (2023) seguindo as reflexões de Mills, nos explica que a hipótese do contrato racial implica em explicar como a Europa abandona o estado de natureza e adentra a sociedade através do contrato social e pela sujeição a um Estado colonial-moderno apresentado como neutro, mas que é bem branco. Tal sujeição ao Estado baseia-se nesse contrato social, sucedendo o estado de natureza, que se refere ao estado antes da formação da sociedade e do governo; ao estado anterior a estruturas sociais ou políticas formais que

delimitem os sujeitos como (in)civilizados. Ou seja, no estado de natureza havia “homens” sem características raciais específicas e marcadas.

Este ato contratual não se refere a um contrato assinado por toda a sociedade, ou seja, um contrato onde todos estão de comum acordo, “mas apenas entre as pessoas que contam, as pessoas que realmente são pessoas (‘nós, os brancos’). Portanto, é um contrato racial” (Mills, 2023, p. 35).

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) C1, C2, C3..., 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 que os brancos já habitam ou estabelecem; 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 (dependendo em parte da mudança das circunstâncias históricas e de qual variedade particular de não brancos está envolvida); 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. Todos os brancos são beneficiários do contrato, embora alguns brancos não sejam signatários dele. (Mills, 2023, p. 43-44)

O contrato racial é composto por acordos explícitos (formais) e implícitos (informais) que regem as interações político-sociais. Esses acordos podem ser entendidos como meta-acordos, ou contratos sobre contratos, que determinam os limites e as regras dos próprios contratos sociais, em relação à gestão de corpos não-brancos na sociedade moderna-colonial. Tais acordos utilizam critérios variáveis, que recaem sobre a ideia ontológica de raça, sobretudo ao uso de características fenotípicas (aparência física), genealógicas (linhagem) e culturais, para categorizar as pessoas em grupos raciais que pertencem, ou não a essa partícula, especificamente como (Eu)-brancos e (Outros)-não brancos.

Em nosso contexto, a biologização da raça serve a uma tentativa de apagar o problema racial, com o que mais diante iremos detalhar, o mito da democracia racial. Em nosso país, existe uma construção contratual que implica em considerar a raça como uma característica biológica, atrelada ao sangue e à descendência. Essa visão moderna-colonial, reduz a experiência racial, sendo um desdobramento das teorias científicas racistas do século XIX. É comum escutarmos, por exemplo, que não existe negro no Brasil, pois somos todos

“miscigenados”. Esses dois movimentos carregam em si a mesma origem contratual, a de servir a esse projeto de embranquecimento e superioridade branca.

Dessa maneira, há uma separação evidente entre a classe de pessoas “brancas”, que se autocategorizam como pessoas plenas, com direitos e *status* moral superior e os “não brancos” que são considerados subpessoas, com uma condição social, epistemológica e moral inferiores, além de posições civis subordinadas. Isso nos leva à premissa de que há diferentes tratamentos e normas para não-brancos, e nós, não gozamos dos mesmos direitos e privilégios que os brancos. Essa diferenciação é uma evidência do funcionamento deste contrato através de regimes políticos dominados ou governados por brancos, no nosso caso, a democracia (neo)liberal burguesa. Há convenções sociais e regras que regulam o comportamento entre brancos que não se aplicam igualmente nas interações com não-brancos, ou são aplicadas de forma seleta e modificada conforme o contexto histórico e a especificidade dos grupos raciais envolvidos.

No cerne do contrato racial, há uma estratégia tácita: criar e manter um privilégio diferencial para corpos brancos em detrimento dos não brancos. Esse pacto entre a população branca, silenciosa e sangrento, é utilizado para exploração de corpos, saberes, tecnologias, terras e recursos dos não brancos. Um pacto que sustenta e é sustentado pela construção de um Outro embranquecido e desigual, contido e dominado, agrilhado e amordaçado, incapaz de reagir, quanto mais de agir. “Esse pacto da branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o “universal”.

Nesses Estados Coloniais Brancos, o contrato racial resulta na criação de regimes políticos e subjetivos sócio-raciais, baseados na branquitude pactuada para a exploração. Isso pode ocorrer de duas maneiras principais: na colonização e dispersão, em que, em regiões onde as populações preexistentes são dispersas ou podem ser dispersadas, os colonizadores brancos estabelecem um domínio praticamente sem resistência significativa; e nas colônias de peregrinos, onde, em áreas mais populosas ou com habitantes resistentes à dispersão, os colonizadores brancos ainda estabelecem sua presença e domínio, mas enfrentam maior resistência.

Ambos os conceitos, o contrato racial de Mills e o dispositivo de racialidade de Carneiro, tratam da construção de um sujeito subalterno, mas o fazem a partir de diferentes lentes. O contrato racial de Mills aponta para uma exclusão institucionalizada e estruturante, onde a violência racial é o alicerce do contrato social e da modernidade. Por outro lado, o dispositivo de racialidade de Carneiro explora as formas pelas quais o racismo opera em níveis micro e macro, ou seja, tanto nas instituições quanto nas relações cotidianas,

determinando as práticas sociais e os saberes que legitimam a exclusão e subordinação dos não-brancos.

A partir de Carneiro, podemos afirmar que o contrato racial descrito por Mills não é apenas um pacto político ou legal, mas também um pacto epistemológico e cultural. Carneiro sugere que a racialidade, enquanto "campo epistemológico e de poder", estabelece não apenas uma hierarquia social, mas também uma hierarquia de saberes. Esse "dispositivo de racialidade" define o negro como o outro, o inferior, e o branco como o modelo de civilização e humanidade. Carneiro completa ao afirmar que "o negro sai da história para entrar nas ciências", destacando a transformação do negro de sujeito histórico para objeto de estudo, o que configura uma dinâmica de poder que se imbrica com o saber, tal como Foucault sugeriu em suas análises do poder e do conhecimento (Sueli Carneiro, 2023, p. 44).

Essa transição do negro de sujeito histórico para objeto de ciência é uma das manifestações mais claras do contrato racial de Mills. Ao longo do processo colonial e imperialista, os negros foram tratados como "máquinas econômicas", como Carneiro observa, e o saber científico sobre a raça, que surgiria nos séculos XIX e XX, foi moldado para justificar a inferioridade racial. Como argumenta Carneiro, "o negro foi considerado um objeto de ciência, possível fonte de compreensão da evolução humana e de experimentações científicas" (Sueli Carneiro, 2023, p. 46). Essa redução da pessoa negra a objeto de estudo reflete a violência epistemológica do contrato racial, que impede o reconhecimento da agência e da subjetividade dos povos não-brancos, ao mesmo tempo em que os submete a um processo contínuo de objetificação e desumanização.

O conceito de dispositivo de racialidade de Carneiro expande ainda mais a ideia de Mills ao indicar que o racismo não se limita apenas a uma estrutura política, mas atravessa as práticas cotidianas e os processos de subjetivação. Carneiro sugere que, assim como o dispositivo de sexualidade operou para a afirmação da burguesia, o dispositivo de racialidade foi fundamental para a afirmação de uma classe dominante branca, ao "expurgar o mal do corpo branco" e depositá-lo nos "outros corpos" (Sueli Carneiro, 2023, p. 32).

A interligação entre os conceitos de Mills e Carneiro pode, portanto, ser vista como uma descrição mais ampla de como a racialidade opera em múltiplos níveis: político, epistemológico e social. O contrato racial de Mills configura uma base estrutural de dominação e violência, enquanto o dispositivo de racialidade de Carneiro detalha as práticas de poder que sustentam essa dominação, ao mesmo tempo que produzem um saber sobre a raça que justifica e perpetua as desigualdades.

A perspectiva de Sueli Carneiro (2023) sobre o dispositivo de racialidade oferece uma chave analítica poderosa para compreender como o racismo opera nas dinâmicas sociais e culturais do Brasil. O mito da democracia racial, por exemplo, pode ser visto como uma manifestação do dispositivo de racialidade: ele atua ao mesmo tempo como narrativa e como técnica de poder que nega a existência do racismo, invisibilizando as desigualdades estruturais que afetam as populações negras e indígenas.

No Brasil, a relação entre o contrato racial e o dispositivo de racialidade evidencia como o racismo estrutural é uma herança direta do período colonial. A escravização de negros e o genocídio de indígenas não foram apenas atos de violência explícita, mas também processos de exclusão política e epistemológica que perduram até os dias atuais. A exclusão das populações negras e indígenas dos espaços de poder político e econômico, bem como o apagamento de suas contribuições históricas e culturais, são expressões contemporâneas do contrato racial. Ao mesmo tempo, o dispositivo de racialidade reforça essas dinâmicas ao definir padrões de humanidade e cidadania baseados na branquidade, relegando os não-brancos a posições de subalternidade.

2.2. A raça como princípio organizatório no mundo colonial brasileiro

No Brasil, a teoria do contrato racial de Charles Mills se aplica de forma contundente, especialmente ao considerarmos o papel da escravidão e do colonialismo na formação das estruturas sociais e políticas do país. A colonização portuguesa estabeleceu um pacto racial implícito que relegou as populações negras e indígenas a posições subalternas, estruturando o Brasil como uma sociedade racialmente hierarquizada. Mesmo após a abolição da escravatura, em 1888, o racismo permaneceu como elemento central do contrato social brasileiro, sustentando-se através de mecanismos de exclusão econômica, social e cultural. Como observa Mills (2023), o contrato racial é um acordo tácito que normaliza a subordinação racial, e, no Brasil, esse pacto se expressa na perpetuação da desigualdade racial como parte integrante do funcionamento da sociedade.

Retomando, o contrato racial é um acordo que envolve apenas aqueles que pertencem a um grupo homogêneo e dominante, unidos para sustentar seus privilégios, excluindo os racialmente diferentes. A principal forma de materialização dessa exclusão é a violência, inclusive a de Estado, contra aqueles que são racialmente distintos. Essa violência legitima e reforça a posição subordinada dos racializados. A violência sustentada pelo contrato racial contribui para a formação de uma biopolítica que se constrói de uma forma distinta em *terra brasilis*, conforme trataremos mais à frente. Mas, neste momento, é importante ter em vista que essas práticas de dominação e regulamentação das populações racializadas, bem como a

matança em níveis biológicos, epistêmicos e culturais são as condições de produção do contrato racial brasileiro, o qual dá espaço ao dispositivo da racialidade em seu complexo desenvolvimento no Brasil propriamente dito.

Carneiro (2023) nos oferece essa pista em seu trabalho, no entanto, há um silêncio em relação a esses entrelaçamentos entre o que ela considera uma “sociedade disciplinar”, que seria o pós-abolição da escravatura e a “sociedade colonial”, que deveria ter se encerrado em 1822, momentos distintos de uma sociedade que foi terra indígena, posteriormente colônia de Portugal, e atualmente é o Brasil. Para todas essas passagens, houve desdobramentos deste contrato racial. Tais desdobramentos trazem consigo modulações e manutenções da dominação, do extermínio, da inferiorização e subalternação de corpos e da população negra. É nessa direção que afirmamos habitar o solo de uma sociedade moderna-colonial, pois tal período parece não ter se encerrado com a ‘independência’ das colônias.

Algo se arrasta até aqui: toda uma geopolítica e economia colonizatória racista da expropriação territorial e corporal, da miséria e brutalismo modula-se, permanecendo em funcionamento, em pleno vapor. A modernidade é colonial, a economia neoliberal é colonial, o que Mignolo (2017) chama de colonialidade. Tanto para Mills (2023), quanto para Carneiro (2023), há a possibilidade de localizar e datar o contrato racial de forma evidente: no mundo moderno, que é fundado pelo colonialismo europeu e pelas conquistas desse Eu conquistador (Dussel, 1993). Assim, pode-se entender que existe a constituição de uma hegemonia branca fundada pelo colonialismo e perpetuada pela colonialidade.

A “história única” brasileira reforça, reiteradamente, uma narrativa épica, remanescente de Camões e suas epopeias. Desde as aulas escolares até os produtos culturais contemporâneos, prevalece a ideia de introdução do novo, de “fecundação” e “colheita produtiva”, que ecoa a temporalidade colonial de Cabral, sem, contudo, se distanciar de nossa realidade. Estamos, ainda, presos ao abismo da colonização, caindo incessantemente. Mudam-se as ferramentas e os enunciados, mas a engrenagem discursiva de moer corpos não permanece ativa. A grande máquina de moer gente apenas se atualiza, reafirmando sua lógica de extermínio.

A matança colonial neste território permanentemente marcado pelo significativo morte instalado pela colonização, reificou posse sobre corpos vistos como não-humanos. No livro *A queda do céu*, Davi Kopenawa (2015) relata seu apelo a Bruce Albert para que os homens brancos tomassem conhecimento das demandas indígenas frente ao genocídio, à exploração mineral ilegal e à devastação ambiental. Ele clamava para que soubessem que o céu estava caindo – e que isso precisava ser evitado. Kopenawa desejava que sua voz fosse ouvida pelos

Napë (homens brancos), na esperança de que reconhecessem o pensamento Yanomami e, a partir desse reconhecimento, repensassem seus próprios modelos de vida.

Os brancos se dizem inteligentes. Não somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm dos nossos antepassados. Porém não precisamos como os brancos de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente, não temos de desenhá-las, como eles fazem [...]. Nem por isso elas irão desaparecer pois ficam gravadas dentro de nós. (Davi Kopenawa, 2015, p.,75)

Kopenawa evidencia que os saberes-corpo indígenas, foram assassinados pela colonização. Embora ancestrais, foram sistematicamente negados e excluídos dos espaços de poder pela lógica da colonialidade. Esses conhecimentos, profundamente enraizados no cuidado com a terra, não se registraram predominantemente por meio de palavras escritas, mas sobreviveram em códigos culturais e na oralidade. Contudo, permanecem silenciados, relegados a retratos folclóricos que reduzem os povos indígenas a estereótipos criados pela "inteligência branca" e pelo ideal do sujeito universal. Essa operação de apagamento reforça a invisibilidade e a desvalorização desses saberes em face do modelo eurocêntrico.

Para os homens e mulheres brancos – ou aqueles embranquecidos pela adesão à lógica colonial –, apaixonados pela mercadoria e pelo capital, o lucro sempre foi o objetivo central. Desde o início da colonização, com a acumulação de riquezas por meio da exploração e derramamento de sangue, passando pelo desmatamento e pela devastação ambiental, até as guerras que garantiram a concentração fundiária, tudo se orientou pelo mesmo princípio: a apropriação e mercantilização do território. Quijano (2005) observa que a colonização produziu um monoculturalismo análogo à monocultura da cana-de-açúcar, onde o euroantropocentrismo foi erigido como modelo único de uma sociedade universal, histórica e culturalmente homogênea.

Nesse contexto, perpetua-se um continuum monocultural – marca profunda do contrato racial - que associa mercadoria, propriedade e território, reduzindo tudo a um objeto de posse. Essa visão colonizadora do território o dissocia de qualquer relação mútua de cultivo e sobrevivência – lógica praticada pelos povos originários. Estes viviam em uma simbiose com a terra, cultivando-a e preservando-a de modo que garantisse a proliferação da vida, e não sua destruição. Essa relação sustentava um equilíbrio essencial para a sobrevivência coletiva, protegendo-nos, como sugere Kopenawa, da queda do céu e de um colapso iminente.

[...] para responder aos que perguntam o que pensam os habitantes da floresta. Entreguei a vocês e lhes pedi para levá-las para longe. Para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. Ficamos muito tempo sentados falando em minha casa apesar das picadas de mutucas e piuns. (Davi Kopenawa, 2005, p.63)

O projeto da colonização portuguesa mobilizou a morte através do esquecimento como uma estratégia deliberada para ocultar os saberes, conhecimentos e tradições que permeavam as comunidades dos povos originários e em afro-diáspora. Esse processo de esquecer, renegando um lugar de morte aos saberes oralmente praticados é a principal estratégia de desenvolvimento da branquitude colonial e dos seus sistemas disciplinares.

Davi Kopenawa (2005) destaca que esse processo implicou o abandono de formas ancestrais de comunicação baseadas na oralidade, nas cosmovisões e em práticas culturais ligadas à terra, substituindo-as por uma estrutura branca de escrita e acumulação de saberes, agora reconfigurados como “conhecimentos” e “informações”. Essa disputa pelo passado visava legitimar o domínio do colonizador sobre a posse da terra, suas riquezas e os corpos indígenas, reduzidos a meros recursos exploráveis e submetidos à lógica uniformizadora do capital e da subjetividade capitalista.

Durante o processo de exploração colonial, os povos indígenas e negros em afro-diáspora foram forçados a atuar como mão de obra escravizada, especialmente na extração, produção e armazenamento de materiais orgânicos, como pau-brasil e a cana-de-açúcar. Os indígenas foram utilizados como mão-de-obra escravizada para retirada de madeira de pau-brasil durante os processos de exploração da terra pelos colonos no esquema uno-mercadoria-propriedade. Esse uso mostra a construção de uma imagem de incapacidade do indígena em relação à sua própria terra, ao necessitar de comandos estabelecidos pelos portugueses para a modificação, chamada de progresso, desenvolvimento e civilização, nos seus modos de viver no seu território.

Mais tarde afirmaram que nem eles nem os padres podiam viver sem escravos para servir e para eles trabalharem. E assim, nos vimos obrigados a fornecer-lhes escravos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os nossos filhos e acabaram escravizando toda a nação. Nossa nação foi tratada com tirania e crueldade de tal maneira que os que ficaram livres foram forçados a deixar a região¹⁵.

Momboré-Uaçu foi um ancião e líder indígena da etnia Tupinambá, que viveu na região do Maranhão, próximo a São Luís, no início do século XVII. Em 1612, durante a tentativa francesa de estabelecer a colônia conhecida como França Equinocial, Momboré-Uaçu proferiu um discurso significativo registrado pelo missionário capuchinho Claude d'Abbeville (2008) em sua obra "História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão". Nesse discurso, ele relatou suas experiências anteriores com os colonizadores

¹⁵ Discurso pronunciado por Momboré-Uaçu, nas imediações de São Luís, no Maranhão, diante de autoridades da França Equinocial, por volta de 1612 (linguagem adaptada), e registrado pelo jesuíta Claude D'Abbeville.

portugueses em Pernambuco e expressou desconfiança em relação às intenções dos franceses, comparando as ações de ambos os grupos europeus em relação aos povos indígenas.

Este discurso explica as estratégias de sequestro e negociações feitas entre colonizadores e colonizados, juntamente com justificativa apresentada para a escravização — a suposta necessidade de mão de obra servil — revela uma lógica exploratória que ignorava a dignidade desses povos e perpetuava um sistema baseado na dominação e na violência. A escravidão indígena foi um fenômeno amplamente praticado durante o período colonial, sendo justificada por estes discursos brancocêntricos.

Esta fala marca a capacidade organizadora do poder colonial como marca do contrato racial. A colonialidade do poder (Quijano,2005), evidencia como a dominação colonial reconfigurou hierarquias sociais e raciais que perduram até os dias atuais. A escravidão indígena se inseria nesse contexto, sendo sustentada por mecanismos de controle e exploração que buscavam apagar as identidades indígenas e subjugar-las a uma lógica mercantilista.

A escravização, nesse sentido, insere-se como um mecanismo disciplinar que não apenas impõe o trabalho forçado, mas também molda subjetividades, impondo uma hierarquia racial e social sustentada pela coerção e pelo medo, nos quais a submissão dos corpos e a regulação das condutas tornam-se fundamentais para a manutenção de um determinado regime de expropriação:

No contrato de escravidão, em particular, os termos exigem do escravo uma autonegação contínua de sua personalidade, uma aceitação do status de bens móveis, psicologicamente mais difícil de alcançar e, portanto, potencialmente mais explosiva do que as variedades de subpessoalidade impostas pelo contrato de expropriação (Mills, 2023, p.129).

Esse contrato de expropriação emerge de uma construção colonial de desqualificação do indígena e do negro enquanto sujeitos coloniais, apresentados como incapazes de gerir seus próprios territórios. Essa narrativa justificava a imposição de comandos externos, estabelecidos pelos portugueses, sob o pretexto de promover progresso, desenvolvimento e civilização. Assim, os modos de vida originários foram deslegitimados, enquanto a lógica capitalista colonizadora avançava, reconfigurando o território, desenhando o espaço colonial e suas relações para atender às demandas de acumulação e exploração.

As relações do espaço da colônia foram marcadas pela imposição de estruturas econômicas, políticas e culturais colonizadoras. As catequizações promovidas pelas Missões Jesuíticas instaladas na América do Sul global deram continuidade ao projeto político de docilização dos corpos dos povos originários, que passaram a ser denominados “índios” sob a lógica moderna. Essa nova nomenclatura e classificação integravam um modelo econômico e político sustentado pela articulação entre o capitalismo emergente e a Igreja Católica.

As missões jesuíticas desempenharam um papel central na "civilização" dos corpos indígenas, submetendo-os a práticas culturais ocidentais e integrando-os a uma ordem econômica pautada pelo racionalismo do trabalho capitalista. Nesse contexto, os modos de vida originários foram substituídos por novas normas e valores que atendiam aos interesses coloniais, desestruturando cosmovisões e sistemas sociais autônomos em prol da consolidação do projeto colonizador.

Uma concepção de racionalidade eurocentrada tornou a ideia de racionalidade coextensiva à aceitação da mensagem cristã, de modo que a rejeição era prova de irracionalidade bestial. De modo ainda mais notável, no caso dos nativos americanos, essa aceitação deveria ser sinalizada por meio da concordância com o requerimento, uma longa declaração lida para eles em voz alta, em uma língua que, claro, eles não entendiam, estabelecendo que, em caso de infração, uma guerra justa poderia ser legalmente travada contra os indígenas. (Charles Mills, 2023, p. 57)

Dessa forma, uma nova concepção de racionalidade foi introduzida, consolidando-se como uma via de aceitação e legitimação dos conhecimentos impostos pelo colonizador. A língua, os hábitos e os costumes foram forçados sobre os povos originários por meio da disciplina religiosa, do uso da violência como ferramenta de correção e da educação como instrumento de moldagem cultural. Tudo isso convergia para o ideal de embranquecimento moderno, fundamentado na adesão à moralidade, aos "bons costumes" e ao lema de ordem e progresso.

Há uma série de atos — bulas papais e outros pronunciamentos teológicos; discussões europeias sobre colonialismo, “descoberta” e direito internacional; pactos, tratados e decisões legais; debates acadêmicos e populares sobre a humanidade dos não brancos; estabelecimento de estruturas jurídicas formalizadas de tratamento diferenciado; e rotinização de práticas ilegais ou quase legais informais efetivamente sancionadas pela cumplicidade do silêncio e da falha governamental em intervir e punir os perpetradores —, o que coletivamente pode ser visto, não apenas do ponto de vista metafórico, mas de modo próximo do literal, como seu equivalente conceitual, jurídico e normativo. (Charles Mills, 2023, p. 55)

Há uma documentação que foi intencionalmente preservada, em sua maioria, para a legitimação da formação e dominação do espaço colonial. Ela foi guardada, velada pelos costumes familiares e sua memória de conquista. O fetiche pela época de glória e conquista. Toda essa cena nos leva a uma outra, uma outra possibilidade de ler essa documentação, entendendo também o nosso acesso a ela. Esse conjunto documental narra o processo de educação dos colonizados à racialidade.

O corpo indígena foi educado nos padrões ocidentais de produção e comportamento. O que diferenciava os indígenas de europeus? Seria o atrito decorrente da invasão limitado ao aspecto cultural? É importante refletir sobre isso, especialmente à luz de trechos como o seguinte, retirado da *Carta de Caminha*:

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto.

Ambos traziam os beijos de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, de comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre o beijo e os dentes é feita como roque de xadrez, ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber. (Carta de Pero Vaz Caminha, 1500)

Antes de descrever os hábitos de vida dos povos originários, e mesmo antes de projetar uma visão eurocêntrica que reduz o *Outro* à alteridade subjugada, algo é acionado: a categoria de raça. Vale destacar, como registrado na Carta de Caminha: “*A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados.*” Neste termo “pardo”, evidencia-se o uso da raça como um marcador para delimitar aquilo que não é europeu – o não conquistador, o não civilizado, o não inteligente.

Essa classificação racial não apenas estabelece hierarquias, mas também promove a aniquilação de múltiplas possibilidades de encontro e diálogo com a terra *brasilis* pré-invasão. Por meio da segregação étnica, modos de vida distintos foram inferiorizados e reduzidos à figura do “índio pardo”, mapeado e catalogado pelo colonizador português, apresentado como o “branco”, o “sujeito de bem” e o portador da razão universal. Esse sujeito, sob a justificativa de buscar a ordem, o progresso e a civilização, mascarava seu verdadeiro objetivo: consolidar o domínio colonial, apresentando-o como o “maior bem”

Imagem 8: Gravura pertencente a coleção “*Viagem pitoresca ao Brasil*”

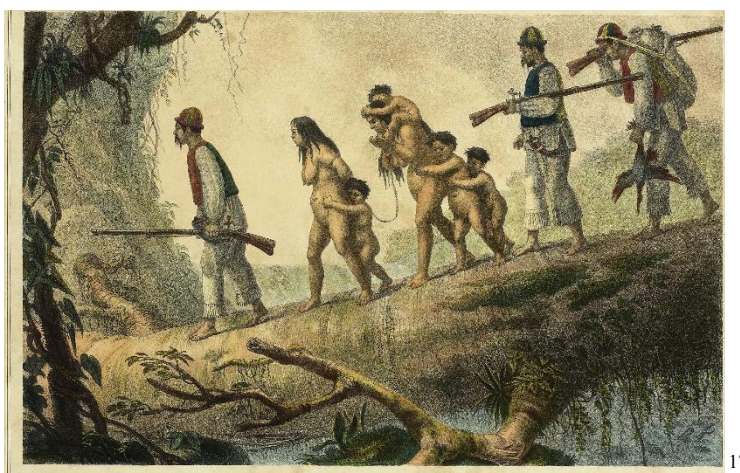


16

Fonte: Arquivo Nacional

¹⁶ RUGENDAS, Johann Moritz. Voyage pittoresque dans le Bresil. Paris: Engelmann & Cie, 1835. 2a div. pl. 7. (OR 2119, Bib).

Imagem 9: Gravura pertencente a coleção "*Índios soldados civilizados da província de Curitiba, trazendo prisioneiras selvagens.*"



17

Fonte: Arquivo Nacional

Estas imagens construídas ainda em um Brasil com nação portuguesa, acerca dos povos indígenas e africanos refletem uma tentativa de representá-los por meio de um olhar europeu, projetando no "Outro" uma parte do "Eu" europeu. Como afirma Valentin-Yves Mudimbe (2011, p. 22), "*o modelo tornou-se espelho*". O indígena e o negro eram/são vistos como um antecessor histórico do europeu, representados como uma "raça ultrapassada" ou um estágio primitivo que a Europa teria superado. Assim, os retratos ressaltam características raciais que o europeu, ao desenhá-lo, reconhecia em si mesmo, mas sob a perspectiva de um humano "inferior" que carecia de civilização.

Essa divisão étnico-racial estabeleceu categorias fixas, baseadas na cor da pele e em traços físicos, que cristalizaram uma hierarquia no processo civilizatório europeu. Grupos racializados foram descritos como "humanoides", mas não plenamente humanos, sendo rotulados como "selvagens" ou "bárbaros" para justificar a subjugação e desumanização. Padre José de Anchieta, em suas cartas, reforça essa narrativa ao caracterizar os indígenas como "tão bárbaros e indômitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que dos homens". Esses indivíduos eram parcialmente integrados à sociedade colonial como subordinados, tendo suas existências negadas ou exterminadas e suas terras apropriadas em benefício do colonizador

Essa lógica de hierarquização racial foi central para a legitimação dos sistemas de dominação colonial, sustentando tanto a escravidão africana quanto a exploração indígena. A

¹⁷ MOTTE, Charles Étienne Pierre. **Sauvages civilisés soldats indiens de la province de la Coritiba, ramenant des sauvages prisonnières.** Paris [França]: Firmin Didot Frères, 1834. 1 grav, litografia, pb, 21 x 32,4cm em 22,3 x 33,6. Disponível em: https://acervobndigital.bn.gov.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=8718. Acesso em: 26 Feb. 2025.

construção do "Outro" como inferior permitia não apenas a exploração econômica, mas também a imposição de valores culturais e religiosos europeus. Os discursos missionários e científicos da época reforçavam a ideia de que esses povos necessitavam de "civilização", sendo a catequese e o trabalho compulsório instrumentos dessa transformação forçada.

Grada Kilomba (2019) analisa esse processo a partir do conceito de projeção, no qual o colonizador transfere para o colonizado os aspectos que rejeita em si mesmo. Nesse sentido, negros e indígenas passaram a ser representados como bárbaros, incivilizados e violentos – características que, na verdade, pertenciam ao próprio sistema colonial. Essa projeção funcionava como uma forma de justificar a exploração e a violência, ao mesmo tempo que permitia à Europa sustentar sua autoimagem de superioridade e racionalidade.

Nesta complexa dinâmica das relações raciais, o branco constrói-se não apenas pela afirmação de si, mas pela negação do outro (Sueli Carneiro, 2023). A "branquitude" é uma se estabelece plenamente ao se diferenciar e se distanciar da Negritude. Esse processo transforma o sujeito Negro em mais do que uma simples alteridade – ele se torna uma personificação de tudo aquilo que a identidade branca rejeita e teme, como podemos ver nas imagens apresentadas (Grada Kilomba, 2019).

As pinceladas, riscos, rasuras, borrões são proferidas pelas mãos de um “eu imperial” (Dussel, 1993), um sujeito conquistador que explora e expropria o outro. Esse "eu", centralizado nas teorias modernas, justifica os processos de dominação e consolida a figura do homem no lugar de Deus, criando as estruturas contratuais raciais. Mills reforça que o contrato racial é uma extensão do contrato social europeu, excluindo deliberadamente os povos não brancos. Ele não representa um acordo universal, mas um pacto restrito aos europeus brancos, que definem quem realmente é humano e, portanto, apto a participar da sociedade moderna. Esse pacto racial, mascarado como neutro, sustenta a hierarquia racial que moldou o mundo moderno, subordinando povos racializados a um regime de dominação.

Essa lógica não opera apenas no nível do discurso, mas estrutura a própria forma como o mundo social é organizado. O sujeito Negro é colocado como um espelho invertido, onde a branquitude projeta seus traumas, inseguranças e rejeições (Grada Kilomba, 2019). Assim, a Negritude não é apenas o ‘Outro’ por mera diferença, mas um produto da negação absoluta do ‘eu’ branco. Essas cisões são feridas que também se estabelecem territorialmente e orienta em relação colonizado/colono, colônia/metrópole (Frantz Fanon, 2022).

Mills (2023) argumenta que os territórios não europeus foram deliberadamente representados de maneira negativa, pecaminosa e incivilizada no imaginário das sociedades colonizadas. Esse processo de demonização da terra e dos povos não europeus sugeria que tais

lugares necessitavam ser transformados, ou "europeizados", para alcançar a redenção moral, como se estivessem irremediavelmente contaminados por uma falha de ordem. O autor faz uma conexão entre a percepção cognitiva e a moralidade, sugerindo que a incapacidade de perceber ou reconhecer a "lei natural" (um conceito iluminista que defende uma ordem moral universal e evidente para a razão humana) era considerada uma falha moral. Ao vincular a ausência de cristianismo e a não adesão à "lei natural" à imoralidade, os colonizadores justificavam a imposição de sua cultura, religião, leis e valores, argumentando que era necessário "salvar" ou "civilizar" os povos e territórios não europeus. As imagens ardem. Elas comunicam não apenas aquilo que retratam, mas o próprio olhar do colonizador sobre o mundo que deseja dominar. A cena que é construída nesses retratos não é neutra – ela é a própria construção do espaço colonial, a selva. O território é representado como indomável de selva projetado para justificar a necessidade de ocupação, controle e “civilização”.

Os não europeus eram “selvagens”, e essa condição se manifestava no caráter dos espaços que eles habitavam. De fato, como foi apontado, essa habitação é captada na etimologia do próprio “selvagem”, que deriva do latim *silva*, “oresta”, de modo que o selvagem é o homem da oresta, *silvaticus*, *homo sylvestris*, o homem em cujo ser a condição de selvagem, a selvageria, penetrou tão profundamente que a porta para a civilização, para o político, está cerrada (Charles Mills, 2023, p. 81)

O espaço não europeu foi historicamente demonizado dentro da lógica colonial, sendo retratado como um território de trevas, barbárie e pecado. Essa representação justificava a necessidade de europeização como um projeto civilizatório e moral, no qual a presença europeia era vista como essencial para redimir esses povos de sua suposta inferioridade. Mills (2023) aponta que essa construção não era apenas uma questão de atraso cultural ou tecnológico, mas um enquadramento moral e religioso que associava a ausência da Europa à ausência de luz, tanto no sentido material quanto espiritual. Dessa forma, a colonização não era apresentada apenas como um empreendimento político e econômico, mas como uma missão moral e redentora.

Além disso, Mills (2023) aponta que a desumanização dos povos não europeus se baseava na conexão entre cognição e moralidade. A suposta incapacidade desses povos de perceber a "lei natural" – isto é, os princípios éticos universais segundo a visão europeia – era interpretada como um sinal de inferioridade moral. Assim, a escuridão e incivilidade do "Continente Negro" e de áreas colonizadas não era apenas uma metáfora geográfica, mas uma construção ideológica que vinculava a cor da pele à ausência de razão e bondade. Essa narrativa reforçava a ideia de que os povos colonizados estavam espiritualmente corrompidos, sendo frequentemente associados à superstição e à adoração demoníaca. Como resultado, a não-brancura, nesse momento acionada, passou a ser simbolicamente ligada à falta de

redenção e ao mal, enquanto a branquitude se posicionava como sinônimo de iluminação, racionalidade e progresso:

As imagens reforçam, segundo Fanon (2022), essa visão ao afirmar que o mundo colonial é um mundo compartimentado, em que a relação desigual entre colonizadores e colonizados se estrutura em torno da exploração europeia, conquista e inserção dessas terras na lógica de produção mercantil e capitalista. A branquitude, construída como padrão de humanidade, foi materializada no projeto civilizatório. Ela legitimou a tomada das terras indígenas, o genocídio dos povos originários e a devastação ambiental. Como destaca Mills (2023, p. 81-82), "essas paisagens estranhas (tão diferentes das de casa), essa carne estranha (tão diferente da nossa) devem ser mapeadas e subordinadas". O processo colonizador descreveu o território como um espaço virgem, selvagem e inculto, pronto para ser explorado e transformado sob o domínio europeu. Essa visão racializa corpos e instaura uma cisão ainda aparente entre um "Eu" histórico em constante transformação, múltiplo e um "Outro" colonizado, naturalizado e imutável.

Para além das pinturas, a paisagem colonial se constrói enquanto materialidade no cotidiano no espaço que se construiu enquanto Brasil. As plantações de cana-de-açúcar, as famosas *plantations*, como já citamos neste trabalho, resgatam cena e a imiscuem na paisagem contemporânea, é um passado que se constrói enquanto presença. A economia colonial portuguesa foi sustentada pela cana-de-açúcar, o "ouro branco", a primeira atividade econômica significativa da colônia, que se espalhou rapidamente pelas costas do nordeste, especialmente nos estados da Bahia e Pernambuco (Abdias do Nascimento, 2016).

No processo colonial, há uma construção de um processo desigual entre colônia e metrópole, baseado na exploração, conquista e inserção dessas territorialidades na esteira de produção monocultural, uno-mercadoria-capitalista. A Invasão pelos portugueses em 1500 marca o início imediato e ininterrupto da exploração das novas terras e dos novos corpos que ali já habitavam e de outros que ali passariam a habitar à força. Simultaneamente a esse processo de construção do mundo colonial, iniciou-se a introdução da raça negra na colônia, trazendo africanos e africanas escravizados “que fertilizariam o solo brasileiro com suas lágrimas, sangue, suor e martírio” (Abdias Nascimento, 2016, p. 48).

Em 1587, na Bahia, já existiam cerca de 47 engenhos de cana-de-açúcar, evidenciando a rapidez na expansão da indústria açucareira, uma expansão viabilizada pelo trabalho escravo (Abdias do Nascimento, 2016). A Europa dessa maneira, literalmente, foi criada a partir do Terceiro Mundo. As riquezas que a sufocam são as que foram roubadas dos povos subdesenvolvidos (Frantz Fanon, 2022).

Durante o processo de colonização, principalmente nas áreas litorâneas de Pindorama, os colonizadores portugueses, pela conveniência do transporte marítimo, avançaram para o interior, promovendo uma constante derrubada da mata, controle dos rios e outros recursos naturais, com o objetivo de sedentarizar pessoas oriundas de Portugal e de outras partes da Europa que buscavam uma nova vida no Novo Mundo (Diegues Jr, 1949). Esse processo contribuiu para o assentamento das famílias da elite em áreas afastadas das zonas urbanas, formando uma estrutura organizacional centralizada e de funcionamento peculiar durante o período colonial. A geografia e a dinâmica do assentamento se caracterizavam pelo cultivo de cana-de-açúcar, justificando o distanciamento da cidade. Essas propriedades rurais eram comandadas pelo chefe da família, consolidando um poder localizado e patriarcal.

Imagem 10: Desenho feito por Xavie do Banguê



Fonte: Diegues jr,

A esse conjunto estrutural da descrição do documento de Antonil e do desenho de Xavier, dar-se o nome de engenho, uma máquina de produção de açúcar que funcionava como processo de industrialização advindo da prática de *plantation*, um esquema de produção da manufatura de cana-de-açúcar. O historiador Albuquerque (2016) pontua sua concepção de engenho, que neste caso, serve como um panorama complementar ao desenvolvimento conceitual realizado por Diegues Júnior (1949), indicando ser amplamente reconhecido que o engenho desempenhava um papel central na sociedade canavieira colonial, conformando uma estrutura colonial de profunda verticalização social. Representando a monocultura da terra e do pensamento, o latifúndio e a indústria, o engenho concentrava em mãos únicas o controle sobre todo o processo de produção, os meios e os recursos, a circulação de coisas e pessoas, destacando-se, para isso, o poder do senhor de engenho. A presença do trabalho escravizado

completava de forma brutal o modelo de exploração econômica e de organização social vigentes na época colonial.

Pode-se observar que o desenho apresentado anteriormente compõe a formação de um engenho durante o período colonial. A composição imagética apresenta a casa-grande: afastada do local de trabalho, mas, ao mesmo tempo, inclusa dentro da cena de produção; expressa o movimento de protagonismo e dominação por apresentar a distância estratégica dos escravizados e escravizadas. O Senhor de Engenho, reivindicando a descrição de Antonil, é composto por figura patriarcal e centralizadora, aglutinando os elementos da constituição da sociedade alagoana, expandindo sua família do açúcar. “São essas famílias que fazem do Engenho não apenas um Centro Social democrático, além do econômico que já era essencialmente; também um centro político, a cuja sombra ou entorno de cujos interesses se realiza o desenvolvimento da vida regional” (Diegues Jr., 1949, p. 85).

Posteriormente, essas famílias compunham um formato maior de concentração fundiária, terra doada pelo Estado Português, com um imenso poder centralizado e de influência, decisivo para os rumos da região, que não se alteraram de forma significativa, até hoje. Quando se vai de ônibus para Maceió, numa paisagem monocultural, ainda hoje, sente-se um cheiro de cana, carne e destruição. Em um país com dimensões continentais, esses lugares fomentaram um composto jurídico singular, concentrando, de forma generalista, estruturas semelhantes, seja no plantio de cana-de-açúcar, a café, cacau etc. São reorganizações, uma apropriação do espaço por essas famílias que estabelecem a ‘normalidade’ e a ‘jurisprudência’ das composições.

No desenho de Xavier, observe-se a capela, um instrumento de dominação regido pela cultura cristã que impera dentro dos parâmetros de colonização portuguesa. A cristandade compunha-se como uma tecnologia importante para dar base à formação do Estado Nacional Brasileiro, como uma forma de manter a coesão social e evitar possíveis abalos de ordem internacional, garantindo a conservação das estruturas coloniais (Sílvio Almeida, 2011). A religião cristã deu coro ao processo colonizatório de escravização ao fomentar justificativas para a escravização africana. O papel das missões em África não foi apenas catequizar habitantes do continente, mas, fomentar um solo para o processo de tráfico negreiro (Abdias Nascimento, 2016, p.30):

Escravos, estais sujeitos e obedientes em tudo a vossos senhores, não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos... porque nesse estado em que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante à de seu Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo que haveis de imitar.

Uma das principais ferramentas do cristianismo era a utilização da figura centralizadora e patriarcal de Cristo, que se confundia com o Senhor de Engenho, espelhando-se as suas características. Pode-se dizer, assim, que se criou uma aceitação e justificação da escravização por meio da propagação de enunciados carregados de discursos ‘cristãos’ coniventes com a escravização. A capela era o símbolo e instrumento de coesão social, entre família europeia e escravizados.

Os espaços de convivência de escravizados eram a Senzala e Casa de Engenho, locais excepcionalmente ligados à figura do escravizado e da escravizada. Apresentam-se como tecnologias de trabalho braçal, movidas à mão-de-obra (des)humana para a transformação da matéria-prima. A mão-de-obra, ela mesma, pode ser entendida como matéria-prima. Senzala e Casa de Engenho, lugares de memória colonial, dominação, tortura e silenciamento. São espaços de clausura, sufocamento e morte de pessoas, saberes e culturas em prol de um suposto desenvolvimento econômico e civilizatório. Para Tenório (2011, p. 9), “o escravo era o esteio do regime, sem o que a economia desses locais não sairia do lugar”.

No contexto dos terreiros e da escravidão, o tronco representa um símbolo poderoso. Era utilizado como instrumento de punição e controle sobre escravizados e escravizadas que violavam as regras estabelecidas pelos senhores de escravos. Quando se cometia alguma falta, como desobedecer a ordens, tentar fugir, ou mesmo algo considerado ‘leve’ sob a perspectiva dos senhores, corpos negros eram levados ao tronco para serem açoitados (Diegues Júnior, 1946). A prática de açoitar escravizados/as no tronco tinha um caráter público e era realizada à vista de todos/as escravizados/as que estavam trabalhando no terreiro. Essa exposição pública da punição tinha um propósito específico: servir como um espetáculo de poder e autoridade do senhor sobre seus/suas escravizados/as.

Era uma demonstração física e brutal do exercício do poder soberano, onde a violência dos castigos era transformada em um ritual de submissão e controle. Ao presenciar essas punições, os/as demais escravizados/as eram constantemente lembrados/as do poder absoluto de seus senhores e das consequências terríveis de desobedecerem ou desafiarem as ordens estabelecidas. O tronco não era apenas um instrumento físico de punição, mas também um dispositivo simbólico de reafirmação da hierarquia e dominação dentro da estrutura escravocrata. “O sentido violento da vida de um escravo se manifesta pela disposição de seu supervisor em se comportar de forma cruel e descontrolada, e no espetáculo de dor imposto ao corpo do escravo” (Achille Mbembe, 2018, p.10). O controle sobre o corpo advinha da posse legal do escravizado como coisa, sendo lido pelos portugueses como um não-ser sem alma, passivo. O corpo escravizado era subjugado e explorado como propriedade, não apenas física,

mas também simbolicamente, como uma representação da ideia de inferioridade e ausência de humanidade atribuída a africanos/as e afrodescendentes. O controle desenfreado sobre o corpo dos/das escravizados/as incluía castigos físicos, mutilações e outros atos violentos, que eram justificados dentro da lógica de dominação e exploração econômica dos engenhos.

Essa visão de que o/a escravizado/a era um “não-ser” sem alma, passivo e sem direitos, era propagada pelos colonizadores europeus e legitimava a exploração desumana e brutal dos corpos africanos e seus descendentes nas colônias. Essa concepção do/a escravizado/a como o Outro também servia para reforçar a naturalização da racionalidade racista que sustentava a escravidão, necessária para a manutenção do sistema colonial.

Em 1860, no Jornal “*Diário das Alagoas*” juntamente aos classificados de produtos rurais, algo em especial, nos auxilia a pensar o funcionamento social alagoano no que diz respeito ao controle do corpo escravizado, bem como as dicotomias entre espaços rurais e urbanos:

Imagem 11: Diário das Alagoas



Fonte: Hemeroteca Digital

Classificados do Jornal Gazeta das Alagoas. Oferta de escravizados, bem como sua busca após ‘perda’. Ao analisar a materialidade apresentada, é possível observar que no canto direito, há um anúncio sobre a fuga de alguns escravizados do engenho “Lagoa Redonda” em Porto Calvo. Porto Calvo era uma das principais cidades de exploração econômica no início do século XVII, assim como Penedo e Alagoas do Sul. A cidade foi um dos principais experimentos para as freguesias no início da exploração intensiva da terra. Neste local, desenvolveu-se um enorme controle sobre a terra, recebendo uma quantidade cada vez maior de escravizados/as. “Por concentrar um alto número de escravizados, ocorriam inúmeras formas de resistência à dominação, como as insurreições; as agressões perpetradas por

escravos, contra feitores e senhores; os suicídios; a recusa de trabalhar, ou simplesmente o afrouxamento no trabalho” (Sant’ana, 2011, p. 30).

Construídos como o avesso da humanidade, corpos brutalizados teriam nacionalidade? Como um país que tinha como Estado o Brasil e nação Portugal, teria um espaço para considerar africanos como brasileiros? Nesse contexto, é importante afirmar que na criação desse enunciado, por mais que já conste cronologicamente uma certa independência, o Brasil ainda vivia um cenário colonial. No artigo 6, da constituição de 1824, a primeira constituição do Estado Brasileiro, consta que são tomados como brasileiros “os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida a serviço da sua nação”. Dessa forma, os negros nascidos fora do Brasil não eram considerados brasileiros, embora ‘livres’. E seus filhos (ingênuos) poderiam ter sua cidadania retirada a qualquer momento, em situações de ingratidão.

As ações anti-negras na construção nacional marcam o corpo negro como imerso em ausências, sejam elas territoriais, já que uma vez sequestrados de África e destituídos de suas terras e nações, há ausência de sensação de pertencimento; quanto a ausência de humanidade, um paradigma criado e imposto pelo movimento colonial. Esse documento comunica que negros escravizados, nascidos fora do Brasil, não eram considerados brasileiros. Sabe-se que a maioria dos negros submetidos aos processos de escravização faleceu cedo, sua expectativa de vida era de cerca de 23 anos. Na grande esteira de produção colonial, havia uma troca muito rápida de mão de obra pela compra de novos escravizados. Assim, a maioria dos negros no Brasil não eram considerados brasileiros, tão pouco existiam legislações que garantissem seus direitos básicos.

Sabe-se que os documentos chegam até nós com um processo de conservação, então houve a tentativa de conservar essa diferença. Se analisarmos a condição de construção desse enunciado ‘escravizados, estrangeiros, sem nacionalidade’, a exceção e a margem sempre foi a regra, sem que para isso se precisasse. Não se trata de um exercício de poder à margem da lei, mas de um corpo escravizado matável forjado já sem lei de proteção alguma, forjado por um contrato social que mortifica corpos negros, há uma ausência local e subjetiva:

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) C1, C2, C3..., 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 que os brancos já habitam ou estabelecem; 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 (dependendo em parte da mudança das circunstâncias históricas e de qual variedade particular de não brancos está envolvida); 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. Todos os brancos são beneficiários do contrato, embora alguns brancos não sejam signatários dele. (Charles Mills, 2023, p. 43-44)

O contrato racial consiste em um conjunto de acordos explícitos (formais) e implícitos (informais) que estruturam as interações político-sociais, especialmente no que tange à gestão de corpos não brancos em sociedades de matriz moderna-colonial. Esses acordos podem ser compreendidos como meta-acordos, ou "contratos sobre contratos", que determinam os limites e regras dos próprios contratos sociais. Fundamentam-se em critérios variáveis baseados na noção ontológica de raça, como características fenotípicas (aparência física), genealógicas (linhagem) e culturais, para categorizar as pessoas em grupos raciais. Essa categorização organiza os indivíduos em uma dualidade: o grupo dos (Eu)-brancos e o dos (Outros)-não brancos.

Essa lógica estabelece uma separação explícita entre corpos brancos, autodefinidos como sujeitos plenos, dotados de direitos e de um status moral superior, e indivíduos não brancos, classificados como não-pessoas, marcados por uma condição social, epistemológica e moral inferior, além de posições civis subordinadas. Tal divisão gera tratamentos diferenciados e normas desiguais que favorecem os brancos. Sujeitos coloniais são vistos como “assessórios inertes, implementos para a execução de fantasias e prazeres sadomasoquistas dos brancos e não-negros” (Wilderson III, 2020, p.15)

Os não-brancos não desfrutam dos mesmos direitos e privilégios, evidenciando o funcionamento do contrato racial nos regimes políticos dominados por brancos. No caso da *plantation*, esse modelo de construção colonial é reatualizado politicamente e cotidianamente, reafirmando e construindo privilégios de raça.

Esse pacto da branquitude:

Incorpora um componente narcísico, centrado na autopreservação, em que o ‘diferente’ é percebido como uma ameaça ao ‘normal’ e ao ‘universal’. Esse sentimento de ameaça e medo constitui a essência do preconceito e molda tanto as representações do ‘Outro’ quanto às formas de interação com ele (Cida Bento, 2020, p. 10).

Há a construção de um esquema de construção subjetiva que implica na construção pejorativa desse Outro por esse sujeito universal. Neste trabalho, como estamos tratando de um estudo ligado a um construto político, o de raça negra (negritude/negridade), é importante salientar que “a pessoa negra é, o princípio fundante, não humana, não pessoa (Frantz Fanon,

2008)”, é um processo de construção desse Outro como um morto em vida (Jared Sexton, 2020).

A morte social é uma marca desse processo, revelando a profundidade da construção avessa a humanidade imposta aos escravizados. Osmundo Pinho (2022), em comentários tecidos sobre a obra de Orlando Petterson (2008), afirma que a situação de escravização realizada nas colônias construía um esquema de “dominação social total”, quebrando um estigma muito comum de que a escravização não se limitava à exploração econômica, mas implicava na alienação completa da autonomia e dignidade do indivíduo (Osmundo Pinho, 2022). A escravização resulta de um ato original de violência esse processo não se baseia apenas na força física, mas também em mecanismos como a guerra, a trapaça e a rapina, estratégias historicamente utilizadas para justificar a sujeição de determinados grupos (Osmundo Pinho, 2022; Orlando Petterson, 2020).

Existe vida após a morte? A vida póstuma constrói-se enquanto um problema para aqueles que sobreviveram a escravidão. A abolição da escravatura em 1888 não significou necessariamente uma mudança nas condições de produção do corpo negro e na produção do espaço racializado, mas a inscrição desse corpo em um continuum do contrato racial colonial que se atualizado através do que chamados de Dispositivo de Racialidade.

A escravização construiu/foi construída através de um contrato racial de dominação do negro, e o pós-abolição manteve esse processo por outros meios, assim, a "morte social" dos ex-escravizados e seus descendentes se expressa na perpetuação constante, de idas e voltas ao regime colonial.

Um Brasil que não vivencia o luto desses corpos, uma vez que sua construção enquanto nação dar-se por uma aversão a constituição da negritude como humanidade. A filósofa Judith Butler, ao tecer suas provocações com sua teoria sobre o luto, desenvolvida em seu livro *Vida Precária: Os Poderes do Luto e da Violência* (2004) e em outras obras como *Quadros de Guerra: Quando a Vida é Passível de Luto* (2009), ela discute o luto como um processo profundamente político e relacional, vinculado às formas pelas quais a sociedade reconhece (ou não) certas vidas como dignas de serem lamentadas. Vidas negras no Brasil não são dignas de serem lamentadas, pois para serem enlutadas diante da nação, elas precisam ser humanas.

O que se projeta após a morte na grande moenda de gente? O Brasil se recusa a enfrentar seu passado-presente, e escolhe por meio de políticas de Estado apagar a negrura da sua população e a sua negra história. A abolição da escravatura em 1888 marcou uma mudança fundamental nas relações raciais no Brasil, foi a partir desse momento que o país

construía sua identidade nacional baseada no apagamento do negro na construção do Brasil, instaurou-se um período de disputas sobre os rumos da nação, pautado por projetos de dúvidas quanto ao desenvolvimento de uma nação mestiça.

As elites brasileiras buscaram apagar a presença negra na sociedade, tanto física quanto simbolicamente, negando-lhes direitos fundamentais como terra, educação e trabalho. Ao mesmo tempo, promoveram o branqueamento por meio da imigração europeia, reforçando estruturas de poder que mantinham a população negra marginalizada e vulnerável (Sueli Carneiro, 2023).

A transição da escravidão para o trabalho livre no Brasil representou mais do que uma mudança econômica; implicou a reconfiguração do lugar social do negro dentro de uma nova ordem disciplinar (Sueli Carneiro, 2023). A abolição, longe de representar uma inocente “inclusão” dos negros na sociedade, marcou sua conversão de mão de obra compulsória para objeto de investigação acadêmica. Nesse contexto, o dispositivo de racialidade emerge como um mecanismo disciplinador, com a urgência de dar conta desenegrecer esses corpos em brutalidade.

A racialidade tornou-se um campo de estudo a partir das relações de poder que a instituíram como objeto de controle (Sueli Carneiro, 2023). A ciência do século XIX, por exemplo, produziu teorias raciais que legitimaram a escravidão e a segregação, apresentando a branquitude como referência de humanidade e civilização, enquanto negros, indígenas e outros grupos racializados foram construídos como inferiores. Essas teorias não surgiram de um interesse neutro pelo conhecimento, mas sim de uma necessidade política e econômica de manter estruturas de dominação. Como afirma Abdias do Nascimento (1980), a ideologia racial hegemônica sempre operou para manter a exclusão do negro, transformando-o de agente histórico em objeto passivo de análise.

2.3. E o que é Dispositivo de Racialidade?

Reiterando, o conceito de "dispositivo" configura-se de maneira central na análise proposta Sueli Carneiro em sua tese intitulada “A construção do outro como não-ser com fundamento no ser”. Um dispositivo é, conforme Carneiro (2023, p. 27), “uma construção estratégica que atende a uma urgência histórica” e se torna disponível para operacionalização em diferentes contextos. Essa operacionalização é possível pela demarcação e organização de seus componentes heterogêneos, que, ao serem articulados, formam uma unidade coesa. No caso do dispositivo de racialidade, essa articulação se manifesta na criação e manutenção de hierarquias raciais que estruturam a sociedade moderna.

Perseguindo essa trilha aberta por Foucault sobre a estratégia de afirmação da burguesia enquanto classe hegemônica, proponho pensar que 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 (Sueli Carneiro, 2023, p.30)

Ao caminhar com a obra de Foucault, sobre o poder e a sexualidade, Sueli Carneiro propõe de forma autoral um uso da análise foucaultiana, sugerindo que a constituição da burguesia enquanto classe dominante não só se apoiou no dispositivo de sexualidade, como também no que ela chama de dispositivo de racialidade. Carneiro (2023) amplia essa análise ao incluir o dispositivo de racialidade, onde a cor da pele adquire uma nova marca, um novo enlace para a criação de um heterogênero. Isso sugere que, além de controlar a sexualidade, a burguesia também utilizou a raça como um mecanismo para consolidar seu poder. A racialização das relações sociais funcionou como um meio de hierarquização e exclusão, reforçando a hegemonia burguesa.

A proposta de pensar um dispositivo de racialidade é justamente utilizar o aporte teórico desenvolvido nas genealogias de Foucault sobre dispositivo, tomando como guia para a análise da racialidade moderna-colonial, terreno em “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” (Sueli Carneiro, 2023, p.31). Tal processo de retirada da humanidade e vitalidade do não-ser, aquilo que não é o Eu hegemônico, é fundamental para entendermos as dinâmicas de genocídio e dominação, bem como o modo de funcionamento das teias do poder colonial que se imiscuem no solo massapê da *plantation* de cana-de-açúcar.

Ela sugere que a constituição do dispositivo de racialidade remonta a momentos anteriores à sociedade disciplinar, que segundo a autora teria sido iniciada com a república, incorporando novas dimensões ao longo do tempo. Essa perspectiva é complementada pela teoria do contrato racial de Charles Mills, a qual detalhamos anteriormente, que permite um diálogo entre a análise genealógica de Foucault e a construção da racialidade como dispositivo de poder. Mills (2023) localiza a emergência do contrato racial no final do século XV, associando-o às expedições de conquista e à construção de uma hierarquia racial que perdurou e evoluiu ao longo dos séculos (Sueli Carneiro, 2023).

Propor a existência de um dispositivo da racialidade é considerar que “haveria um não dito na formulação de Foucault: a imbricação do dispositivo de sexualidade com o de racialidade, abrangendo o segundo um território mais vasto que o de sexualidade, pelo estatuto que tem nele a cor da pele” (Sueli Carneiro, 2023, p.30).

Assim como ocorre com as apostas de Foucault na analítica da sexualidade e da loucura, o dispositivo da racialidade também produz uma ontologia, uma dualidade onde

emerge uma unidade que em seu núcleo possui a brancura, construída através da dicotomia entre o não-branco e o branco. Na tentativa de compor tal dicotomização, classifica-se o não-branco, aqui no Brasil, como negro, indígena e amarelo. Dessa forma, o branco, em sua performance pública, e na privada, apresenta-se pela sua negatividade: “eu sou branco, porque não sou preto”. Dicotomizada, a dualidade estabelecida entre brancos e não-brancos é binarizada e hierarquizada entre positivo e negativo, tendo na diferença fenotípica o fator de identificação da normalidade. É a partir desse fator que se estabelece a normalidade como sinônimo de brancura, positividade, opondo-se à negatividade da negrura, vista como patológica, (in)civilizável (Sueli Carneiro, 2023).

A racialidade é compreendida como noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder, conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder.⁴⁹ Para compreender como isso se dá no Brasil, é preciso lembrar que a escravidão corrompeu o valor do trabalho: compulsório para o escravo, não tinha como ser considerado positivo pelo senhor branco. Este, liberado de trabalhar pela existência do escravo, foi viciado no ócio. O trabalho manual foi estigmatizado pela tradição, igualmente estigmatizadora, da escravidão. 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 (Sueli Carneiro, 2023, p. 44).

Sueli retoma ao contexto da escravização dos negros no Brasil, inferindo que a escravidão teve um impacto profundo na percepção do trabalho. Para o senhor branco, o trabalho compulsório realizado pelo escravo não era valorizado positivamente. A escravidão criou uma cultura onde o trabalho manual era estigmatizado, visto como algo degradante e associado à subjugação racial. Essa percepção negativa do trabalho persistiu mesmo após a abolição (Sueli Carneiro, 2023).

A abolição da escravidão marcou um momento crucial de transformação na ordem social e econômica do Brasil. Os negros, anteriormente escravizados, emergiram como uma nova classe de trabalhadores na economia livre. No entanto, essa transição não foi simplesmente uma mudança de status, mas uma reconfiguração disciplinar onde o dispositivo de racialidade desempenhou um papel central (Sueli Carneiro, 2023).

Carneiro sugere que o dispositivo de racialidade funcionou como um mecanismo do poder disciplinar emergente, marcando e regulando os corpos negros na nova economia. Esse dispositivo produziu novas formas de sujeição e controle, operando como uma ferramenta para manter as hierarquias sociais e econômicas, mesmo após a abolição da escravatura.

A transformação a que Foucault se refere ocorre, antes de tudo, no âmbito da tecnologia do poder: nas sociedades disciplinares dos séculos xvii e xviii as técnicas de poder eram centradas essencialmente na disciplina do corpo do indivíduo (no “homem corpo”), na biopolítica elas agem sobre a multiplicidade de homens (no “homem espécie”), ou seja, sobre as massas e as populações (Sueli Carneiro, 2023, p.62).

A transformação no exercício do poder, conforme apontada por Foucault e retomada por Sueli Carneiro, marca a passagem de uma tecnologia disciplinar centrada no corpo individual para uma forma de regulação que incide sobre a população como um todo. Nas sociedades disciplinares dos séculos xvii e xviii, o foco estava na docilização dos corpos por meio de instituições como escolas, quartéis e fábricas, que moldavam a conduta dos indivíduos. Com o advento da biopolítica, o poder expande seu alcance e passa a operar sobre a coletividade, regulando a vida em larga escala por meio de políticas sanitárias, mecanismos de controle demográfico e normas de higiene e sexualidade. Assim, a biopolítica não substitui a disciplina, mas a complementa, articulando-se a ela para governar tanto o “homem corpo” quanto o “homem espécie”, estabelecendo estratégias que normatizam a sociedade e hierarquizam populações conforme critérios de raça, gênero e classe.

Nesse contexto, as políticas e práticas discriminatórias são implementadas e sustentadas pelo próprio aparato estatal hierarquizando e segregando grupos com base em características outras. O Estado, por meio de suas instituições e mecanismos de poder, promove a ideia de superioridade de uma raça em relação a outras e legitima a discriminação e a violência contra grupos minoritarizados¹⁸.

Dessa maneira, o racismo de Estado está intrinsecamente ligado ao exercício do poder soberano, à biopolítica e à gestão da vida da população. Ele evidencia como o Estado utiliza o racismo como uma estratégia de controle e normalização social, promovendo a ideia de pureza racial e justificando práticas de exclusão e segregação em nome da segurança, ordem pública e normalidade. Através dessa construção, se desdobra o conceito de biopolítica em Foucault.

É aí que intervém o racismo, que embora já existisse muito antes do século xix, foi inserido nos mecanismos internos do Estado pela emergência do biopoder. O

¹⁸ O uso do termo "minoritARIZADOS" em vez de "minoritários" é uma escolha política e conceitual importante dentro de perspectivas críticas, especialmente no campo dos estudos decoloniais, dos feminismos negros, das epistemologias do Sul e das teorias da diferença. Tradicionalmente, "minoritário" é usado para se referir a grupos que são numericamente menores em relação a outros dentro de um determinado contexto — por exemplo, uma minoria religiosa ou étnica. Esse uso dá a entender que a posição desse grupo decorre apenas de uma questão de quantidade, apagando as relações de poder envolvidas. Tradicionalmente, "minoritário" é usado para se referir a grupos que são numericamente menores em relação a outros dentro de um determinado contexto — por exemplo, uma minoria religiosa ou étnica. Esse uso dá a entender que a posição desse grupo decorre apenas de uma questão de quantidade, apagando as relações de poder envolvidas. Usar "minoritARIZADOS" é também um ato de resistência epistemológica. É recusar uma linguagem que naturaliza desigualdades e assumir uma linguagem que nomeia o poder que atua sobre os corpos, saberes e territórios.

racismo cumpre o papel de fragmentar o campo biológico, do qual o poder tomou conta, para dividi-lo conforme “raças” e assim introduzir um corte entre quem deve viver e quem deve morrer (Sueli Carneiro, 2023, p.63).

O racismo, ao ser incorporado ao funcionamento interno do Estado com a ascensão do biopoder, torna-se um mecanismo central na gestão da vida e da morte dentro da biopolítica. Embora já existisse historicamente, sua instrumentalização pelo Estado moderno permitiu que ele operasse como uma tecnologia de poder que hierarquiza populações com base na racialidade. Essa inserção do racismo na lógica biopolítica fragmenta o campo biológico da população, estabelecendo distinções entre aqueles cuja vida deve ser preservada e incentivada e aqueles cuja existência é considerada descartável. Dessa forma, o racismo biopolítico não apenas legitima desigualdades estruturais, mas também sustenta políticas de extermínio e negligência direcionadas a determinados grupos racializados, reforçando a lógica de que algumas vidas são mais dignas de proteção do que outras.

Há, dessa maneira, a arquitetura de um conjunto de transformação nos mecanismos de poder, passando do poder soberano, baseado na lei e no direito de matar ou deixar viver, para o biopoder, um poder que visa maximizar a vida das populações, gerindo fluxos e garantindo a vida do corpo social como um organismo que busca se proteger contra influências externas.

O biopoder busca controlar a vida por meio de duas estratégias principais: o poder disciplinar, que atua na docilização e utilidade do corpo individual, e a biopolítica, que regula e intervém na população como um todo. A partir do século XVIII, inaugura-se uma era marcada pelo biopoder, cuja função não se limita à gestão da vida, mas também à sua instrumentalização para fins econômicos. Essencial para o desenvolvimento do capitalismo, o biopoder influencia não apenas as instituições de poder, mas também diversas técnicas de controle social, estruturando mecanismos que maximizam a produtividade e a eficiência dos corpos em função dos interesses do mercado.

No entanto, essa lógica não opera de maneira neutra. O biopoder define quais vidas devem ser valorizadas e normalizadas, intervindo para otimizar o potencial de certas populações, enquanto outras, consideradas improdutivas ou indesejáveis, são marginalizadas, punidas ou até exterminadas. Essa dinâmica, que justifica a eliminação de determinados grupos em nome do bem-estar coletivo, evidencia a dimensão racista inerente à biopolítica. Ao estabelecer critérios sobre quem deve viver e quem pode morrer, o biopoder reforça hierarquias sociais e raciais, legitimando práticas de exclusão e violência sob o pretexto de preservar a ordem e a normalidade.

O biopoder, ao ser instrumentalizado pelo Estado, encontra no racismo um dos seus principais dispositivos de gestão da população, operando de maneira sutil, mas profundamente estruturante. No Brasil, a partir do século XIX, esse poder se manifesta na emergência de novos procedimentos de saúde pública, nos quais a racialidade assume um papel central, orientando políticas eugenistas que buscavam corrigir a suposta promiscuidade herdada do período escravocrata. Nessa lógica, as técnicas disciplinares, voltadas para o controle individual dos corpos, se articulam à biopolítica, que regula a vida e a morte em larga escala. O diferencial desse processo é que, no contexto brasileiro, não houve necessidade de institucionalizar a raça de maneira explícita, pois os mecanismos de poder foram refinados o suficiente para identificar e atingir populações racializadas onde quer que estivessem, distribuindo desigualmente as chances de vida e de morte. Como aponta Carneiro, “articulam-se técnicas disciplinares a essa nova tecnologia de poder, com a originalidade de que elas exercem o poder de fazer viver e deixar morrer sem precisar institucionalizar a raça, mas dispendo de mecanismos capazes de alcançá-la onde quer que ela se esconda, para distribuir vida e morte” (Sueli Carneiro, 2023, p.65-66).

A biopolítica surge, assim, como uma estratégia burocrática de gestão da vida, impulsionada pelo racionalismo iluminista, que reformulou as formas jurídicas e administrativas de organização social. Esse modelo de governo orienta o conhecimento para a regulação dos corpos e populações, consolidando disciplinas anatomopolíticas que transformam o corpo humano em uma máquina dócil e produtiva, perfeitamente ajustada às necessidades do capitalismo. Segundo Foucault, a biopolítica não se limita à repressão da sexualidade, mas também promove discursos e práticas sexuais normativas. Instituições como a medicina, a psiquiatria e a educação desempenham um papel central nesse processo, disseminando normas sexuais e categorizando comportamentos como saudáveis, normais ou desviantes, reafirmando, assim, os dispositivos de controle que moldam subjetividades e relações sociais.

Dentro dessa estrutura biopolítica, o racismo se estabelece como um mecanismo legitimador da violência, conferindo ao Estado o poder de decidir quem deve viver e quem pode morrer. Foucault descreve essa dinâmica por meio da máxima do “deixar viver e deixar morrer”, destacando como o biopoder não apenas regula a existência das populações, mas também institui a morte como uma ferramenta política. Esse direito de matar pode ser exercido de forma direta, por meio de execuções, genocídios e outras formas explícitas de violência, ou de maneira indireta, pela omissão do Estado diante das condições precárias de saúde, habitação e segurança que afetam desproporcionalmente determinados grupos raciais.

Carneiro reforça essa análise ao afirmar que “Foucault identifica o racismo como legitimador do direito de matar, que será exercido pelo Estado por ação ou omissão, de forma direta ou indireta” (Sueli Carneiro, 2023, p.66). Assim, a racialidade não apenas estrutura desigualdades materiais, mas também define os limites da existência e da morte dentro da sociedade.

A essa nova forma de poder, centrada na vida como objeto político, enfrenta uma réplica política que busca, através do discurso de direitos, defender a maximização da vida, prometendo a realização plena dos potenciais individuais e sociais, destacando que essa abordagem, presente tanto no capitalismo quanto em práticas políticas de resistência, compartilha o objetivo de alcançar o ser humano maximamente saudável, feliz, normal e produtivo, revelando-se uma novidade histórica com suas próprias estratégias, possibilidades e limites.

Por outro lado, a outra face da biopolítica o "deixar morrer" não se refere apenas à negligência, mas também aos mecanismos que permitem ou até mesmo contribuem para a exposição de certas populações a condições prejudiciais à saúde, à falta de recursos e à vulnerabilidade e a morte. A ênfase recai sobre a gestão da vida em termos de quem é incluído ou excluído das estratégias de "fazer viver".

O dispositivo de racialidade, que tem uma função subalternizadora dos seres humanos segundo a raça, ganha uma dimensão específica ao operar em conjunto com o biopoder e ser por ele instrumentalizado. Na biopolítica, gênero e raça se articulam produzindo efeitos específicos. No que diz respeito ao gênero feminino, evidencia-se, por exemplo, a ênfase em tecnologias de controle sobre a reprodução, as quais se apresentam de maneira diferenciada segundo a racialidade; quanto ao gênero masculino, evidencia-se a simples violência (Sueli Carneiro, 2023, p.61).

O dispositivo de racialidade funciona como um mecanismo de poder que hierarquiza e subalterniza grupos humanos com base na construção social da raça. Quando articulado ao biopoder, esse dispositivo ganha uma função específica, pois passa a ser instrumentalizado para gerir populações de maneira diferenciada, estabelecendo controles que variam conforme a posição racial dos indivíduos. Dessa forma, o biopoder, que se ocupa da regulação da vida, incorpora a racialidade como um critério de diferenciação e controle, reforçando desigualdades estruturais e perpetuando formas de dominação.

Na biopolítica, a articulação entre gênero e raça produz efeitos distintos para homens e mulheres racializados. No caso das mulheres, o controle sobre a reprodução se torna um elemento central das tecnologias de poder. Essas tecnologias se manifestam de maneiras diversas a depender da racialização da mulher, operando tanto pelo incentivo à reprodução em determinados grupos quanto pela esterilização e limitação de direitos reprodutivos em outros.

Essa diferenciação evidencia como o dispositivo de racialidade, ao ser instrumentalizado pelo biopoder, não apenas regula corpos, mas também define quais vidas são consideradas dignas de reprodução e continuidade.

Para os homens racializados, a biopolítica se expressa de forma mais direta por meio da violência, evidenciando um padrão de criminalização e extermínio. O simples fato de pertencer a um grupo racial específico pode tornar esses indivíduos alvos preferenciais de práticas violentas do Estado e de outras formas de repressão social. Essa dinâmica revela como a racialidade, ao operar com o biopoder, não se limita a regular a vida, mas também determina quais vidas são mais vulneráveis à morte. Assim, raça e gênero, articulados na biopolítica, produzem modos diferenciados de dominação e controle sobre corpos e populações.

Foucault demonstrou como os mecanismos disciplinares, voltados para o controle individual do corpo, e os mecanismos reguladores da vida, que incidem sobre a população, podem se articular para produzir uma sociedade normalizada. Essa normalização ocorre por meio de tecnologias de poder que organizam o espaço urbano, estruturam as relações sociais e impõem regras que definem quais corpos e populações são valorizados ou marginalizados.

Nas sociedades multirraciais formadas a partir da colonização, o dispositivo de racialidade surgiu como uma ferramenta essencial para disciplinar e normalizar as relações raciais, garantindo a manutenção das hierarquias impostas pelo colonialismo. Esse dispositivo não desaparece nas sociedades pós-coloniais, mas se reconfigura para continuar operando como um mecanismo de controle, tanto no nível interno, regulando as populações racializadas, quanto no nível externo, moldando as relações entre nações consideradas racialmente inferiores. Nesse contexto, o biopoder desempenha um papel crucial, pois possibilita a gestão da vida e da morte de grupos específicos de forma estratégica, garantindo a reprodução das desigualdades estruturais herdadas do colonialismo.

Essa dinâmica não se restringe às sociedades nacionais, mas também se manifesta no âmbito global, orientando as relações entre Estados e povos. As nações historicamente racializadas, muitas vezes localizadas no Sul Global, continuam sujeitas a formas de soberania que reproduzem a lógica colonial, limitando sua autonomia política e econômica. Assim, o dispositivo de racialidade permanece operante, não apenas como uma ferramenta de regulação social dentro dos países, mas também como um instrumento de controle geopolítico que define quais populações e territórios devem prosperar e quais serão mantidos em situação de vulnerabilidade e dependência.

O controle da população dentro da lógica biopolítica se manifesta de diferentes formas, sendo a política imigratória e o contrato racial dois dos principais mecanismos para ajustar os fenômenos populacionais aos interesses econômicos e sociais das elites dominantes. A política imigratória, historicamente, tem sido utilizada como uma ferramenta seletiva para regular a entrada e permanência de determinados grupos, favorecendo aqueles considerados mais aptos a contribuir para o desenvolvimento econômico e, ao mesmo tempo, restringindo ou marginalizando populações racializadas que não se encaixam no projeto de modernização. Esse controle demográfico visa não apenas atender às necessidades do mercado de trabalho, mas também manter a estrutura racial da sociedade dentro dos limites desejados pelas classes hegemônicas.

Entendo que 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. (Sueli Carneiro, 2023, p.65).

O contrato racial, por sua vez, opera como um pacto implícito ou explícito que define quais grupos raciais são valorizados e quais são marginalizados dentro da ordem social. Nesse contexto, o embranquecimento se apresenta como um projeto de longa duração que combina elementos estéticos, eugênicos e econômicos para promover a assimilação de determinadas populações em detrimento de outras. A ideologia do embranquecimento, historicamente sustentada por políticas de miscigenação dirigidas e incentivos à imigração europeia, não apenas reforça a hierarquia racial, mas também consolida uma estrutura de poder em que a modernização econômica é associada à presença e ao protagonismo de grupos racializados como superiores.

Dessa forma, tanto a política imigratória quanto o contrato racial são ferramentas fundamentais para a manutenção das desigualdades raciais dentro do capitalismo global. Esses mecanismos não apenas regulam a distribuição demográfica, mas também garantem que a inserção de grupos no processo produtivo ocorra de forma a preservar os privilégios raciais e a subalternização de determinadas populações. Assim, a racialidade segue operando como um elemento estruturante das relações de poder, determinando quem tem acesso aos benefícios do progresso e quem é relegado à margem da sociedade

Por outro lado, a branquitude emerge como o signo da normatividade e do privilégio dentro desse regime de poder. Ao contrário das populações racializadas, que são alvos do “deixar morrer”, os grupos brancos desfrutam de uma expectativa de vida mais longa, menores índices de mortalidade e morbidade, e maior acesso aos bens socialmente

construídos. Esse acesso privilegiado não é fruto do acaso, mas sim do funcionamento estruturado do biopoder, que distribui de forma desigual os recursos e as condições necessárias para a reprodução da vida. Como Carneiro sintetiza, “a branquitude se configura como signo que se consubstancia na maior expectativa de vida, dos menores índices de mortalidade e morbidade como consequência de seu acesso privilegiado aos bens socialmente construídos” (Sueli Carneiro, 2023, p.67). Dessa forma, a racialidade e o biopoder não apenas organizam a sociedade, mas também consolidam a hierarquia entre aqueles cujas vidas são promovidas e aqueles que são sistematicamente desvalorizados. “A racialidade inscreve a branquitude no registro da vida e a negritude no signo da morte” (Sueli Carneiro, 2023, p.67).

2.3.1. O enlace dos dispositivos de racialidade e sexualidade na produção do corpo negro

Nas primeiras décadas do século XX, consolidou-se no Brasil um dispositivo de racialidade que articula, de modo indissociável, o controle racial e a normatização da sexualidade, produzindo uma governamentalidade racializada e sexuada dos corpos. Para Sueli Carneiro (2011), o dispositivo de racialidade é um mecanismo complexo de poder que regula as relações sociais, políticas e simbólicas a partir da construção da diferença racial, atravessando a subjetivação dos corpos negros e determinando seus lugares sociais de exclusão, silenciamento e subalternidade.

Nesse contexto, o biopoder foucaultiano se manifesta no Brasil sob um viés racializado, no qual o Estado e suas políticas públicas — sobretudo durante o governo Vargas — atuam para disciplinar a população segundo critérios higienistas, eugenistas e racistas, visando uma “qualificação” da nação que exclui e controla corpos considerados “inferiores”. O controle da sexualidade torna-se, assim, uma peça fundamental desse dispositivo, funcionando como um instrumento para regular não só as práticas sexuais, mas, sobretudo, a reprodução racial da população.

O casamento heterossexual cisgênero é promovido como o núcleo central da normatividade sexual e reprodutiva, legitimado por campanhas estatais e pela aliança com a Igreja Católica, que juntos sacralizam a família nuclear como fundamento da ordem social. Essa normatividade atua como um mecanismo de reprodução do dispositivo de racialidade, ao naturalizar a reprodução da “raça nacional” segundo parâmetros eurocêntricos, heteronormativos e patriarcais, relegando os corpos negros e suas sexualidades a uma condição de marginalidade e controle.

Sueli Carneiro destaca que o dispositivo de racialidade não apenas hierarquiza as raças, mas também produz sexualidades racializadas, ou seja, atribui significados e limites às formas de viver a sexualidade conforme a raça. No Brasil, a sexualidade negra é

historicamente marcada pela hipersexualização e pelo controle repressivo, enquanto a sexualidade branca heterossexual cisgênera é institucionalizada como modelo legítimo e “normal”. Essa racialização da sexualidade revela como os dispositivos de poder racial e sexual se entrelaçam para governar corpos e subjetividades, silenciando e criminalizando as práticas sexuais que fogem da norma estabelecida.

Além disso, a promoção da maternidade branca como dever cívico e moral — expressa em campanhas como o “Dia das Mães” — reforça o papel das mulheres brancas cisgêneras heterossexuais como agentes reprodutores da nação, enquanto os corpos negros são confinados a lugares de exclusão, vigilância e violência. O casamento e a reprodução tornam-se, assim, estratégias biopolíticas para a manutenção do projeto colonial e racista de nação, alinhado à ideia de uma população “qualificada” e “higienicamente pura”.

Dessa forma, o dispositivo de racialidade, como aponta Sueli Carneiro, é a chave para compreender como o biopoder brasileiro se manifesta em uma governamentalidade racializada e sexuada, onde o controle da sexualidade é também um controle racial, um controle sobre quem pode reproduzir, como e em que condições. Isso configura um processo de subjetivação racial e sexual que permanece ativo e atravessa as estruturas sociais até os dias atuais, impactando as experiências e resistências dos corpos racializados.

As propagandas do Estado Novo apresentavam uma família idealizada, feliz e perfeitamente ajustada aos papéis sociais que o regime desejava impor. No entanto, esse discurso visual ultrapassava o simples retrato e funcionava como uma tecnologia de poder para a construção de um Brasil hegemônico, branco e heteronormativo. A esposa, retratada como vulnerável e submissa, destinava-se ao lar; o filho, casto e disciplinado; e todos se subordinavam ao patriarca, que simbolizava o Estado autoritário e disciplinador. Essa imagem familiar não era apenas uma representação ideal, mas a materialização concreta de um dos pilares do biopoder brasileiro, que regula os corpos e as relações sociais.

O governo Vargas, conforme apontado por Del Priore (2017), articula suas políticas por meio de uma coalizão interdisciplinar composta por médicos, psicólogos, pedagogos e padres, cuja função era normatizar e higienizar a vida conjugal e familiar. Esse grupo se encarregava de excluir práticas consideradas “perversas” e de marginalizar — social e fisicamente — aqueles corpos que escapavam à norma, especialmente os corpos negros e pobres. Esse processo de exclusão e controle não pode ser compreendido dissociado do que Sueli Carneiro denomina dispositivo de racialidade: um conjunto de práticas, saberes e normas que instituem o racismo como tecnologia fundamental para a governabilidade no Brasil (Sueli Carneiro, 2023).

O dispositivo de racialidade articula o racismo como elemento estrutural do biopoder brasileiro, permitindo a construção de uma sociedade supostamente homogênea a partir da segregação racial e da definição binária entre quem “deve viver” e quem “deve morrer”. Nesse sentido, o racismo não é um mero preconceito individual, mas um mecanismo de Estado para gerir populações, legitimar desigualdades e regular corpos segundo critérios raciais, sexualidade e classe social. Tal lógica encontra expressão direta nas políticas higienistas e eugenistas que permearam o Brasil entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX.

Esse processo torna-se evidente ao analisarmos o pensamento higienista brasileiro anterior à Revolução de 1930. Intelectuais como Nina Rodrigues foram responsáveis por disseminar teorias racistas que associavam a miscigenação e as populações negras às “patologias sociais” e à criminalidade. Inspirado por teorias europeias, Rodrigues produziu um saber racializado que naturalizava a suposta inferioridade das camadas populares negras e miscigenadas, contribuindo para a legitimação das políticas de exclusão racial.

A obra pictórica “A Redenção de Cam” (1895), de Modesto Brocos, ilustra com clareza esse ideário racista e higienista. A pintura simboliza o branqueamento da população como “redenção” e progresso, desejando o desaparecimento dos traços raciais negros por meio do embranquecimento progressivo. Esse imaginário embasou políticas sociais e raciais do período, reforçando a marginalização sistemática dos corpos negros e miscigenados, considerados incompatíveis com o projeto de nação que buscava a branquitude como símbolo de modernidade e civilização (Sueli Carneiro, 2020).

Assim, a família idealizada nas propagandas varguistas é parte de um projeto biopolítico e racial, onde o controle da sexualidade e da reprodução é inseparável do controle racial dos corpos. O dispositivo de racialidade brasileiro, como coloca Sueli Carneiro, está na base desse regime de poder, tornando o racismo um elemento estrutural da governabilidade que atravessa as políticas públicas, as relações sociais e a subjetivação dos corpos até os dias atuais.

A obra *A Redenção de Cam* (1895), do pintor Modesto Brocos y Gómez, é emblemática na materialização do entrelaçamento entre os dispositivos de racialidade e sexualidade no Brasil das primeiras décadas do século XX. A pintura retrata uma avó negra que, em gesto de reverência e gratidão a Deus, celebra o nascimento do neto branco, fruto da união heterossexual entre sua filha mestiça e um homem branco. Essa cena transcende a representação familiar para se configurar como um discurso visual do higienismo racial, que

legitimava o casamento cis-heteronormativo como estratégia de embranquecimento e "redenção" racial da população (Sueli Carneiro, 2020).

Este dispositivo biopolítico não atuava somente no controle da reprodução biológica, mas sobretudo na regulação da sexualidade — incluindo corpos, prazeres, afetos e culturas que se situavam fora da norma branca, ocidental e heteronormativa. O casamento, dessa forma, não se apresentava meramente como uma instituição social, mas como um mecanismo político de poder, que visava a supressão (ou o "fazer morrer") simbólica e material de corpos negros e indígenas, bem como a extinção de seus modos de vida e subjetividades (Mbembe, 2003; Sueli Carneiro, 2011).

A lógica biopolítica revelava-se no discurso médico-científico da época. Por exemplo, médicos como Leonídio Ribeiro contribuem para a medicalização da sexualidade, classificando "anomalias do instinto sexual" — como a pederastia ou o missexualismo — como decorrentes de disfunções endócrinas, patologizando assim as dissidências sexuais e de gênero e reforçando a exclusão social dessas identidades (Del Priore, 2017). Tal processo é parte de uma estratégia estatal de controle não apenas da reprodução racial, mas também da conduta sexual, inserindo corpos e subjetividades em um regime normativo que impunha a heterossexualidade como padrão legítimo.

Importante ressaltar que o projeto biopolítico brasileiro não deve ser entendido a partir de uma ótica unidimensional, mas através de uma análise interseccional que considere raça, classe, gênero e sexualidade (Crenshaw, 1989; Sueli Carneiro, 2005). A racialização opera de modo a "deixar morrer" os corpos que não se enquadram na norma branca e elitista, enquanto a normatividade cis-heteronormativa exclui e marginaliza dissidências sexuais e de gênero, que eram socialmente construídas como "terceiro gênero" ou "não-ser" (Butler, 2020; Sueli Carneiro, 2005). Essa construção de sujeitos dissidentes como "não-lugar" reforça uma ontologia de negação e invisibilização, impondo-lhes a necessidade constante de ocultação para sobreviver, especialmente para homens negros homossexuais longe dos grandes centros urbanos.

O dispositivo de racialidade, portanto, integra-se ao dispositivo da sexualidade no Brasil por meio de práticas que regulam o "governo de si" (Foucault, 2008). O mecanismo da confissão, herdado da Igreja Católica e adaptado pela medicina e pelas políticas estatais, obrigava os indivíduos a submeterem suas subjetividades e corpos ao controle social por meio da revelação e cura dos "pecados da carne". Esse aparato institucional assegurava a produção de uma verdade biopolítica que, em nome da saúde moral e racial da nação, moldava os corpos negros e dissidentes para conformá-los à ordem dominante

2.3.2. Políticas de embranquecimento e apagamento

A política do embranquecimento, enraizada em discursos higienistas e eugênicos, sustentava o projeto nacional brasileiro de modernização e desenvolvimento. A miscigenação, longe de ser celebrada, era vista como um processo que deveria ser orientado para o desaparecimento dos traços "indesejáveis" de negritude e indígena, numa tentativa de promover a homogeneidade racial como sinônimo de progresso (Sueli Carneiro, 2020; Skidmore, 1993). Essa lógica materializava-se em políticas públicas, programas de saúde, educação sexual e propaganda social que exaltavam o casamento heterossexual como o caminho para a "redenção" e a "purificação" da população.

A ideia de raça na América foi concebida historicamente como um instrumento para legitimar as relações de dominação impostas pela conquista europeia. A Europa, ao se consolidar como uma nova identidade a partir da América e expandir seu colonialismo global, produziu um conhecimento eurocêntrico que naturalizou a ideia de raça como uma justificativa para hierarquias sociais entre europeus e não-europeus. Como argumenta Quijano (2005, p. 2), essa racialização foi o instrumento mais eficaz para perpetuar a dominação social universal, impondo uma posição de inferioridade aos povos conquistados, inclusive sobre seus traços fenotípicos, saberes e culturas.

Na América Latina, a construção das identidades nacionais esteve profundamente marcada pela exclusão e subalternização de indígenas e negros. As elites locais, interessadas em consolidar seu domínio político e econômico, criaram discursos que apagaram ou exotizaram essas populações, relegando-as a uma presença marginal na narrativa histórica oficial. Assim, a herança europeia foi enaltecida como base fundadora da nação, enquanto as histórias e culturas originárias foram silenciadas, caricaturadas ou desconectadas de seus contextos históricos reais.

Mesmo após o fim do colonialismo formal, a hegemonia europeia persistiu através da reprodução das categorias eurocêntricas pelas elites criollas, que passaram a definir o que seria considerado cultura nacional. A construção da unidade nacional baseou-se, assim, na exclusão e no apagamento das narrativas divergentes, mantendo as hierarquias sociais e raciais herdadas da colonização.

Esse processo de colonização cultural e epistemológica integra-se à consolidação do capitalismo mundial, no qual a Europa não apenas dominou economicamente, mas impôs sua ordem intelectual e cultural, subordinando epistemologias não europeias. A Europa centralizou o controle da produção do conhecimento, redefinindo categorias e valores que

passaram a orientar as relações sociais globalmente, naturalizando sua superioridade e silenciando outras vozes e saberes.

A História, enquanto disciplina científica, consolidou-se no século XIX como um discurso pertencente à modernidade burguesa, com lógica teleológica e empirista, cuja finalidade era captar e generalizar a ação humana para legitimar a construção do Estado-nação. Conforme Clóvia Moura (1990, p. 16), a história procura estabelecer coordenadas para a continuidade da ação social, mas muitas vezes reproduz uma narrativa que aliena parte das populações, especialmente aquelas silenciadas.

O surgimento do Estado-nação, resultado das transformações sociais e políticas das revoluções burguesas (Hobsbawm, 1990), foi um marco na reorganização das relações de poder, instituindo a nação como um sujeito coletivo, porém, em muitos casos, baseado na exclusão cultural e territorial de grupos marginalizados. A máxima “cada povo uma nação” foi reinterpretada como “cada território, uma nação”, promovendo a unificação política em detrimento da diversidade cultural, com efeitos segregadores.

O discurso historiográfico passou a legitimar a dominação através da criação de uma narrativa nacional oficial, frequentemente linear, descritiva e supostamente neutra, que silencia as experiências dos povos indígenas, africanos e suas descendências. Essa construção ideológica acompanhou o desenvolvimento do imperialismo, que, apesar de alardear progresso e grandeza nacional, reforçou a desigualdade social e racial em escala global.

No âmbito do imperialismo, justificativas ideológicas como o mito da superioridade racial, as teorias da degenerescência e o darwinismo social foram mobilizadas para sustentar a dominação europeia e a exploração dos territórios colonizados. Essa mobilização epistêmica serviu também para patologizar e controlar grupos considerados dissidentes à norma burguesa, como indígenas, negros, populações orientais, homossexuais e prostitutas.

Ao controlar e eliminar vidas dissidentes, o projeto nacionalista burguês buscava criar uma falsa coesão social, baseada em um ideal homogêneo e branco, enquanto mantinha a exclusão de grupos marginalizados. O Estado-nação, sancionado por leis e pelo controle da violência interna e externa (Giddens, 1984), estabeleceu fronteiras territoriais por meio de processos muitas vezes violentos, ampliando mercados consumidores e submetendo diversos povos à subjugação.

No contexto brasileiro, o mito da democracia racial reforça essa construção ideológica, naturalizando a ideia de que o país seria um espaço de convivência pacífica entre raças, ocultando, porém, as relações históricas de violência, exclusão e racialização que marcam a formação social brasileira.

As diferentes escolas e tendências historiográficas não surgem por mero voluntarismo ou de forma arbitrária, mas têm raízes sociais profundas. Elas refletem e interpretam fatos, problemas e fenômenos da sociedade, e nem sempre se configuram como expressões puras de ciência, mas, por vezes, reproduzem formas de alienação de grupos historicamente marginalizados (Clóvis Moura, 1990). A escrita da história se dispersa conforme novos elementos entram em diálogo com a História Científica, produzindo narrativas que buscam explicar processos como a formação dos Estados-Nação, frequentemente alinhadas a um viés conservador e contra-revolucionário.

No Brasil, o processo de formação do Estado-Nação esteve intimamente ligado à consolidação da elite burguesa, que herdou e adaptou os modelos europeus, especialmente após a independência no século XIX. Assim como na Europa, a noção de “cada território, uma nação” foi instrumentalizada para criar mecanismos de controle territorial e cultural, que uniformizam e segmentam identidades locais, silenciando e marginalizando indígenas, populações negras e outras comunidades tradicionais.

A história oficial brasileira, desde o seu surgimento, atuou na construção de uma narrativa que legitima a dominação da elite sobre os povos silenciados, propondo uma memória coletiva que invisibiliza as violências e desigualdades estruturais presentes desde a colonização (Albuquerque Júnior, 2007). Essa narrativa legítima um passado nacional que privilegia a civilização eurocêntrica e repressora, deixando de reconhecer as contribuições e resistências dos povos originários e afro-brasileiros.

O imperialismo europeu, com seus desdobramentos no Brasil, não promoveu melhoria geral nas condições de vida da maioria da população, mas sim a ampliação das desigualdades sociais e raciais, consolidando a hierarquia econômica e cultural. O discurso nacionalista brasileiro, embora se apresente como um projeto de unificação, reforçou mitos de superioridade racial e cultural herdados do darwinismo social e das teorias da degenerescência, que justificavam a escravização, o extermínio e a subjugação dos corpos negros, indígenas e das camadas populares.

No Brasil, essa ideologia burguesa foi instrumentalizada para medicalizar, doutrinar e controlar grupos marginalizados — negros, indígenas, homossexuais, mulheres e trabalhadores — buscando adequá-los às normas da ordem burguesa nascente, muitas vezes por meio da violência simbólica e material.

O Estado-Nação brasileiro, sancionado por leis e pelo uso da violência estatal, construiu uma soberania nacional que reforçou a divisão entre o “interno” e o “externo”, institucionalizando práticas de exclusão e controle que persistem até hoje (Giddens, 1984). A

expansão territorial e a consolidação do mercado nacional foram marcadas por conflitos violentos contra povos indígenas e comunidades tradicionais, cujo controle cultural justificava sua subalternização e exclusão do projeto nacional.

Do conflito econômico, a cultura emerge como um elemento decisivo para justificar a subordinação e subdeterminação de diversos povos no Brasil, especialmente indígenas, negros e outras populações historicamente marginalizadas. Nesse cenário, o conceito de Racismo de Estado, inspirado nos estudos de Michel Foucault (2019), explica uma racionalidade epistêmica moderna e cientificista que busca preservar a “pureza” da raça e do sangue como fundamento das nações e da ordem social.

Esse racismo estatal atua sobre as dinâmicas do capital, da família, do casamento e da normatividade corporal, impondo sanções e controlando corpos considerados desviantes (Foucault, 2020). Ele se estrutura sob uma nova forma de governar, a biopolítica, que, a partir da formação do Estado-Nação, legitima práticas de exclusão e violência contra grupos não assimilados ao projeto hegemônico, como negros, indígenas, camponeses, mulheres, homossexuais e povos tradicionais.

Foucault (2019, p. 68) afirma que “o racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso”: enquanto o discurso das raças em conflito foi arma contra o poder soberano absolutista, o discurso da raça no singular foi apropriado pela modernidade para sustentar uma soberania conservadora. Essa soberania não mais fundada em rituais jurídicos mágicos, mas em técnicas médico-normalizadoras, foi fundamental para legitimar a exclusão e o controle de corpos “anormais” no Brasil colonial e imperial.

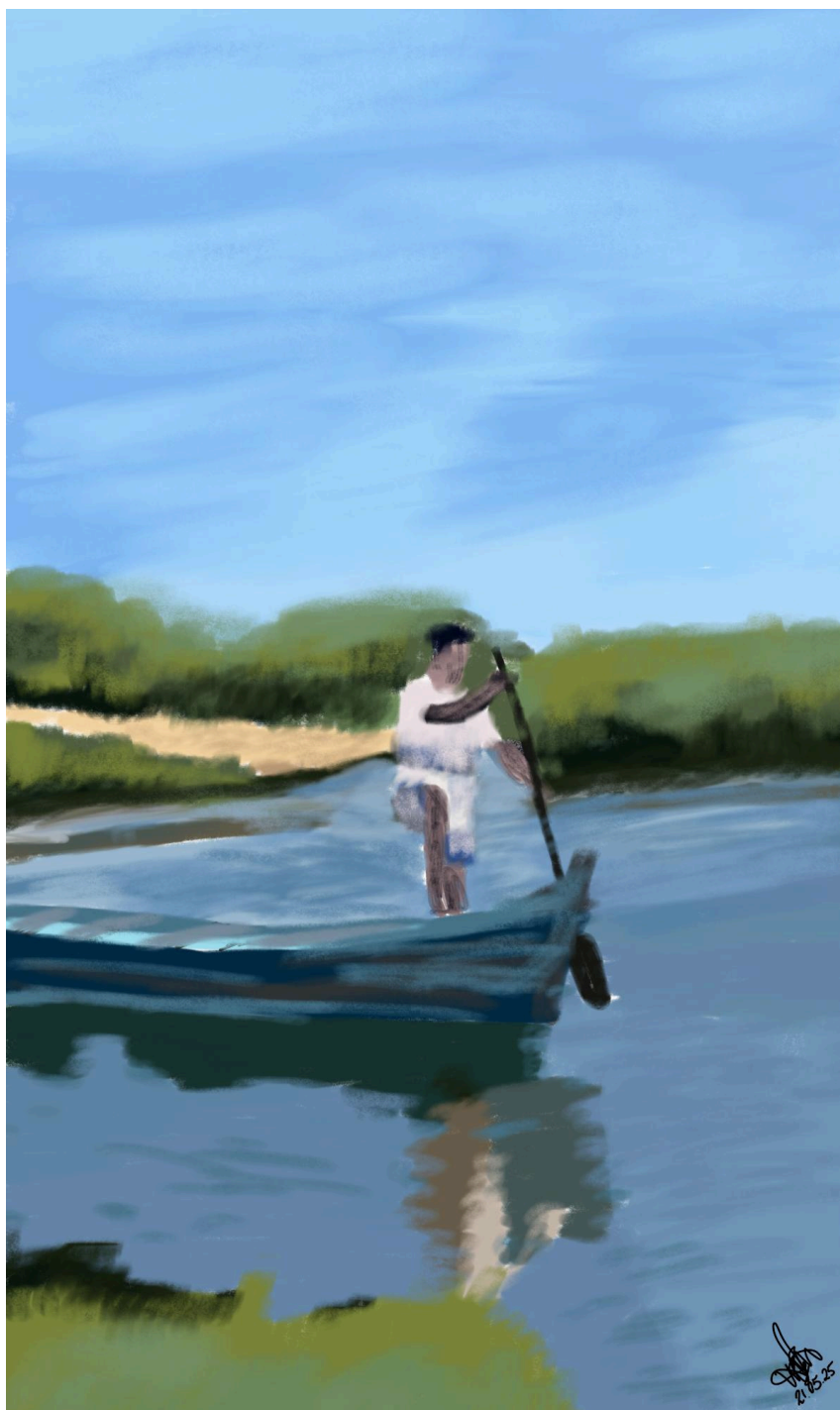
Historicamente, o discurso racial serviu por vezes como um contra-discurso dos oprimidos frente às narrativas absolutistas. Contudo, com a consolidação do Estado burguês, esse discurso foi apropriado para criar narrativas jurídico-políticas que justificassem o controle e a exclusão das populações consideradas desviantes do ideal hegemônico (brancos, heterossexuais, proprietários). Dessa forma, a História passou a ser instrumento jurídico e político para legitimar um projeto de controle nacional, silenciando a pluralidade e criminalizando os dissidentes.

Na historiografia oficial brasileira, essa dinâmica se refletiu na construção de uma narrativa linear, que justificava a escravidão e a dominação colonial, naturalizando a exclusão dos povos negros e indígenas como “desvios” necessários para a formação do Estado-Nação. Conforme Foucault (2019, p. 149), “foi o momento em que a História se tornou o discurso pelo qual cada nação’, cada classe, valoriza seu próprio direito; o momento em que a história se tornou discurso geral das lutas políticas.”

O Estado-Nação brasileiro consolidou a ideia dos “inimigos da nação”, colocando grupos marginalizados como criminosos ou doentes, justificando intervenções biopolíticas de controle e adequação forçada. Judith Butler (2019) amplia essa perspectiva ao conectar a biopolítica ao conceito de precariedade, que consiste na construção de um Outro desprovido de humanidade, um processo que legitima o sofrimento e a morte social desses grupos.

3. Composição 3: Processos educativos do dispositivo de racialidade em corpos negros

Imagem 12: Rio (São) Francisco



Fonte: autor

3.1. Processos educacionais da raça e subjetivação a partir do dispositivo de racialidade

A carne mais barata do mercado é a carne negra

Que vai de graça pro presídio

E para debaixo do plástico

Que vai de graça pro subemprego

E ,pros hospitais psiquiátricos

A Carne - Elza Soares

A continuidade dessa discussão exige explicitar com maior precisão o modo como o dispositivo, ao operar simultaneamente no plano macropolítico e micropolítico, articula exterioridade e interioridade na fabricação das subjetividades. Como aponta Foucault (2019), o poder não se exerce apenas por coerção direta ou repressão jurídica, mas sobretudo por meio de tecnologias sutis que incidem sobre a vida, orientando condutas, afetos, expectativas e formas de percepção de si e do outro. Nesse sentido, o dispositivo não age apenas “sobre” os sujeitos, mas através deles, fazendo com que determinadas normas sejam incorporadas como naturais, desejáveis ou inevitáveis. Trata-se, portanto, de um poder produtivo, que fabrica sujeitos ao mesmo tempo em que os governa.

Quando deslocamos essa formulação para o campo das relações raciais no Brasil, Sueli Carneiro (2023) propõe o conceito de dispositivo de racialidade como uma inflexão crítica e situada do pensamento foucaultiano. Tal dispositivo refere-se ao conjunto articulado de práticas discursivas, saberes científicos, políticas estatais, instituições educacionais, regimes de visibilidade, dispositivos jurídicos, mídias e tecnologias de controle que produzem e mantêm a racialização como princípio organizador da vida social. O dispositivo de racialidade não apenas classifica corpos a partir da raça, mas hierarquiza existências, distribui humanidade de forma desigual e define quais vidas são passíveis de cuidado, proteção e reconhecimento, e quais são relegadas à violência, à precariedade e à morte simbólica ou material.

Nesse quadro, a produção de subjetividade aparece como um dos efeitos centrais do dispositivo de racialidade. A racialização não se limita à inscrição externa de marcas corporais; ela incide profundamente nos processos de constituição psíquica, afetiva e simbólica dos sujeitos. Corpos negros são historicamente produzidos como corpos suspeitos, perigosos, excessivos ou faltosos, enquanto corpos brancos são naturalizados como universais, neutros e normativos. Tal assimetria não opera apenas no nível da representação social, mas atravessa a formação do eu, modulando autoestima, expectativas de futuro, regimes de desejo e formas de relação consigo e com o mundo.

O dispositivo de racialidade, portanto, age como um efeito pedagógico da raça permanente. Ele ensina — ainda que de forma não declarada — quem pode ocupar determinados espaços, quais afetos são permitidos, quais sonhos são considerados legítimos e quais trajetórias são interditadas. Na escola, na universidade, no sistema de justiça, no mercado de trabalho e nos meios de comunicação, esse dispositivo produz subjetividades negras frequentemente marcadas pela vigilância, pela contenção e pela necessidade constante de provar valor, competência ou inocência. Ao mesmo tempo, produz subjetividades brancas que se percebem como não racializadas, reforçando o mecanismo de denegação do racismo, tal como analisado por Lélia Gonzalez (2021).

A subjetivação produzida pelo dispositivo é, portanto, simultaneamente exterior e interior: forma corpos e almas, regula condutas e forja identidades, criando sujeitos “verdadeiros” segundo o regime histórico de cada época. O sujeito nasce sempre já atravessado por dispositivos que definem como deve viver, desejar, aparecer, obedecer ou resistir. Assim, o dispositivo é uma tecnologia de poder que não apenas governa populações, mas esculpe vidas, produzindo subjetividades alinhadas à lógica política a qual este emerge.

Sueli Carneiro (2023) amplia essa concepção ao formular o dispositivo de racialidade, uma engrenagem histórica que organiza a sociedade brasileira por meio da produção de posições raciais hierárquicas. Diferente de entender a raça como mera categoria biológica ou social, Carneiro (2023) afirma que o dispositivo de racialidade produz/incorpora as condições de diferença-subalternização raciais que estruturam o país desde a escravização. Trata-se de um dispositivo que articula violência física, moral, simbólica e epistêmica; que controla sexualidades, regula a circulação de corpos, fixa imagens de controle, define lugares sociais e institui uma ordem de privilégios; que cria um regime de visibilidade onde a branquura aparece como neutralidade e humanidade, enquanto o corpo negro é produzido como excesso, falta, ameaça ou subalternidade.

A racialidade não está apenas no olhar do outro, mas na arquitetura das cidades, na escola, na mídia, na justiça, na medicina, no currículo, nos afetos e na própria concepção de humanidade. O dispositivo de racialidade produz subjetividades racializadas, moldando desde cedo o que cada pessoa pode desejar, esperar, sonhar ou temer. Assim, ele funciona como uma máquina ontológica e política que, ao mesmo tempo, cria categorias raciais e define o valor da vida de cada uma delas, estabelecendo quem é o sujeito pleno e quem habita as zonas do ser e do não-ser

Como é perceptível nesta pesquisa, o ponto de partida teórico que orienta a análise das formas de constituição da subjetividade negra no Brasil encontra-se nas reflexões desenvolvidas por Sueli Carneiro (2023), especialmente a partir de sua formulação do dispositivo de racialidade/biopoder. Tal conceito permite compreender a racialização não como um efeito residual do passado escravocrata, mas como uma tecnologia política ativa, responsável por organizar a vida social brasileira por meio de classificações raciais, hierarquizações ontológicas e regimes diferenciados de acesso à vida, à dignidade e ao reconhecimento. Trata-se de um dispositivo que opera articulando saberes científicos, práticas institucionais, normativas jurídicas, discursos pedagógicos e regimes de visibilidade, produzindo uma gramática racial que define quais corpos são considerados plenamente humanos e quais são relegados à condição de vidas descartáveis ou permanentemente ameaçadas.

Nesse sentido, o dispositivo de racialidade/biopoder atua instaurando uma lógica de gestão diferencial da vida, aproximando-se das formulações foucaultianas sobre o biopoder, mas radicalizando-as ao evidenciar que, no contexto brasileiro, a raça constitui um operador central dessa administração. O racismo, aqui, não aparece como desvio moral ou anomalia do sistema, mas como princípio organizador da própria racionalidade governamental. Ao racializar corpos, o dispositivo estabelece fronteiras móveis entre vida e morte, proteção e exposição, cuidado e violência, operando uma economia política da existência que autoriza o abandono, o encarceramento, o extermínio simbólico e material de populações negras. Essa produção da alteridade negra não se dá apenas no plano simbólico ou discursivo, mas atravessa profundamente os corpos e as experiências vividas.

Como aponta Saidiya Hartman (2021), a constituição do negro como avesso da humanidade funda-se em uma lógica histórica que transforma a violência em norma e a despossessão em condição estrutural da existência negra. O corpo negro, nesse arranjo, é permanentemente convocado a se ajustar a um ideal branco de humanidade, funcionando como medida reguladora do valor, da racionalidade, da beleza e da moralidade. Esse movimento produz uma economia subjetiva marcada pela negatividade, pela subalternização e pela internalização de expectativas normativas que tensionam, adoecem e fragmentam a experiência de si.

Os processos de subjetivação racistas operam e produzem modos brasileiros de socialização e, em especial, um conjunto de valores, costumes e hábitos que atravessam a forma como nós nos construímos. Nós nos tornamos quem somos a partir de uma educação racial responsável por produzir privilégios para as pessoas brancas em detrimento das pessoas não brancas. Ninguém nasce racista, mas torna-se racista ao longo desse processo de socialização herdados desde os tempos da “Casa-Grande” e da “Senzala” (Gustavo Forde, 2023, p. 83).

O racismo, mais do que uma simples manifestação de preconceito, constitui um processo sistemático de desumanização que se inscreve na formação da subjetividade de indivíduos e coletivos, especialmente da população negra. Como observa Gustavo Forde (2023, p. 83), ele funciona como uma “doutrina enunciativa de processos de subjetivação adoecedores”, indicando que os efeitos do racismo não se limitam às esferas materiais e institucionais, mas atravessam a própria constituição do eu e do social. No Brasil, esse processo adquire contornos específicos, profundamente entrelaçados com a história colonial e escravocrata, e se mantém vivo nas práticas cotidianas, na educação, na cultura e nas relações sociais.

A noção de dispositivos de racialidade, conforme articulada por Sueli Carneiro (2023), permite compreender que tais mecanismos não se limitam a atos individuais de preconceito, mas constituem tecnologias de poder que estruturam as relações sociais, legitimam a desigualdade e naturalizam privilégios para pessoas brancas enquanto produzem danos e vulnerabilidades para pessoas negras. Nesse sentido, o racismo atua como uma matriz formativa da sociedade brasileira, moldando comportamentos, expectativas e padrões de reconhecimento desde a infância. A educação racializada, herdada dos tempos da “Casa-Grande” e da “Senzala”, não apenas socializa indivíduos em padrões de dominação, mas também fabrica corpos e mentes que internalizam desigualdades, normalizando a hierarquia racial como se fosse natural.

Os regimes discursivo e pedagógico do dispositivo de racialidade/biopoder que produz efeitos profundos na constituição psíquica, afetiva e existencial dos sujeitos negros. Ao caracterizar o racismo e a desumanização como *doutrinas enunciadoras*, Forde desloca o debate do campo moral para o campo da produção de saberes e verdades que organizam o modo como o negro é nomeado, percebido e experimentado socialmente..

Ao operar como doutrina, o racismo antinegro cria uma gramática da desumanização, na qual o negro é situado fora dos parâmetros plenos da humanidade. Essa gramática não apenas autoriza a violência material, mas também sustenta uma violência simbólica contínua, que age na formação do eu. Como demonstram autoras como Frantz Fanon, Neusa Santos Souza e Grada Kilomba, o processo de subjetivação racializada implica a internalização de imagens degradadas de si, produzindo uma clivagem entre o sujeito negro e sua própria experiência corporal. É importante entender que esse dispositivo é engendrado na cultura brasileira, tal como forjado com base no mito da democracia racial, conforme vimos.

3.1.1. Racismo por Denegação e subjetivação negra

Ao lembrarmos as discussões anteriores, sobretudo aquelas a respeito do contrato racial e das políticas de apagamento, a intelectual negra Lélia Gonzalez (2021), nos ensina que o racismo por denegação faz parte da especificidade do racismo antinegro brasileiro estruturado pelo dispositivo de racialidade. Diferentemente de formações racistas que se organizam pela afirmação explícita da inferioridade racial, o racismo no Brasil opera, predominantemente, pela negação sistemática de sua própria existência (Lélia Gonzalez, 2021; Beatriz Nascimento, 2021; Sueli Carneiro, 2023). Trata-se de um mecanismo ideológico sofisticado que, ao afirmar a miscigenação, a harmonia racial e a suposta democracia racial, encobre práticas cotidianas de subjetivação, educação, violência e hierarquização racial que estruturam profundamente a sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que dificulta sua nomeação e enfrentamento.

A denegação, nesse contexto, não pode ser compreendida como simples ignorância ou desconhecimento. Trata-se de um processo ativo de recusa simbólica do conflito racial, que impede o reconhecimento do racismo como estrutura social e política, deslocando suas consequências para o plano da individualidade, do mérito ou do desvio comportamental (Gonzalez, 2021). Ao negar o racismo enquanto sistema de dominação estruturado, o discurso hegemônico reafirma a branquitude como norma invisível e universal, preservando seus privilégios históricos e produzindo subjetividades negras atravessadas pela dúvida, pela culpabilização e pelo silenciamento da experiência racial. Como aponta Grada Kilomba (2019), esse mecanismo opera produzindo sujeitos racializados que são constantemente levados a questionar a legitimidade de suas próprias vivências de violência e exclusão.

O racismo por denegação, portanto, não consiste em ignorar a raça ou a diferença racial, mas em reconhecê-las apenas para recusá-las como elementos constitutivos das desigualdades sociais. Ele admite a presença negra, a miscigenação e a contribuição africana para a cultura nacional, ao mesmo tempo em que nega a centralidade da raça como operador de hierarquização, poder e distribuição desigual de oportunidades (Gonzalez, 2021). Nesse sentido, a chamada democracia racial não deve ser interpretada como simples equívoco analítico ou ingenuidade social, mas como uma formação ideológica defensiva, uma formulação discursiva com o efeito de dominação, destinada a preservar privilégios raciais sem que a sociedade precise se reconhecer como estruturalmente racista.

Este processo manifesta-se de forma multifacetada, operando tanto no plano simbólico quanto no institucional. Ela atravessa os campos da educação, da política, da cultura e da memória social, produzindo uma dualidade ilusória: a negritude é celebrada em registros simbólicos, folclóricos, estéticos e consumíveis — como a música, a dança, a culinária e o carnaval —, enquanto permanece sistematicamente excluída dos espaços de poder, prestígio e reconhecimento social e da própria construção da humanidade. Essa operação gera um efeito social e subjetivo profundo: pessoas negras são reconhecidas em sua diferença cultural, mas desqualificadas em sua condição de sujeitos plenos de direitos, saberes e agência política (Kilomba, 2019).

Do ponto de vista psicanalítico, a denegação opera como um mecanismo de defesa do ego. Conforme formulado por Freud (2011), a denegação consiste no reconhecimento parcial de uma realidade que, embora percebida, é recusada em sua plena aceitação (Freud, 2011; Lélia Gonzalez, 2021). No contexto brasileiro, isso se traduz em uma consciência racial fragmentada: a sociedade reconhece a existência da desigualdade racial, mas se recusa a integrá-la de forma consequente às políticas públicas, às práticas institucionais e aos imaginários sociais sobre mérito, cidadania e justiça. A denegação, assim, não se limita a uma operação cognitiva, mas se constitui como prática social performativa, incorporada e reiterada cotidianamente.

Ademais, em sua dimensão entrelaçada ao dispositivo de racialidade pode ser compreendida como uma tecnologia de regulação social que integra um conjunto mais amplo de práticas, discursos e instituições voltadas à gestão dos corpos e das subjetividades negras (Sueli Carneiro, 2023). Ao se apresentar como neutralidade, conciliação ou harmonia, o racismo por denegação disciplina modos de ser, silencia conflitos e naturaliza hierarquias, produzindo modos de subjetivação ajustados à ordem racial dominante.

O dispositivo de racialidade organiza corpos, saberes e experiências a partir da raça, produzindo hierarquias naturalizadas e invisibilizadas. Nesse arranjo, a denegação atua como camada estratégica, permitindo o reconhecimento simbólico da negritude apenas para negar sua centralidade na produção das desigualdades. Trata-se de uma operação que combina visibilidade cultural e interdição política, integração simbólica e exclusão material, garantindo a manutenção das relações de poder mesmo na ausência de violência ostensiva — ainda que esta permaneça operando sob formas institucionalizadas e legitimadas.

Os efeitos da denegação são, portanto, estruturais e profundamente subjetivadores. Ao mesmo tempo em que a sociedade brasileira afirma valores de igualdade e harmonia racial, produz corpos e subjetividades negras submetidos a uma lógica de silenciamento, suspeição e interdição. A educação, enquanto tecnologia central do dispositivo de racialidade, desempenha papel decisivo nesse processo: a história nacional é frequentemente narrada como trajetória de integração e miscigenação, enquanto a escravidão, o racismo estrutural e a exclusão histórica da população negra são minimizados, naturalizados ou tratados como problemas do passado (Carneiro, 2023). Como já indicava Lélia Gonzalez, a democracia racial funciona como um discurso que permite à sociedade brasileira manter uma autoimagem moralmente positiva, ao mesmo tempo em que preserva intactas as hierarquias raciais que organizam o acesso a direitos, recursos e reconhecimento social.

A eficácia desse mito reside precisamente em sua capacidade de produzir denegação. Reconhece-se a diversidade racial e cultural do país, mas recusa-se a raça como categoria analítica e política central para a compreensão das desigualdades. A denúncia do racismo passa a ser interpretada como exagero, vitimismo ou ameaça à harmonia social, colocando o negro em uma posição queixosa, psicotizante, como se sua denúncia estivesse desgarrada do real, enquanto o silêncio é naturalizado como virtude cívica. Essa operação produz um campo discursivo no qual o racismo só pode ser reconhecido quando assume formas extremas ou espetaculares, permanecendo invisível em suas manifestações cotidianas, institucionais e estruturais.

É nesse ponto que o conceito de pacto narcísico da branquitude, desenvolvido por Cida Bento (2022), aprofunda a compreensão do racismo por denegação. O pacto da branquitude refere-se a um acordo tácito, não verbalizado, por meio do qual sujeitos brancos preservam seus privilégios raciais ao evitar nomear o racismo e ao se proteger mutuamente de qualquer responsabilização coletiva. Trata-se de um pacto sustentado pelo silêncio, pela omissão e pela recusa em reconhecer a branquitude como posição racial situada. Esse pacto opera em convergência com a denegação: ao negar o racismo, protege-se a branquitude da culpa, do conflito e da necessidade de redistribuição de poder.

O pacto da branquitude não é apenas uma dinâmica interpessoal, mas uma engrenagem estrutural que atravessa instituições, políticas públicas e regimes de saber. Ele se manifesta na naturalização da presença branca nos espaços de poder, na definição aparentemente neutra de critérios de mérito e competência, e na resistência sistemática a ações afirmativas ou políticas de reparação. Ao mesmo tempo, produz subjetividades brancas que se percebem como universais, desracializadas e moralmente justas, enquanto racializa e patologiza corpos negros, responsabilizando-os por sua própria exclusão (Bento, 2022).

No caso brasileiro, o contrato racial (Charles Mills, 2023) opera de forma dissimulada, articulando-se ao mito da democracia racial e à denegação para produzir uma cidadania racializada, na qual a igualdade jurídica convive com a desigualdade material e simbólica profunda. O contrato racial fornece, assim, a base normativa e epistemológica para o funcionamento do dispositivo de racialidade. Ele legitima a exclusão racial ao mesmo tempo em que a despolitiza, convertendo-a em efeito colateral da história, da cultura ou do desempenho individual. Essa lógica permite que a sociedade se organize racialmente sem jamais se reconhecer como racializada, reforçando a ideia de que o racismo é um desvio moral e não um princípio estruturante da ordem social. O mito da democracia racial é a cláusula fundante do nosso contrato racial. Nesse campo psicotizante, a negritude é produzida dentro de um campo de disputas antinegro, alocadas na produção de subjetividades a zona do não-ser.

3.1.2. Dispositivo de Racialidade, Zona do não-ser e a produção do Negro

Para discutirmos melhor o conceito de Zona do Não-Ser, devemos reconhecer a partir de Charles Mills (2023) que todas as formas de exploração colonial realizadas pelos europeus constroem-se a partir de uma ideia de desumanização que pode ser compreendida quando observamos que, na tradição ocidental, o “humano” é definido a partir de critérios ontológicos e epistemológicos profundamente hierarquizados.

A colonização criou um arranjo ontológico no qual determinados grupos são construídos em aversão a ideia de humano, sendo reduzidos a funções instrumentais — força de trabalho, objeto de administração, categoria racial. Essa redução opera apagando aquilo que, para a ontologia existencial defendida por Gordon (2008) - em seu prefácio de introdução ao livro *Pele negra, máscaras brancas*, de Fanon (200) - constitui o núcleo do humano: sua abertura, sua capacidade de transcender papéis fixos, sua historicidade e o exercício de liberdade. Assim, a exploração colonial é desumanizadora porque nega essa abertura e transforma pessoas em coisas, impedindo-as de participar da própria construção do mundo e de si mesmas.

Fanon (2008), em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, aprofunda essa crítica ao mostrar que a colonialidade produz uma espécie de encarceramento ontológico, no qual o negro é interpretado e fixado pelo olhar colonial como algo já definido, já sabido, já classificado (Vladimir Mudimbe, 2011). Para Fanon, um dos traços fundamentais do Ser é exatamente sua indeterminação: a existência humana não comporta substâncias eternas e imóveis, mas se constitui em um movimento constante de transcendência, de ultrapassamento e de reinvenção. A violência colonial, ao impor identidades rígidas — “raça”, “tipo”, “natureza” — captura esse movimento e transforma o sujeito em uma coisa fechada, uma essência racializada.

Retomando o que já discutimos, Sueli Carneiro (2023) mostra que, no pós-abolição, com a “possível superação” do colonialismo no Brasil, o negro deixa de ser objeto de trabalho para se tornar objeto das ciências, compondo o que ela identifica como um processo de branqueamento que é um efeito das produções dispositivo de racialidade criado como uma urgência da branquitude pra fabricação e controle do negro como sujeito. Esse mecanismo rompe a continuidade histórica da produção de conhecimento negro e inscreve o sujeito negro num eu fragmentado (Neusa Santos Souza, 2021), dilacerada entre uma herança cultural devastada pela violência colonial e a imposição dos valores ocidentais, tornando impossível realizar plenamente qualquer um desses polos identitários. Essa cisão subjetiva produz um campo psicológico de autonegação, internalização da inferioridade e busca por adequação ao modelo branco como tentativa de inclusão/ascensão social, dessa forma, há a produção de uma subjetividade negra a ser branqueada.

Esse novo formato de controle do negro de forma biopolítica funda uma nova forma de controle do negro na sociedade pós-abolição, dos castigos físicos às instituições disciplinares, do tronco à polícia, do total desconhecimento às produções de saberes para seu controle que não é mais apenas físico, mas também subjetivo, uma nova forma de possibilitar a construção do negro brasileiro, o encerramento das suas possibilidades de ser negro.

A essa cisão subjetiva, entre o ser e o não-ser, Sueli Carneiro (2005/2023) costura com a ideia de zona do não-ser em Frantz Fanon (2008). Para Fanon (2008) a ideia de zona do não-ser, em *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 1952/2008), é o conceito que expressa o lugar ontológico de desumanização ao qual o negro é relegado no mundo colonial. Fanon afirma que existe “uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (2008, p. 28), indicando que esse espaço não é apenas social ou psicológico, mas um campo existencial onde a própria possibilidade de ser – agir, falar, desejar, narrar-se – é negada, é árida.

Nessa estrutura, o branco ocupa a “zona do ser”, lugar onde sua humanidade é reconhecida e confirmada, enquanto o negro é posicionado como sombra, ausência, falta, objeto – alguém cuja humanidade foi interdita antes mesmo de se constituir. Essa desumanização não é acidental: ela é produzida pela organização racial da sociedade moderna:

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas (Frantz Fanon, 2008, p.104)

Fanon (2008) nos mostra que o branco cria um regime de verdade sobre nós, negros, sendo este alguém quem não é reconhecido como alguém que tem fala autorizada sobre si ou sobre o mundo, ele é constantemente interdito de sua fala (Sueli Carneiro, 2023) e colocado em uma posição semelhante a de um *infanti*, onde ele não pode falar sozinho, sem mediação (Lélia Gonzalez, 2021). Estando negros colocados nessa zona do não-ser, tudo o que se diz, faz ou sente é reinterpretado pela lente branca, o que impede sua interposição subjetiva e o reduz continuamente a projeções alheias. O branco, assim, não vê o negro como um semelhante, mas como um perigo essencial, um corpo anormal que exige vigilância; ou, em sentido inverso, como inferioridade naturalizada. Em ambos os casos, o negro é arrancado do domínio do ser porque sua humanidade não se encaixa na gramática do humanismo europeu (Frank Wilderson III, 2021).

É nesse contexto que adquire força a cena exemplar descrita por Fanon, em que uma criança branca o interpela: “Olha, um preto!” (Frantz Fanon, 2021, p. 105). Nesse trecho, a partir do seu cotidiano, Fanon narra que naquele instante sentiu que ele “era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais.” (p. 105), como se o olhar branco o recobrisse com uma história que não escolheu e o colocasse sob o peso de significados que não controla.

A zona do não-ser é justamente essa experiência: a de ser reduzido a símbolo racial, a depósito de medos, desejos, violências e fantasias da sociedade branca. O corpo negro, assim, torna-se um signo saturado, interpretado sempre como excesso — do erotismo, da força, da ameaça — e nunca como expressão de singularidade, mas como um lugar de não-ser humano, não-ser civilizado, não-ser possuidor de história, não-ser branco.

A partir de Fanon (2008) e Sueli Carneiro (2023), torna-se evidente que a relação entre ser e não-ser não é complementar, mas estruturalmente hierárquica: o ser só existe porque o não-ser foi previamente produzido como sua base ontológica negativa. Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (2008) demonstra que a modernidade europeia se constituiu através de uma cisão radical que separa aqueles que podem ocupar o espaço do ser — o sujeito racional, humano, pleno — daqueles relegados à zona do não-ser, espaço de desumanização onde o reconhecimento é negado e a possibilidade de existir como sujeito é interdita.

Nesse caso, ponto decisivo é que o ser branco não se define por si mesmo, mas pelo contraste violento com a figura do negro, que é fabricado como não-ser para que o branco possa aparecer como medida universal do humano. Sueli Carneiro (2023) aprofunda essa leitura ao mostrar que é justamente o dispositivo de racialidade fundado pelo sistema de governo branquitude que produzem exatamente essa máquina de ontologias desiguais: ele instaura a branquitude como referência absoluta e, simultaneamente, produz o negro como sub-humano, precarizado, suspeito, incompleto.

Assim, o não-ser não é resíduo ou consequência; ele é a condição de possibilidade do ser, o terreno sacrificial sobre o qual a modernidade ergue sua ideia de humanidade. Ele não é apenas uma diferença produzida pela norma, mas é a norma que é produzida pela diferença, esse é o ponto de radicalidade da visão de Sueli Carneiro (2023).

O ser branco é construído como superior, racional e civilizado porque o negro foi previamente fixado como ausência, irracionalidade, corpo-escuro, falta. Ser e não-ser, portanto, não são polos separados, mas um par ontológico inseparável, em que a plenitude do ser só se sustenta mediante a produção contínua, histórica e cotidiana do outro como não-ser. Nesse esquema, a desumanização não é um erro do acaso, mas o princípio organizador do mundo colonial (Charles Mills, 2023).

Nessa lógica, a subjetividade negra é fabricada para a própria aniquilação, pois a existência do corpo negro é inscrita como transgressão dentro de uma sociedade que se deseja branca e civilizada segundo parâmetros ocidentais e europeus (Sueli Carneiro, 2023). A construção subjetiva fica atravessada por processos que tentam ajustar esse corpo ao ideal branco, configurando uma subjetividade que incorpora o opressor como parte constitutiva de sua própria psicologia — dinâmica analisada por Carneiro (2023) com base em Fanon (2008), especialmente quando ele descreve o negro como sujeito obrigado a usar “máscaras brancas” para sobreviver.

3.1.3. O inconsciente e o dispositivo de racialidade

O texto *“Dispositivo de racialidade e saúde mental da população negra: algumas reflexões políticas e psicanalíticas”* escrito por Ana Silva e Sueli Carneiro (2023) pode ser encarado como uma certa continuidade da tese de Sueli, uma vez que neste, elas tentam organizar a relação da produção de sujeitos racializados como negros a partir da psicanálise. Parte do reconhecimento de que a sociedade brasileira é estruturada por uma matriz racial profunda, histórica e contínua, cuja função principal é organizar as relações sociais, a distribuição de poder e as formas de subjetivação, essa matriz organizadora é recalçada e incorporada a matriz inconsciente:

Os conteúdos inconscientes ligados ao racismo persistem, independente da realidade social e política. Ou seja, mesmo que no campo social, político e jurídico, o racismo possa estar excluído, tal exclusão opera no plano da consciência dos indivíduos que não podem, por si só, determinar o campo do inconsciente (Isildina Nogueira, 2021, p. 71).

Os conteúdos inconscientes ligados ao racismo persistem porque o inconsciente não responde diretamente às transformações sociais, jurídicas ou políticas, mas às marcas estruturais que organizam a vida psíquica muito antes da consciência formular valores, intenções ou crenças. Como afirma Isildina Nogueira (2021), mesmo quando um grupo social declara racionalmente rejeitar o racismo, ou quando leis e normas o condenam formalmente, isso não significa que as fantasias, medos, desejos, imagens que estruturam o imaginário racial tenham sido desfeitas.

O inconsciente é um efeito que produz formas de olhar, esquemas de classificação e fantasias coloniais que produzem o negro como ameaça, excesso, sexualidade perigosa ou alteridade radical. A exclusão do racismo “na consciência” muitas vezes funciona, portanto, como uma estratégia defensiva: uma tentativa de negar aquilo que, de fato, continua organizando afetos e percepções de maneira subterrânea. Assim, o sujeito pode se dizer antirracista, mas ainda reagir com medo, estranhamento, repulsa ou fetichização diante de corpos negros — não porque assim o queira, mas porque essas reações foram estruturadas no nível do inconsciente.

Esse descompasso entre o plano da consciência e o plano inconsciente mostra que o racismo não é apenas uma ideologia explícita, mas um dispositivo historicamente, transmitido através da cultura, da família, da linguagem e dos mitos sociais que moldam a subjetividade. O inconsciente, como lembra Isildinha Nogueira (2021) e Neusa Santos Souza (2021), não é produto direto da vontade individual, e por isso não basta alterar leis, discursos públicos ou práticas institucionais para transformar a dinâmica libidinal e fantasmática que sustenta o racismo.

A racialidade, enquanto dispositivo, não é apenas um elemento externo ao sujeito: ela organiza a própria dimensão ontológica das relações, estabelecendo um “dentro” e um “fora”, um “ser” e um “não-ser”. Ao instituir uma norma – a da brancura como equivalente de humanidade – o dispositivo cria uma exterioridade constitutiva: o negro enquanto figura necessária para afirmar o branco como sujeito pleno. Essa distinção funda um campo ontológico assimétrico no qual o negro é posicionado como aquilo que o ser rejeita, nega e necessita para confirmar-se.

Essa lógica se imbrica no tecido social e alcança o psiquismo, pois, como já afirmava Lacan, o sujeito se constitui na relação com o Outro e pela incorporação dos significantes que esse Outro deposita sobre seu corpo, seu nome, sua história e seu lugar no mundo. Assim, quando esse Outro social é estruturado pela racialidade, a constituição subjetiva necessariamente se dá sob os efeitos dessa marca fundante (Ana Silva e Sueli Carneiro, 2023). Assim como Isildinha e Neusa Santos, as autoras reconhecem que a racialidade é um elemento que participa da formação do inconsciente, dos modos de desejar, de se reconhecer e de ser reconhecido.

Nessa perspectiva, para Ana Silva e Sueli Carneiro (2023) o dispositivo de racialidade produz divisões simbólicas que definem o desejável e o indesejável, o belo e o feio, o digno e o indigno, o humano e o menos humano. A cor da pele se torna, então, operador privilegiado de identificação e classificação, organizando uma dualidade entre positivo e negativo onde a brancura aparece como modelo de normalidade e excelência, e a negritude como sinal de desvio, ameaça ou insuficiência. Essa operação não se limita ao plano representacional: ela atravessa afetos, expectativas, fantasias e possibilidades de inscrição do sujeito no laço social. Para as pessoas negras, a posição instituída pelo dispositivo tende a produzir sentimentos de inadequação, de falta de valor, de insegurança e de desamparo.

Tais efeitos aparecem como sintomas psíquicos concretos: baixa autoestima, autoimagem instável, sobrecarga emocional devido às constantes tentativas de corresponder às expectativas do Outro, perfeccionismo exaustivo, sensação de fraqueza ou de estar sempre “em falta”. Esses sentimentos não são manifestações individuais isoladas, mas expressões subjetivas de uma estrutura social que organiza, desde a infância, o lugar do negro como menos desejável e menos digno de amor, cuidado, reconhecimento e proteção (Ana Silva; Sueli Carneiro, 2023).

Nesse ponto, Silva e Carneiro (2023) articulam seu pensamento com a psicanálise para mostrar que, para sujeitos negros, o processo de constituição subjetiva não pode ser compreendido de maneira abstrata ou universalista. Como afirmam as autoras, não existe sujeito fora do campo social que o funda, e esse campo social, no Brasil, é racializado desde sua origem colonial. Isso significa que os significantes que estruturam o inconsciente — aqueles que organizam o desejo, a fantasia e a identificação — não são neutros. Eles carregam a marca da hierarquia racial. O Outro que introduz o sujeito na linguagem e na cultura é um Outro racializado, e por isso o negro adentra o simbólico a partir de um lugar de déficit, de não reconhecimento ou de ameaça. Assim, a própria topologia subjetiva se constitui como uma espécie de banda de Moebius racial: o que aparece como íntimo e interior é, ao mesmo tempo, produto direto do social exterior. A violência racial, portanto, é simultaneamente social e íntima; coletiva e psíquica; estrutural e subjetiva. Essa é a especificidade da produção do sujeito negro no Brasil: ele é introduzido na linguagem a partir de uma posição de subalternidade que é, desde o início, marcada no corpo, na imagem e no desejo.

As autoras também chamam atenção para a especificidade brasileira desse processo. No Brasil, o racismo estrutural está recoberto pelo mito da democracia racial, um discurso hegemônico que funciona como estratégia política de apagamento dos conflitos e desigualdades raciais. Esse mito não apenas nega a existência do racismo; ele impede que suas manifestações sejam reconhecidas como violência, reduzindo seus efeitos a experiências individuais ou mal-entendidos. Trata-se de uma forma sofisticada de obstrução discursiva que protege a branquitude da responsabilização e, ao mesmo tempo, impede que sujeitos negros identifiquem a origem política e histórica de seu sofrimento. O resultado é a intensificação do trauma, pois aquilo que fere o corpo e a alma não encontra nome, não encontra reconhecimento, não encontra “testemunha” simbólica que possa validar a experiência. Essa negação sistemática das dores negras — tanto sociais quanto psíquicas — é parte essencial do funcionamento do dispositivo, porque ela garante a estabilidade da estrutura racial do mundo brasileiro.

3.2. Processos de generificação/genderificação e racialização

A condição negra no mundo moderno como marcada por uma ontologia da não humanidade (Frank Wilderson III, 2020), a experiência negra não é apenas de opressão, mas de uma exclusão estrutural do campo da humanidade, operando em um contínuo de violência ontológica fundada no legado da escravidão e da antinegitude. Dentro dessa estrutura, os processos de genderificação — ou seja, de produção de gênero — não operam da mesma maneira para corpos negros em comparação aos corpos brancos ou branquificados.

O conceito de gênero, tal como foi construído na modernidade, pressupõe a existência de sujeitos humanos diferenciados por papéis sociais, comportamentos e expressões codificados culturalmente. No entanto, a racialização do negro — entendida como a inscrição de sua carne no campo do social por meio da violência — impede que esses corpos sejam reconhecidos como plenamente generificados. Em outras palavras, o negro não é um sujeito de gênero no mesmo sentido que o branco: ele é antes uma figura abjeta, situada fora das estruturas que permitem a inscrição plena da subjetividade sexual e de gênero.

Frank Wilderson (2020) sustenta que o negro é ontologicamente posicionado como escravo, não como trabalhador, cidadão ou sujeito sexual. A escravização histórica do negro produziu um corpo socialmente morto, cuja existência está definida não pelo reconhecimento, mas pela disponibilidade. Isso significa que o corpo negro não é apenas objetificado — ele é constantemente violado, atravessado, colonizado, e, portanto, não sujeito a uma genderificação estável. O corpo negro, sob essa lógica, é disponibilizado para o gozo do outro, seja esse gozo sexual, estético, econômico ou epistemológico.

Essa condição se revela, por exemplo, na hipersexualização de homens negros como "potentes" ou "animalescos", e de mulheres negras como "devassas" ou "matronas" — imagens de controle discutidas também por Patricia Hill Collins (2020). São sintomas da estrutura antinegra que impede esses corpos de participarem plenamente das categorias sociais de gênero e humanidade. Em vez de homem ou mulher, o negro é "negro", e essa marca precede qualquer outra.

Calvin Warren (2018), ao discutir o que chama de Black nihilism, aponta que o corpo negro é uma "fenda ontológica" que desafia as estruturas do pensamento ocidental, inclusive o feminismo. Para Warren, o feminismo liberal e mesmo o feminismo não-negro muitas vezes não dão conta da abjeção radical que define a experiência negra. Isso porque, ao pressuporem sujeitos de direito e desejo, esses feminismos ainda operam dentro da lógica da humanização, que o negro, segundo o afropessimismo, nunca alcançou plenamente.

Os processos de genderificação dos corpos negros são atravessados por uma impossibilidade constitutiva: a de serem reconhecidos como sujeitos de gênero. O que há, em lugar disso, é uma série de simulacros de gênero impostos à carne negra — masculinidades hipervirilizadas, feminilidades servís ou perigosas — que funcionam mais como mecanismos de contenção e controle do que como expressões subjetivas. Tais figuras performam uma aparência de gênero, mas não são investidas da humanidade que torna essa performance socialmente inteligível.

A escravidão não foi apenas uma experiência histórica superada, mas a estrutura fundacional da ordem social moderna. Como aponta Wilderson (2020), a modernidade se constrói a partir de uma dicotomia essencial entre Humanidade e Negritude, sendo a negritude aquilo que está fora do contrato ontológico da Humanidade. O negro não é o Outro do homem branco, mas o antagonista absoluto — um ser não-relacional, cuja carne pode ser acumulada, manipulada, violada e exterminada sem que isso configure violação moral ou legal dentro do sistema que o capturou.

Nesse cenário, a questão do gênero não pode ser discutida da mesma forma para sujeitos negros e brancos. Hortense Spillers (1987), em seu célebre ensaio *Mama's Baby, Papa's Maybe*, argumenta que a experiência do sequestro transatlântico e da escravização desfez os marcadores de gênero dos corpos africanos, reduzindo-os à carne (flesh). As mulheres negras foram destituídas do estatuto de “mulher” no sentido ocidental, ao mesmo tempo em que os homens negros foram privados da performatividade do “masculino” como autoridade e agência. Ambos foram inscritos em um regime de disponibilidade total, sendo suas capacidades reprodutivas, afetivas e sociais cooptadas para o funcionamento da plantation e, posteriormente, da sociedade pós-emancipação.

Dessa forma, o que ocorre com os corpos negros não é a normatização do gênero, mas a sua desarticulação. A genderificação, nesse contexto, é uma simulação violenta e instrumentalizada: atribui-se ao corpo negro uma função de gênero apenas na medida em que isso interessa à reprodução do sistema racial. A “mãe negra” é a matriz da servidão sexual e da reprodução do cativo; o “homem negro” é a imagem do estuprador ou do trabalhador bruto, sempre sob vigilância, nunca como cidadão pleno. Trata-se, como diz Calvin Warren (2018), de um gênero impossível, porque o negro não possui ontologia — ele é o espectro que sustenta o mundo sem nunca poder habitá-lo como sujeito.

A autora Saidiya Hartman (1997; 2008) aprofunda essa crítica ao mostrar como a liberdade legal concedida após a abolição não restitui à pessoa negra a condição de sujeito. A performance de gênero torna-se, nesse caso, uma reencenação do trauma, onde os corpos negros tentam habitar os papéis de “homem” e “mulher” sob o olhar vigilante do Estado, da

polícia, da norma sexual e racial branca. Em *Scenes of Subjection*, Hartman mostra que mesmo os gestos mais íntimos — o afeto, o cuidado, o desejo — são perpassados por uma história de tortura, controle e espetáculo. O corpo negro, portanto, vive uma teatralidade compulsória de gênero que nunca se realiza plenamente como subjetividade reconhecida.

Ao considerarmos a condição estruturante do dispositivo de racialidade e das suas tecnologias antinegras na formação do Ocidente, nos obriga a repensar os termos com os quais falamos de gênero, sexualidade e corpo. A genderificação de corpos negros não é apenas excludente, mas ontologicamente negadora: não nega o gênero ao negro por falha, mas porque sua existência só é possível como negação de tudo que estrutura o humano. A mulher negra, o homem negro, a travesti negra, não são variações de um sujeito reconhecido, mas espectros sobre os quais se constroem as fronteiras da humanidade branca e cisheteronormativa.

O conceito de dispositivo, conforme formulado por Michel Foucault (1995), apresenta-se como uma rede heterogênea composta por discursos, instituições, práticas científicas, normas e arquiteturas que, em dado momento histórico, respondem a uma urgência social e produzem efeitos sobre os corpos. O dispositivo opera como tecnologia de poder-saber, organizando regimes de verdade e normalizando condutas. Sueli Carneiro (2023) atualiza essa leitura ao propor que, na modernidade racializada, tais dispositivos não apenas normatizam, mas hierarquizam corpos e subjetividades, sobretudo a partir da emergência dos dispositivos da sexualidade e da racialidade.

A sexualidade, nesse contexto, não é natural nem espontânea. Para Foucault (2020), ela é produzida por práticas discursivas que a capturam como objeto de saber, organizando a vida dos sujeitos conforme padrões de normalidade e anormalidade. Isso significa que a sexualidade é uma invenção política e epistêmica que se adensa no século XIX com o surgimento das ciências sexuais, das práticas profissionais e da medicalização dos corpos, configurando-se como um campo de regulação bio-política.

Autoras como Hortense Spillers (1987) e Saidiya Hartman (1997; 2008) denunciam que os dispositivos da modernidade não operam sobre todos os corpos da mesma forma. A racialidade impõe um corte ontológico, anterior ao disciplinamento e à normatização: os corpos negros foram reduzidos a *flesh* (carne), isto é, despidos de marcação subjetiva, de nome, de história e de gênero reconhecível nos moldes eurocentrados.

Assim, o que Foucault identifica como a produção de sujeitos através da normatização sexual e da internalização disciplinar, o negro não é um sujeito capturado pelo dispositivo, mas sim o fundamento da possibilidade de existência do dispositivo, como já vimos com Sueli Carneiro (2023). Como afirma Frank B. Wilderson III (2020), o negro não

está inserido nas relações de antagonismo social como os demais grupos oprimidos — ele é a condição de possibilidade da própria socialidade antinegra. Calvin Warren (2018) radicaliza essa leitura ao afirmar que o negro é o “não-ser”, uma figura que sustenta o mundo sem nunca habitá-lo, já que o mundo é ontologicamente antinegro.

Nesse ponto, o conceito de genderificação ganha contornos específicos. Se, na tradição eurocêntrica, gênero é uma forma de subjetivação baseada na diferença sexual e nas normas sociais, para os corpos negros a genderificação não representa um processo de reconhecimento ou agência, mas de simulação funcional. A mulher negra não é “mulher” nos termos hegemônicos, mas uma função reprodutiva e sexualizada da ordem racial. O homem negro não é “homem” como sujeito patriarcal, mas um corpo constantemente castrado simbólica e materialmente. Como argumenta Spillers (1987), a escravidão desfaz os marcadores de gênero atribuídos aos corpos negros, operando uma “desgenderificação” ou mesmo uma “ungendering”, que continua operando até hoje como resíduo do trauma colonial.

O que está em jogo, portanto, é que o dispositivo de sexualidade é co-constituído pelo dispositivo de racialidade. Sueli Carneiro (2023) mostra que esses dispositivos operam em articulação, forjando uma ontologia hierarquizada em que o corpo branco burguês heterocisgênero é o centro de humanidade, e o corpo negro é a sua exterioridade negada. A colonialidade impõe, assim, um regime ontológico em que os corpos negros existem apenas como suporte da norma — corpos disponíveis, violáveis, descartáveis.

No contexto brasileiro, esse entrelaçamento é ainda mais evidente. A escravização estruturou não apenas a economia e a política, mas também os modos de saber e os regimes de verdade. A racialidade e a sexualidade se cruzam na produção de uma lógica de extermínio e exploração. Como destaca Carneiro (2023), a burguesia brasileira utilizou os corpos negros como cobaias, como força de trabalho animalizada e como objetos sexuais, perpetuando um dispositivo que não apenas normatiza, mas ontologicamente nega a humanidade dos corpos racializados.

A confissão, a medicina, o sistema penal e a escola, como dispositivos operacionais, continuam a produzir “verdades” sobre o negro como patologia, como ameaça, como excesso ou falta. Essas tecnologias de saber-poder atuam desde a infância, modelando a linguagem, o desejo, o gesto e o afeto — mas sempre de forma assimétrica. A subjetivação negra, nesse contexto, não é uma interiorização da norma, mas uma inscrição da falta, da lacuna, do trauma.

Essa é a principal contribuição do afropessimismo ao debate: ao invés de pensar o negro como um sujeito subalterno que pode ser redimido pelo reconhecimento, pela inclusão

ou pela performatividade de gênero, ele deve ser compreendido como o fundamento negativo da ordem mundial, cuja condição é a própria impossibilidade de subjetivação plena dentro das lógicas modernas. Como afirma Saidiya Hartman (1997), a liberdade formal não redimiu o negro, apenas reformulou a sua sujeição.

Ela sugere que a constituição do dispositivo de racialidade remonta a momentos anteriores à sociedade disciplinar, que, segundo a autora, teria sido iniciada com a república, incorporando novas dimensões ao longo do tempo. Essa perspectiva é complementada pela teoria do contrato racial de Charles Mills, que permite um diálogo entre a análise genealógica de Foucault e a construção da racialidade como dispositivo de poder. Mills (2023) localiza a emergência do contrato racial no final do século XV, associando-o às expedições de conquista e à formação de um sistema político global baseado na exclusão ontológica dos povos não brancos — uma lógica fundadora e estruturante da modernidade ocidental. Conforme Carneiro (2023), esse contrato institui uma economia política e subjetiva da morte, operando uma cisão entre os que são plenamente humanos e os que são reduzidos à sub-humanidade, com base em critérios raciais.

A racialidade, portanto, antecede a disciplinarização moderna dos corpos; ela funda o campo no qual os dispositivos disciplinares e biopolíticos passam a operar, estabelecendo quem será objeto de regulação e quem será deixado à deriva, nos termos da necropolítica (Mbembe, 2003). É essa fundação racial que possibilita o que Foucault (1978) nomeia como biopoder: o controle da vida por meio da normatização de corpos e populações. No caso da população negra no Brasil, esse biopoder se materializa na gestão seletiva da vida e da morte: altíssimos índices de homicídio, encarceramento em massa, baixa expectativa de vida, precarização do trabalho e negação de direitos fundamentais — efeitos de um racismo estrutural mascarado pelo mito da democracia racial, como aponta Carneiro (2020). Esse mito, longe de representar harmonia, age como dispositivo ideológico que oculta a continuidade da lógica colonial e naturaliza a violência cotidiana contra corpos negros.

Para autores como Frank B. Wilderson III (2020) e Calvin Warren (2018), o contrato racial não apenas estabelece uma hierarquia social, mas também uma ontologia antinegra, na qual o negro é concebido como o não-ser, o não-humano, aquele que só existe como função negativa da humanidade branca. Diferente de outras populações oprimidas, o negro não é um sujeito com lugar no mundo — ele é a própria figura do fora do mundo.

Essa ontologia antinegra estrutura as formas pelas quais o biopoder atua: enquanto para os brancos e outros sujeitos reconhecidos a regulação da vida pode significar cuidado e proteção, para os negros ela significa abandono, encarceramento, morte prematura ou captura

performativa. A genderificação dos corpos negros, nesse cenário, não implica reconhecimento ou inscrição subjetiva, mas sim uma mascarada funcionalidade da violência colonial, como argumenta Hortense Spillers (1987). Os corpos negros, desde o início da modernidade, foram despossuídos de gênero, linguagem e agência nos termos ocidentais: a mulher negra não é “mulher” como sujeito político reconhecido, mas uma extensão hipersexualizada e reprodutiva do dispositivo colonial; o homem negro não é “homem” como sujeito da virilidade patriarcal, mas uma ameaça animalizada, castrada socialmente.

A articulação entre racialidade, sexualidade e genderificação revela como o dispositivo de poder opera em camadas interseccionais, produzindo corpos racializados e generificados como categorias da exclusão. Nesse sentido, não se trata apenas de uma sujeição disciplinar (como propõe Foucault), mas de uma ontologia negativa, uma inscrição de abjeção e descarte. A colonialidade, portanto, não é apenas um evento histórico, mas um regime contínuo de produção de inumanidade, de captura dos corpos negros dentro de uma economia de sofrimento, como enfatiza Saidiya Hartman (2008).

3.3. Processos de Epistemicídio: Pedrinhas, pedrinhas na água: escrevivência de Francisco, o corpo perdido e o saber interdito

Me chamo Francisco¹⁹, nome de santo, mas também de gente comum. Francisco do barro, do feijão catado, da panela de alumínio batida, do pé descalço na terra vermelha. Me chamam de “Chico” onde nasci. E onde nasci, o saber vinha antes do livro: vinha da reza, do cochicho das mais velhas, da lógica da roça, do calendário da chuva. Aprendi a contar olhando as folhas das mangueiras. Aprendi a olhar a volta com os olhos de quem tem sabor. Sentindo as gotas modelarem o meu pescoço, com a mesma água que percorre meu corpo e o rio (Rachel Reis, 2025).

Minha escola era um salão simples com quadro torto. Professora boa, mas cansada. Falava com pressa, lia com pressa, ensinava com cansaço. Eu era um dos poucos que lia bem. Gostava de escrever. Mas ninguém me chamava de inteligente. Me chamavam de “esforçado”. A inteligência era coisa dos outros meninos: os brancos, os da cidade, os de lanche caro. Ali comecei a entender que meu corpo era visível demais na cor, mas invisível no saber.

Chegando ao ensino médio, a cidade me engoliu. Eu ia de ônibus lotado, caderno apertado no peito, e um medo ainda maior guardado dentro. Sentava no fundo, ou onde

¹⁹ Francisco é um nome fictício utilizado para compor uma escrevivência baseada em vivências reais e reconstruídas a partir de relatos, observações e experiências compartilhadas no cotidiano da pesquisa. Trata-se de um homem negro não identificado, cuja trajetória pode ter se cruzado com situações presenciadas ou vividas por outros, sendo aqui narrada como forma de resistência e registro da dor e da insurgência negra.

ninguém olhasse. O professor dizia: "Francisco, participe mais!", mas não sabia que quando eu falava, todo mundo ria do meu sotaque. Eu trazia o campo na voz, e o campo era tratado como atraso.

Estudei a Revolução Francesa, mas ninguém me disse que Zumbi também morreu lutando por liberdade. Me ensinaram a fórmula da energia cinética, mas não disseram que o cansaço de carregar água no balde desde menino era física também. Eu sabia — sabia com o corpo — mas meu saber era não dito, não lido, não aceito.

Comecei a me calar. Calar pra passar. Calar pra sobreviver. Me perdi de mim por um tempo. Meus gestos ficaram tímidos, minha voz ficou baixa. A escola exigia que eu deixasse o meu mundo do lado de fora — e eu obedeci. E nisso, morri um pouco todos os dias.

A universidade foi o maior susto da minha vida. O maior e o mais cruel. Ali, me disseram que eu era “cotista” — como se fosse um favor, não um direito. Vi colegas me olharem com desconfiança. Vi professores me atravessarem com frases como: "Isso é muito subjetivo, Francisco. A ciência exige distanciamento."

Mas como me distancio de mim? Como separo o corpo da mente, se é no meu corpo que o mundo marca seus limites?

Na História, me davam Heródoto, Foucault, Hobsbawm. E eu lia. Lia tudo. Mas a cada página, sentia falta de minha avó, que nunca soube ler, mas sabia explicar a escravidão melhor do que qualquer manual. Falava: “Preto aqui sempre apanhou calado, mas Deus escreve em silêncio”. E eu pensava: Deus escreve. Mas e nós, escrevemos onde? Em que livro cabemos?

Foi só quando li Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, bell hooks, Fanon — que me vi. Ali, vi que o que sentia tinha nome. Vi que o que me faziam era parte de uma coisa maior: epistemicídio. Não matar o corpo — isso o Estado já ensaia todos os dias — mas matar o saber que vem com o corpo.

Hoje escrevo. Escrevo como quem grita. Escrevo como quem planta. Escrevo com as palavras da academia, mas também com as da beira do rio. Minha monografia não começa com introdução. Começa com lembrança. Começa assim:

“Minha avó dizia que corpo preto é feito pra resistir. Mas ninguém dizia que resistir dói.”

Escrevo sobre corpos como o meu: perdidos na estrutura da escola, expulsos pela norma, riscados do currículo. Mas que insistem. Que sobrevivem. Que cavam trincheiras nas brechas do sistema. Escrevo porque quero que um menino lá do povoado, com o pé rachado

da poeira e o caderno na mão, um dia se leia. Que ele saiba que saber não é só o que se aprende com professor de terno. Saber também é o que se guarda no canto, no tambor, na música, na dança, no choro e na reza.

Volto às pedrinhas que jogava no açude. Hoje entendo melhor: aquelas ondas eram lição. Cada pedrinha caindo era uma pergunta: até onde meu corpo pode chegar? até onde meu saber pode ser ouvido?

E entendi que, mesmo quando somem da superfície, as ondas continuam. Elas batem em outros corpos, em outras águas, em outras margens. Eu sou isso: resíduo que permanece. Sinal de que estive. De que resisti.

3.3.1. O silenciamento e o saber

Francisco não se perdeu. Foi interditado. Mas reencontrou seu caminho escrevendo-se. Francisco ingressou no curso de licenciatura em História com um caderno gasto, o corpo cansado e a alma cheia de perguntas que nunca couberam nas provas de múltipla escolha. Era como se levasse consigo não só os próprios passos, mas as pegadas fundas de um povo que a história insiste em calar.

Sentava no fundo da sala. Observava. Ouvia. Anotava. Não por timidez, mas por cautela. Sabia que ali sua boca negra precisava medir cada sílaba: "A gente quer desistir diariamente. A gente não vê os nossos sendo citados. O povo preto aparece só em história afro-brasileira e nas relações étnico-raciais. E essa disciplina, eu ainda nem paguei." (Francisco, 2023).

Dentro da universidade, o silêncio é ruído constante. Nas disciplinas de História do Brasil, dos impérios e das civilizações, Francisco via castelos, tratados, nomes franceses, portugueses e ingleses. Mas não via Dona Tereza, nem João de Aruanda, nem os quilombos do seu sertão. Não via sua gente. Quando via, era de forma apressada, distorcida, como um rodapé da história. Um corpo ausente na centralidade da narrativa.

Eu tive 'Brasil I' e os negros não são tratados. E quando são, é superficialmente. Então eu vejo o curso de História como um curso para branco estudar, não para nós, enquanto corpos negros. Ali negam nossa identidade, nossa ancestralidade e nossa memória na construção desse país" (Francisco, 2023).

Esse espaço de formação, que deveria constituir subjetividades críticas, o atravessava como um lugar que nega sua existência como sujeito epistêmico. A universidade o permitia estar, mas não ser. Francisco descobria, a cada semestre, que o curso que escolheu para entender o tempo negava sistematicamente o tempo da sua gente. O curso de História se revelava um território de narrativas únicas, como aponta Chimamanda Ngozi Adichie (2020), onde "a consequência da história única é que ela rouba a dignidade das pessoas".

A cada aula, um novo gatilho. Um novo silêncio. Um novo corte. Francisco percebia que o problema não era apenas a ausência de conteúdos sobre a história negra, mas a forma como a própria gramática do saber histórico estava moldada por lentes brancas, coloniais, hegemônicas. Como ele disse, com voz trêmula e firme:

"A gente trabalha dentro da história com identidade, relações sociais, mas eu não me sinto pertencente. Porque não tem como me sentir pertencente ao discurso de um branco, de um agrupamento que não é o meu." (Francisco, 2023)

Esse não pertencimento não era abstrato. Era físico, sensível. O corpo de Francisco se territorializava dentro da sala de aula como um corpo estrangeiro. Grada Kilomba (2019) nos ajuda a compreender esse movimento: a linguagem do poder não apenas constrói as ausências, mas disciplina os corpos que falam a partir das ausências. Sua fala era constantemente desautorizada, não porque gritava, mas porque ecoava verdades que a academia não quer escutar. Francisco habitava uma universidade que, mesmo sem expulsá-lo, sutilmente lhe dizia para calar.

“Não é mais segregação do espaço, mas da escuta. É o silenciamento que não vem com gritos, mas com a indiferença.” (Francisco, 2023). O epistemicídio, como nos ensina Sueli Carneiro (2005), é mais do que a exclusão do saber negro: é a negação da possibilidade de existência desses saberes como legítimos. E, no caso de Francisco, essa exclusão se inscreve diretamente em sua subjetividade, formando camadas de dúvida, cansaço e raiva.

Mas Francisco continua. Fala porque precisa deixar rastros. Fala porque sabe que há outros como ele, calados pelos corredores, com as perguntas entaladas na garganta. Sua presença na universidade é, antes de tudo, um gesto político. Um desacato ao apagamento. Uma insurreição do corpo negro em meio à brancura dos livros e dos saberes autorizados.

Esse dilema existencial não se traça dentro de um plano orgânico de vida, mas dentro das construções simbólicas que regulam o que é possível desejar e ser. Francisco, ao questionar se deve continuar na História ou mesmo na educação, não está apenas hesitando diante de um percurso acadêmico; ele está dramatizando, em sua própria carne, o embate entre dois mundos — o mundo que o quer calado e o mundo que ele deseja construir com sua voz. Há nesse gesto uma potência de resistência que desafia a norma, mas também um esgotamento, um cansaço ontológico que se arrasta da diáspora até os corredores da universidade.

É nesse ponto que a fala de Francisco torna-se um grito que reverbera para além do indivíduo: ela é enunciada por uma subjetividade histórica atravessada por séculos de colonialidade. A decisão de permanecer ou abandonar a História é menos sobre uma escolha

acadêmica e mais sobre um confronto com o que Achille Mbembe (2018) chama de "condição de viver sob o signo da morte", onde corpos negros se movem em estruturas que os pensam como matáveis, dispensáveis, indesejáveis.

Nesse entre-lugar, Francisco tensiona o próprio campo da História como disciplina: ele denuncia que esta, na forma como é ensinada, preserva a hegemonia de um discurso que continua promovendo epistemicídios e apagamentos, mesmo quando travestido de “diversidade” ou “educação antirracista”. A dor de Francisco não é pela ausência de conteúdos afro-brasileiros apenas, mas pela superficialidade com que esses conteúdos são tratados — como se a ancestralidade negra fosse um apêndice da História, e não sua coluna vertebral.

Ao dizer que não se sente pertencente ao discurso da História, Francisco sinaliza a falência de um projeto de formação que deveria dali partir, mas que, ao contrário, estranha, vigia e mede corpos negros com as réguas e gramáticas dos brancos. Como propõe Denise Ferreira da Silva (2009), trata-se de uma formação moldada por uma racionalidade excludente que determina o que pode ser reconhecido como sujeito e como saber legítimo. Francisco é forçado, assim, a disputar não apenas um diploma, mas o direito de ser sujeito de sua própria história.

Essa luta se desdobra também no plano do sensível, nos modos como Francisco sente o mundo e se sente no mundo. Ele escuta o eco das vozes de seus ancestrais, mas essas vozes parecem abafadas pela arquitetura institucional da universidade. O silenciamento, então, já não é apenas da fala: é um silenciamento do escutar, da sensibilidade, da memória viva. Como afirma Grada Kilomba (2019), o trauma colonial não é apenas lembrado, ele é revivido em cada espaço que nega a dignidade e a humanidade de corpos negros.

Francisco, ao narrar sua angústia, denuncia o que poderíamos chamar epistemicídio, um modelo educativo que ensina a não ouvir o Outro, a não reconhecer o Outro senão como objeto de estudo, nunca como fonte de conhecimento. Essa pedagogia desumaniza ao silenciar, ao não permitir que vozes negras se inscrevam com autonomia e centralidade nos campos de saber.

Contudo, mesmo diante do esgotamento, há em Francisco uma movimentação — ainda que trêmula — de reexistência. Sua fala não se limita à denúncia; ela é também uma reivindicação de espaço, de escuta e de reescrita. Ao partilhar sua dor, ele não apenas performa uma crítica, mas planta uma semente de transformação, ainda que em solo hostil. Sua dúvida — seguir ou não com a História — é também uma fresta, uma abertura para outros modos de produzir saberes que não reproduzam o massacre simbólico.

Eu falo com prioridade porque quando a gente estuda a construção do nosso Brasil, a construção da história, nem se quer são citados os povos indígenas, os povos LGBTQIAPN+, a a própria história das mulheres, principalmente a história de nós povos negros que fomos vítimas durante quase 1 século do próprio racismo científico tendo a história como base, então você pega aí é um curso sim excludente que fundamentalmente em suas pautas nos excluem enquanto sociedade preta (Francisco, 2023).

Dessa forma, de acordo com as ideias de Francisco, podemos ver em sua fala que o dispositivo histórico é uma espécie de máquina que produz sujeitos sob a forma de seu tempo. Com as necessidades modernas de justificar o presente através do passado, foram produzidos sujeitos a forma higiênica como se estruturam essas sociedades, evidenciando somente um sujeito: o branco, cis-heterossexual, europeu, cristão e seus grandes feitos, precarizando a construção de outras identidades que dissidem dessa norma, mas que se guiam nela para sua construção, apresentando um caráter higienizador de identidades e necrobiopolítico.

O indivíduo parece sentir-se afetado pessoalmente pela marginalização e invisibilidade desses grupos, especialmente ao mencionar "nós povos negros que fomos vítimas durante quase um século do próprio racismo científico tendo a história como base." A referência ao racismo científico ressalta o uso distorcido da história como uma ferramenta de opressão contra os povos negros. Essa afirmação sugere que a história, como disciplina acadêmica e como parte da construção da identidade nacional, tem sido usada para perpetuar e justificar a desigualdade racial.

É expressado na fala de Francisco, o epistemicídio uma tecnologia utilizada pelo dispositivo histórico para a destruição necro-biopolítica de alguns sujeitos, formas de saber e a inferiorização de outros dentro do processo de constituição de saberes hegemônicos eurocêntricos (Neusa Souza, 1983). Dentro da lógica de dominação colonial:

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento "legítimo" ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. (Sueli Carneiro, 2005, p. 97)

Dessa forma, pode-se observar que a História serve como um instrumento de dominação-colonização de povos além da Europa, com a criação de um passado linear,

aparentemente neutro, contra-revolucionário e normativo, escalando uma série de relações a-críticas e naturalizadora de um passado que é criado para convergir com o conhecimento europeu.

Dessa maneira, ao analisarmos o que não é universal, aparece aquilo que Sueli Carneiro (2005) chama de “o heterogêneo”, uma série de sujeitos que não conseguem se mesclar em somente uma fase do tecido social, como Francisco, que narra em suas falas um constante sentimento de desconformidade. Ao performar publicamente, esse homem universal, o qual compõe o heterogêneo,

Se define negativamente para demarcar sua diferença em relação ao sujeito-forma, aquele construído negativamente para afirmar a dinâmica positiva do ser”. Ou seja, o Outro fundado pelo dispositivo adquire apresenta-se de forma estática, que se opõe à variação que é assegurada ao Ser (Sueli Carneiro, 2005, p.40)

Essa definição do homogêneo através da negatividade faz com que o Outro criado nessa relação ganhe um série de saberes que remetem a essa projeção do homem universal, mobilizando uma série de saberes e verdades construídos por eles, para definir o que são esses Outros, adequando-os aos seus parâmetros e concepções, controlando as narrativas de vidas abjetas, como a de Francisco.

A construção da subjetividade de Francisco se dá em um campo de tensões onde operam forças históricas que o tentam manter aprisionado naquilo que Frantz Fanon (2008) nomeou como a zona do não-ser. Trata-se de um espaço social e ontológico negado à humanidade plena, reservado àqueles cuja existência é marcada pela colonialidade do ser. Ao habitar essa zona, Francisco se depara com um mundo que o olha sem reconhecê-lo como sujeito — um mundo que o obriga, constantemente, a mascarar sua identidade para se aproximar de uma humanidade normativa que lhe é recusada.

Nesse processo, emerge a máscara branca, conceito fundamental em Fanon, que representa o esforço violento de adaptação do sujeito negro às normas e expectativas do sujeito branco, universal e civilizado. A máscara não é apenas uma tentativa de inserção social, mas um mecanismo de sobrevivência psíquica diante de um mundo que desautoriza a existência negra fora da gramática da branquitude. Ao performar essa máscara, o sujeito negro introjeta a lógica de seu opressor, mutilando sua subjetividade para tornar-se aceitável dentro da ordem colonial.

Esse movimento não se restringe ao plano simbólico: ele é sustentado por estruturas institucionais e epistemológicas que configuram aquilo que Sueli Carneiro (2005) conceitua como epistemicídio. O epistemicídio é o assassinato das formas de conhecimento produzidas por povos subalternizados, especialmente os povos negros e indígenas. No campo

da história e da educação, ele se materializa na exclusão sistemática de narrativas, memórias e interpretações que escapam à lógica eurocêntrica. Como nos lembra a autora, não se trata apenas da desqualificação do saber, mas da desqualificação do sujeito enquanto portador legítimo de conhecimento.

Francisco, ao relatar sua trajetória na universidade e suas angústias em relação ao curso de História, expõe os efeitos desse processo de epistemicídio: ele não se reconhece nas narrativas ensinadas, tampouco vê sua ancestralidade valorizada como saber. A história ensinada é, para ele, um campo de extermínio simbólico, onde a branquitude é glorificada e a negritude, silenciada. Como resultado, Francisco sente-se forçado a calar não apenas sua própria voz, mas também as vozes de seus ancestrais: “não me silencia a voz, mas faz com que eu não escute aqueles que são meus ancestrais” (Francisco, 2023).

Nesse contexto, a máscara branca aparece como exigência contínua para habitar espaços institucionais; e a zona do não-ser como espaço simbólico em que Francisco é constantemente reenquadrado, mesmo quando tenta romper com ele. A tensão entre permanecer ou desistir da formação acadêmica não é apenas individual, mas representa uma disputa mais ampla entre o desejo de existir plenamente como sujeito negro e o desejo do sistema em capturá-lo ou destruí-lo. Trata-se, como Fanon afirma, de uma luta por restauração ontológica.

Esses gatilhos são respondidos pelos mecanismos de defesa do ego (FREUD, 1996): que age como uma organização contra um sintoma que desarranja a organização comum da psique: “todos os métodos possíveis para agregá-los a si de uma maneira ou de outra, e para incorporá-los em sua organização por meio desses vínculos” (Freud, 1996, p. 102), em especial o mecanismo de negação a respeito dos lugares ocupados em relação ao que já foi conquistado por esse sujeito preto, negando as seus percursos e internalizando a voz do outro de não merecimento das ocupações dos espaços. A construção da sua subjetividade leva em conta o mecanismo de introjeção da projeção do sujeito branco, no sujeito negro, sendo a relação de projeção uma forma de proteção do “ego” desse homem universal.

Esse “ego” imobilista é um fator limitante da experiência de sujeito dissidentes, visto que a construção social do “ego” baseia-se em uma série de expectativas culturais que conservam as relações de poder e trancafiam o sujeito em uma sociedade do “eu”, ou seja uma sociedade que baseia-se em um funcionamento centrado no homem universal, o eu universal. Ou seja, o sujeito colonial branco controla as narrativas de sujeito como Francisco, retratando-o de acordo com sua gramática de poder e a sua intenção de governo desses corpos, territorializando a boca de Francisco para sancionar o que, e como se deve falar dentro

do processo de escrita do seu passado no dispositivo histórico.

A vivência constante desse tipo de experiência gerou um impacto significativo na construção da identidade de Francisco. O racismo, ao negar o pertencimento e a valorização dos corpos negros, cria um ambiente hostil e alienante, minando a autoestima e o senso de identidade racial, levando Francisco ao que Fanon (2008) chama de zona do não-ser, um lugar onde sujeitos brancos fixaram os sujeitos pretos a partir do seu olhar, forçando sujeitos negros a criarem uma máscara branca para se enquadrarem a colonialidade.

Se os nossos são capazes de está ali, ou se nós somos só mais um para ser aniquilados, ou silen-silenciado. Então, esse silenciamento com os que fizeram antes de mim ele se perpetua comigo porque não me silencia a voz, mas faz com que eu não escute aqueles que são meus ancestrais, que vinheram antes de mim, as pessoas pretas que vinheram antes de mim. é algo que... que.. mu-muito me impacta sabe? E que acaba fazendo repensar se eu quero continuar com História, na verdade se eu quero trabalhar com educação (Francisco, 2023)

Francisco expressa uma angústia profunda em relação à sua presença e pertencimento em determinados espaços, especialmente no campo da história e da educação. Ele questiona se aqueles que são como ele, pessoas negras, têm a capacidade de ocupar esses espaços, ou se são apenas mais um alvo para serem aniquilados ou silenciados.

Esse sentimento de aniquilação ou silenciamento traz à tona uma sensação de continuidade do que foi feito antes dele. O silenciamento das vozes e experiências de seus ancestrais negros é algo que o impacta profundamente, como vimos anteriormente. Ele se depara com uma história que não lhe permite escutar essas vozes, negando-lhe acesso à conexão com suas raízes.

Essa reflexão o leva a questionar sua própria trajetória no campo da história e da educação. Francisco se vê confrontado com a decisão de continuar nessa área, uma vez que o silenciamento e a negação de sua identidade e ancestralidade são persistentes. Ele pondera se deseja seguir trabalhando nesses campos, considerando a falta de representatividade, o apagamento das narrativas negras e a exclusão que ele enfrenta.

Essa fala revela uma tensão entre a vontade de se afirmar como indivíduo e a necessidade de resistir às forças opressivas do sistema que o marginaliza. A decisão de Francisco de continuar ou não com história e educação deve ser entendida como uma escolha política e pessoal, carregada de implicações emocionais e sociais.

O sujeito é fruto de diversas fabricações e injunções de dispositivos que criam a sua consciência de si e movem a economia dos desejos. Esse desejo mortífero apresentado no

dilema entre desistir, ou não do curso de História, é a construção de um desejo cindido que apresenta sua potência de resistência e a cisão com o desejo do sistema em matar seu corpo. Esse dilema existencial não se traça dentro de um plano orgânico de vida, mas dentro das construções simbólicas.

3.3.2. Epistemicídio, Máscaras Brancas e a Zona do Não-Ser

A construção da subjetividade de Francisco se dá em um campo de tensões onde operam forças históricas que o tentam manter aprisionado naquilo que Frantz Fanon (2008) nomeou como a zona do não-ser. Trata-se de um espaço social e ontológico negado à humanidade plena, reservado àqueles cuja existência é marcada pela colonialidade do ser. Ao habitar essa zona, Francisco se depara com um mundo que o olha sem reconhecê-lo como sujeito — um mundo que o obriga, constantemente, a mascarar sua identidade para se aproximar de uma humanidade normativa que lhe é recusada.

Nesse processo, emerge a máscara branca, conceito fundamental em Fanon, que representa o esforço violento de adaptação do sujeito negro às normas e expectativas do sujeito branco, universal e civilizado. A máscara não é apenas uma tentativa de inserção social, mas um mecanismo de sobrevivência psíquica diante de um mundo que desautoriza a existência negra fora da gramática da branquitude. Ao performar essa máscara, o sujeito negro introjeta a lógica de seu opressor, mutilando sua subjetividade para tornar-se aceitável dentro da ordem colonial.

Esse movimento não se restringe ao plano simbólico: ele é sustentado por estruturas institucionais e epistemológicas que configuram aquilo que Sueli Carneiro (2005) conceitua como epistemicídio. O epistemicídio é o assassinato das formas de conhecimento produzidas por povos subalternizados, especialmente os povos negros e indígenas. No campo da história e da educação, ele se materializa na exclusão sistemática de narrativas, memórias e interpretações que escapam à lógica eurocêntrica. Como nos lembra a autora, não se trata apenas da desqualificação do saber, mas da desqualificação do sujeito enquanto portador legítimo de conhecimento.

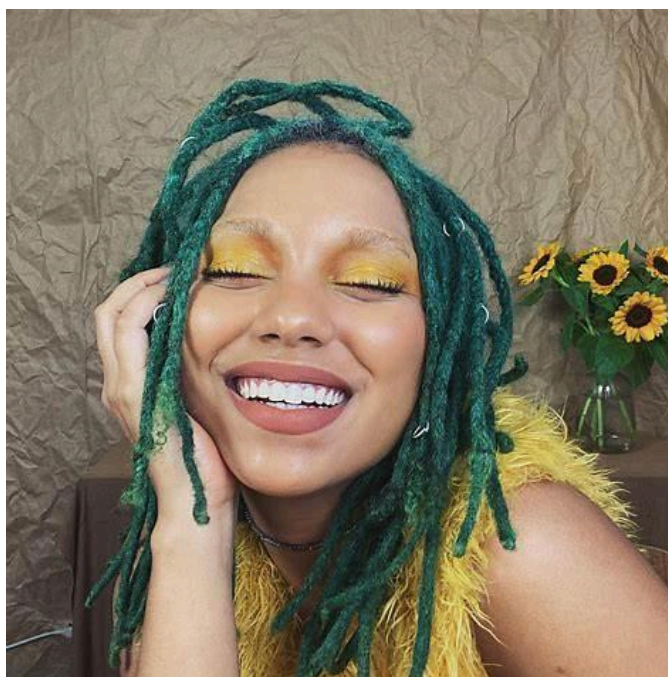
Francisco, ao relatar sua trajetória na universidade e suas angústias em relação ao curso de História, expõe os efeitos desse processo de epistemicídio: ele não se reconhece nas narrativas ensinadas, tampouco vê sua ancestralidade valorizada como saber. A história ensinada é, para ele, um campo de extermínio simbólico, onde a branquitude é glorificada e a negritude, silenciada. Como resultado, Francisco sente-se forçado a calar não apenas sua própria voz, mas também as vozes de seus ancestrais: “...não me silencia a voz, mas faz com que eu não escute aqueles que são meus ancestrais...” (Francisco, 2023).

Nesse contexto, a máscara branca aparece como exigência contínua para habitar espaços institucionais; e a zona do não-ser como espaço simbólico em que Francisco é constantemente reenquadrado, mesmo quando tenta romper com ele. A tensão entre permanecer ou desistir da formação acadêmica não é apenas individual, mas representa uma disputa mais ampla entre o desejo de existir plenamente como sujeito negro e o desejo do sistema em capturá-lo ou destruí-lo. Trata-se, como Fanon afirma, de uma luta por restauração ontológica.

3.4. Processos de interdição, disciplina e performance racial

Eu gostaria de apresentar a vocês uma pessoa que nos ajudará a esmiuçar melhor esse tópico o qual estamos construindo:

Imagem 13: Nátaly Neri



Fonte: Instagram

Nátaly Neri é uma comunicadora, cientista social e criadora de conteúdo brasileira, nascida em 5 de maio de 1994, na cidade de Assis, São Paulo. Ela é graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), ela se destacou ao utilizar plataformas digitais, especialmente o YouTube, para discutir temas como identidade racial, feminismo negro, moda consciente, veganismo e sustentabilidade, utilizando uma abordagem crítica para popularizar discussões raciais.

Em seu canal "Afros e Afins", criado em 2015, Nátaly compartilha experiências sobre a construção de sua identidade como mulher negra, abordando desde a infância marcada

pela falta de representatividade até o processo de transição capilar e o fortalecimento da autoestima. Ela enfatiza a importância de compreender a beleza negra como uma forma de resistência e empoderamento, utilizando elementos como o cabelo natural, tranças e turbantes não apenas como estética, mas como afirmações políticas e culturais.

Além do YouTube, Nátaly atua como apresentadora e jurada em programas como "Corrida das Blogueiras" e "Tem Que Sustentar", e participou da série "As Seguidoras". Reconhecida por seu trabalho, recebeu prêmios como o MTV Millennial Awards e o Prêmio iBest na categoria Diversidade e Inclusão. Nátaly também é conhecida por seu posicionamento sobre questões de gênero e sexualidade, identificando-se como pansexual e compartilhando abertamente sua vivência em relacionamentos LGBTQIA+.

Durante muitos anos, principalmente quando adolescente, acompanhei as discussões de Nátaly, e foi a partir dali que comecei a me questionar sobre inúmeras questões próximas a mim. Logo após, entrei em um movimento social — não querendo deslegitimar outras realidades, mas foi a partir desses vídeos que comecei a questionar sobre a minha negritude. O modo como ela articulava vivências cotidianas com reflexões profundas sobre raça, classe e gênero me fez entender que aquilo que eu vivia não era individual, mas estrutural.

Ver alguém como eu, falando com tanta clareza sobre dores que eu nem sabia nomear, me deu um sentimento de pertencimento. Pela primeira vez, percebi que meus traços, meu cabelo, minha história — tudo isso fazia parte de uma coletividade historicamente silenciada, mas também resistente. Aquilo que antes eu via como “problemas meus”, Nátaly me ajudou a enxergar como parte de um sistema de opressão que precisava (e precisa) ser combatido.

Ela foi uma das primeiras referências que me apresentou autores e autoras negras, abriu caminhos para que eu lesse bell hooks, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, e tantas outras. Foi nesse percurso que o ativismo passou a fazer sentido para mim. Quero resgatar, nesse momento, parte de um vídeo da Nátaly para me ajudar a construir, especificamente esse texto, nos acoraremos a um relato dessa youtuber, construído em 07 de agosto de 2015

A juventude tem protagonizado novas formas de mobilizar processos de subjetivação e política por meio das redes sociais. As plataformas digitais, que antes eram vistas principalmente como espaço de entretenimento, passaram a ser utilizada como uma ferramenta potente para debates críticos e denúncia, daí se popularizaram correntes teóricas como o feminismo negro e o afropessimismo. Nós, Jovens negros, periféricos, LGBTQIA+ e de outros grupos historicamente marginalizados encontramos nas redes não apenas

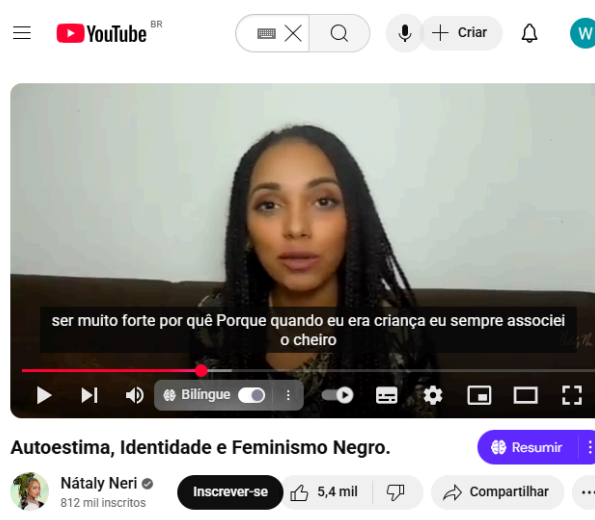
visibilidade, mas também um espaço de criação de narrativas, rompendo com a lógica hegemônica da mídia tradicional. Através de vlogs, análises, relatos pessoais e produções autorais, esses sujeitos politizam suas vivências e constroem redes de afeto, conscientização e mobilização.

Podemos afirmar que segundo Nilma Lino (2017), o movimento negro, seja qual for a sua vertente, deve ser educador, ressignificando as realidades histórica, social e cultural, as quais o povo negro vivencia cotidianamente, produzindo saberes plurais que adentram a diferentes esferas produtivas, sejam, científicas, religiosas, culturais e etc.

Com as mudanças ocorridas nos anos 2010, a cibercultura (Lévy, 1999) e a juventude criaram um cotidiano próprio de reivindicação e difusão de pautas relativas à luta política, estruturado por práticas sociais, afetivas e políticas que se desenrolam no ambiente digital. Nesse cenário, as redes sociais e as plataformas de vídeo como o YouTube transformaram-se em verdadeiros territórios de subjetivação, onde jovens constroem seu ativismo, identidades, performam pertencimentos e disputam sentidos. A partir da década de 1990, formatos de ativismo que já existiam em várias regiões do país passaram a ganhar mais visibilidade, trazendo à tona articulações inovadoras entre raça, gênero, classe, sexualidade e outras dimensões das desigualdades sociais.

Nesse momento, resgato o vídeo “Autoestima, Identidade e Feminismo Negro”, da youtuber. Nele, Nátaly aborda a construção da identidade da mulher negra, destacando os desafios enfrentados desde a infância até a vida adulta, especialmente em relação à autoestima, representatividade e padrões de beleza racistas. Ela compartilha sua trajetória pessoal, revelando dilemas com o cabelo, a aparência.

Imagem 14: Captura de tela do vídeo em questão



Fonte: Canal Nátaly Neri

Neste momento, nos cabe tecer com o cotidiano de Nataly Neri enquanto uma mulher que se afirma negra e seus atravessamentos no seu processo de subjetivação. Nos atentaremos aos processos que Sueli Carneiro (2023) chama de interdições: “As interdições são aliadas, enfim, da formação de um certo imaginário social que naturaliza e inferioriza negros (Sueli Carneiro, 2023, p. 121). São formas de intervenções de práticas discursivas e sociais sobre o negro visto por ele mesmo, os quais Nátaly desobedece. Porém, nesse processo de relatar a si mesmo, ela nos mostra um conjunto de intervenções que são construídas sob/em/no/pelo/com o seu corpo.

3.4.1. “Ui! Quero falar de mim. Tipo... vem, né?”: Das intervenções sancionadas pelo dispositivo de racialidade

E a partir daí, com 9 ou 10 anos — não me lembro ao certo — comecei a passar minhas primeiras químicas. Muita progressiva. Meu cabelo ficava extremamente machucado por conta desses processos químicos. E eu adorava. É muito engraçado, porque até hoje, se eu passo em frente de um salão de beleza e sinto o cheiro de formol, eu gosto.

Apesar de ser muito forte. Por quê? Porque quando eu era criança, eu sempre associei o cheiro de formol a coisas felizes. Porque, pra mim, todas as vezes que eu ia alisar o cabelo, eu ficava feliz. Eu me sentia bonita. (Nátaly Neri, 2015, 04:44-05:21)

Nesse relato, Nátaly relata sobre o uso de formol, como processo de alisar o cabelo, e a associação olfativa com o prazer e a beleza, revelam uma forma pedagógica do racismo que atua desde a infância: um emaranhado educacional que associa o sofrimento do corpo à promessa de aceitação e reconhecimento. Dessa maneira, o ato de alisar o cabelo marca uma aproximação da brancura, é a construção de uma máscara branca à subjetividade que busca se afastar do que foi marcado como *animal*, como *não-humano*. Vejamos essa fala de Fanon (2008, p. 110):

Os pretos são selvagens, estúpidos, analfabetos. Mas eu sabia que, no meu caso, essas afirmações eram falsas. Havia um mito do negro que era preciso, antes de mais nada, demolir. Não estávamos mais no tempo em que as pessoas se impressionavam diante de um padre preto. Tínhamos médicos, professores, estadistas... Sim, mas em todos esses casos algo de insólito persistia. “Nós temos um professor de história senegalês. Ele é muito inteligente... Nosso médico é um negro. Ele é muito cordial”

Fanon em sua escrita, juntamente com a fala de Nátaly, revelam como a experiência de ser negro é mediada por um imaginário coletivo racista, no qual a carne negra é previamente marcada por atributos como "selvageria", "ignorância" e "inferioridade". Para Neusa Santos Souza (2020), leitora de Fanon, há um mito que paira a existência do negro, o mito do negro ligado a um primitivismo, um atraso: cabelo crespo, o volume, a textura natural, são lidos como selvagens, como algo que precisa ser domado, civilizado e, ao mesmo tempo, algo que remete a condição de Estado de Natureza do contrato racial (Charles Mills, 2023).

Cabe-nos retornar a discussão anterior: se o dispositivo da racialidade abrange o contrato racial, aprendendo e herdando a sua forma de construção racial no Brasil, então há uma certa generalização da ideia de selvageria presentes na imagem do negro e da negrura, juntamente com uma ideia de civilização presente no branco e na branquidão? A resposta é sim

Para Sueli Carneiro (2023),

O racismo, posteriormente, se apoiará no imaginário aterrorizante construído pelos europeus sobre o africano e a África pela intensificação do corpo negro como portador do mal, para usar uma expressão foucaultiana, em oposição ao corpo branco como portador dos mais elevados atributos humanos. As polaridades instituídas entre as cores branca e negra resultaram, segundo Santos, numa estética sobre o negro e a África. Entendemos que tal estética seja apreensível pelas categorias do monstro e do anormal construídas por Foucault, reveladoras das construções culturais que assujeitam o corpo negro para além da invalidação científica do conceito de raça, empreendida contemporaneamente pelos avanços da genética, determinando o imobilismo cultural que se desdobra em condenação social persistente. Mas alerta a autora que tantos os discursos anteriores à escravidão, como os construídos sob a égide do racismo científico, permanecem no imaginário relativo ao negro, ora potencializando, ora se alternando no campo das relações raciais (Sueli Carneiro, 2005, p. 125)

Sueli, em sua leitura de Foucault, nos chama atenção a essa forma tácita do dispositivo de racialidade “beneficiar-se, de dispositivos anteriores à sua emergência, neles se apoiando e os re-significando para atender aos novos objetivos estratégicos” (Sueli Carneiro, 2005, p. 125). O mito do negro, assim chamado por Neusa Souza (2020) e Fanon (2008), aglutina-se ao dispositivo de racialidade por meio do contrato racial e ancora a existência do negro brasileiro estruturantemente, que se constitui rompendo a identificação e impondo o diferente (Neusa Santos, 2020, p. 55).

Incrustado em nossa formação social, matriz construtiva do superego de pais e filhos, o mito negro, na plenitude de sua contingência, se impõe como desafio a todo negro que recusa o destino da submissão. Interpelado num tom e numa linguagem que dilacera inteiro, o negro se vê diante do desafio de conhecê-lo e eliminá-lo. (Neusa Souza, 2020, p. 55)

Ao afirmar que o "mito negro" está incrustado na formação social, ela aponta para a naturalização do racismo nos vínculos mais íntimos da sociedade: a família, a linguagem, a afetividade, o desejo. O mito negro — entendido aqui como o conjunto de representações negativas, desumanizantes e animalizantes construídas sobre a população negra — não é algo distante ou apenas externo: ele é introjetado como parte da constituição psíquica do sujeito,

operando como uma força silenciosa que organiza o superego²⁰, ou seja, os códigos de certo e errado, bonito e feio, humano e não humano.

Quando Neusa (2020) diz que esse mito se impõe como desafio a todo negro que "recusa o destino da submissão", ela nomeia o gesto radical da subjetivação negra como ato político e psíquico de resistência. É nesse ponto que o racismo se revela como um projeto de impedimento ontológico, pois impede o sujeito negro de se constituir plenamente como sujeito de desejo e de história. A linguagem que "dilacera inteiro" é a linguagem do racismo cotidiano — velada ou explícita — que fere o corpo e o inconsciente, produzindo o que Grada Kilomba (2019) chama de ferida colonial, a qual detalharemos em outro momento.

Mas eu comecei a alisar meu cabelo muito cedo.
 E meu cabelo nunca foi um cabelo crespo que parecia alisado.
 Meu cabelo nunca foi bonito alisado.
 É extremamente fino. Então, os processos químicos sempre o estragaram muito. Meu cabelo nunca passou do ombro alisado. E era realmente muito feio (Nátaly Neri, 2015, s/p)

Mesmo achando seu cabelo “feio e ralo”, ela continuava alisando, porque a estética do liso associada à branquitude, é validada socialmente como símbolo de beleza, sucesso e aceitação. O gesto de alisar, então, não era só uma escolha estética: era uma tentativa de pertencer, de escapar da interdição imposta ao corpo negro de se mutilar para não se sentir mutilada.

Nesse processo, o que emerge é a tensão entre o olhar sobre si e o olhar do Outro (social, normativo). O ato de Nátaly alisar o cabelo, retrata um ato que remete a um desejo que é capturado por uma máquina social que corrige o sujeito, molda seus gostos, seus afetos, seus modos de se ver. Ela sente-se bonita não porque se reconhece nesse corpo, mas porque o Outro a reconhece ali — por um instante, como mais próxima do ideal normativo de beleza branca. Dessa forma, ela se torna um indivíduo a ser corrigido e em constante correção.

²⁰ O superego é uma das três instâncias da mente descritas por Sigmund Freud na teoria psicanalítica, ao lado do id e do ego. Ele representa a internalização das normas, regras, proibições e valores morais da sociedade — geralmente transmitidos pelos pais ou figuras de autoridade — funcionando como uma espécie de "juiz interno" que orienta e vigia o comportamento do indivíduo. É o superego que gera sentimento de culpa ou vergonha quando violamos essas normas internalizadas. Pensamos, nessa pesquisa, para além do romance familiar freudiano, o superego pode ser compreendido não apenas como uma instância psíquica individual que internaliza a moral social, como propunha Freud, mas sim como um produto social, coletivamente produzido e reproduzido por meio de dispositivos de poder e instituições (como a família, a escola, a mídia, o Estado). Ou seja, o superego, nessa leitura, é um agenciamento social de captura, que funciona para manter os corpos dentro de uma norma, de um padrão desejável, controlável e previsível. Ele não age apenas "de dentro", mas é continuamente reatualizado nas relações sociais, funcionando como um polo de repressão e julgamento que se infiltra nas subjetividades, moldando afetos e desejos.

Pensamos no superego como uma máquina de repressão socialmente alimentada, que bloqueia o fluxo do desejo e coopta a potência criadora dos sujeitos. Assim, o superego é um efeito das forças sociais que buscam ordenar, segmentar e normalizar os modos de existência — uma "voz" construída coletivamente, mas que atua como se fosse íntima e pessoal, operando na formação de subjetividades dóceis e conformadas.

Assim como Nátaly, eu enquanto um homem negro, sempre tive problemas com meu cabelo durante a infância. Eu era obrigado a toda semana raspar a minha cabeça para que não aparecesse nenhuma curvatura dos meus cachos. Esses esquemas de políticas de cabelo, são marcados por processos de invasão (Grada Kilomba, 2019), desde falas como “posso tocar para sentir se é natural”, “nossa mas como você lava esse cabelo?”, até procedimentos de corte e alisamento para retirar tais características.

Esses conflitos ilustram o que Frantz Fanon (2008) descreveu como alienação do corpo negro, forçado a existir sob os parâmetros do Outro branco. A constrição da noção de beleza está atribuído ao branco, e para o negro ficar mais bonito, ele precisa aprender e modificar-se, saindo da condição primitiva, que o fixa no estado de natureza e, adentrando sem suas características a uma sociedade pós-abolicionista, sendo necessária sua postura ser corrigida a todo momento, para tornar-se branco.

O negro “introjeta, assimila e reproduz, como sendo seu, o discurso do branco” (Neusa Santos Souza, 2020, p. 63), existindo um ego²¹ ideal, um modelo performativo e disciplinar que ensina pedagogicamente a como ser negro na sociedade pós-abolição. O ego ideal seria o resultado dessa alienação da branquitude, uma forma de produção de um desejo de se adequar ao ideal de ser branco, reificado por modelos performativos-disciplinares.

Estão presentes nessa forma disciplinar processo de despersonalização absoluta (Frantz Fanon, 2008) que consiste justamente no abandono das características subjetivas que os aproximam da negritude (selvageria), estando o sujeito negro forçado a desenvolver um eu roteirizado pelo colonizador (Grada Kilomba, 2019). Podemos perceber dessa forma que a raça ocupa uma dimensão disciplinar, ela educa os limites que esse corpo pode ocupar em determinada sociedade.

Em "Vigiar e Punir", Foucault (2014) xereta os métodos de correção e disciplina que se voltam para o controle de indivíduos considerados anormais ou desviantes. Para Foucault, o indivíduo anormal não é uma exceção isolada, mas uma categoria construída socialmente, uma figura que, ao ser identificada, é então sujeitada a disciplinamento e normalização. A irregularidade do indivíduo é regularizada por esses dispositivos, transformando a diferença em algo passível de correção:

²¹ Na psicanálise freudiana, o ego é a instância psíquica responsável por mediar os conflitos entre os impulsos inconscientes do id, as exigências morais do superego e as condições impostas pela realidade. Atuando sob o princípio da realidade, o ego busca formas socialmente aceitáveis de satisfazer os desejos do id, ao mesmo tempo em que tenta evitar o sentimento de culpa e a ansiedade gerada pelo superego. Para lidar com essas tensões, ele utiliza mecanismos de defesa, como a repressão, negação e projeção. Embora tenha uma parte consciente, o ego também opera em níveis inconscientes, sendo fundamental para a construção da identidade e para o funcionamento psíquico equilibrado do sujeito.

Os métodos que permitiam o controle do corpo, sujeição das forças e impõe relações docilidade-utilidade, foi o que Foucault (2010) chamou de “disciplinas”. Estas emergem no momento em que nasce uma arte do corpo humano, servindo tanto para aumentar as habilidades do corpo, quanto para a formação de relações que tornam o corpo mais obediente e mais útil dentro de um mecanismo. “O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe” (Foucault, 2010, p. 133) (Juliana Farias e Wheber Santos 2024, p. 9)

Dessa maneira, no contexto de construção pós-abolicionista, a integração do negro na sociedade dar-se não mais pelo reconhecimento como africano (externo ao país), mas como uma população que deve ser morta e cada dia mais embraquecida. Há um processo de institucionalização do negro com os estudos do racismo científico (Sueli Carneiro, 2023), constatando nessa relação de saber, o negro em uma categoria "anômala", sempre associada à inferioridade, à selvageria, à primitividade e à periculosidade. A diferença racial não é vista como algo transitório ou isolado, mas como uma característica regular da população negra, que, para os sistemas de poder, precisa ser corrigida.

Como já vimos, no imaginário social europeu, o negro foi construído como um "outro", como o indivíduo a ser corrigido, cuja natureza, por ser irregular, demandava correção. Ao contrário de uma exceção isolada, a irregularidade associada ao negro na sociedade pós-abolição se tornou uma regularidade no próprio processo de subjetivação dos negros, o que se reflete em práticas que buscam modelar e controlar esse corpo de acordo com os padrões de um ideal de humanidade branca. Portanto, o corpo negro tornou-se uma "anomalia regular", que, para ser integrado ao projeto de modernidade, necessitava ser disciplinado e civilizado (Sueli Carneiro, 2023).

Quando Carneiro e Foucault falam que o “indivíduo a ser corrigido” é um fenômeno tão corrente que apresenta a característica de ser, de certo modo, regular na sua irregularidade, eles estão apontando para uma construção social onde a diferença se torna normalizada. No caso do negro, a irregularidade racial — associada ao corpo negro, à cultura africana e ao lugar ocupado pela população negra na sociedade — foi regularizada na medida em que a subordinação racial se tornou parte do tecido estrutural da sociedade.

No imaginário racial, o corpo negro é visto como uma irregularidade constante, alguém que a qualquer momento pode atrapalhar a ordem social, violentar, estuprar, roubar, matar e sua correção passa pela implementação de práticas de controle social que, como no modelo disciplinar de Foucault, visam reformar, submeter e reduzir a liberdade e a subjetividade dos negros (Sueli Carneiro, 2023). Essas práticas se desdobram desde a escravidão até a modernidade, com a violência policial, o encarceramento em massa e a marginalização social, como formas de manter essa irregularidade sob constante supervisão e controle, conforme veremos mais para frente. “Portanto, a matéria punível é a própria

racialidade negra. Então, os atos infracionais dos negros são a consequência esperada e promovida da substância do crime que é a negritude” (Sueli Carneiro, 2005, p.129).

A regularidade da irregularidade racial se reflete diretamente na maneira como o sistema de poder moderno lida com a violência contra os negros. A violência, como mecanismo de correção e disciplinamento, foi, e continua sendo, uma forma de manter essa "irregularidade" racializada sob controle. A sociedade, em suas várias formas, constantemente reforça a ideia de que o corpo negro é passível de punição e deve ser controlado para evitar que sua "irregularidade" ameace a ordem social e o projeto de modernidade:

“O delito inscrito na pele do sujeito: animalidade, sexualidade promíscua, incapacidade cognitiva, fealdade, violência e morte. A cada um corresponderam formas específicas de interdição, punição e subjetivação nas diferentes dimensões da vida social” (Sueli Carneiro, 2005, p. 130) O corpo negro é construído a partir de uma regularidade histórica da qual a sociedade moderna, por meio dos dispositivos de poder e saber, procurou fazer a correção. A violência, seja ela física, simbólica ou institucional, se tornou uma norma para lidar com a figura do "indivíduo negro", visto como a representação da irregularidade a ser corrigida, tornando-se a raça, o principal eixo de sujeição ética-estética-política, incorporada a sociedade biopolítica pós-abolição para controle no corpo e na população:

a raça pode funcionar no nível do sujeito, isto é, como a o indivíduo é formado como sujeito racial. Esta formação é um produto não de biopolítica, o poder centrado na população, mas de disciplina—a forma de poder que 'faz' sujeitos. E, embora o funcionamento da biopolítica inevitavelmente condiciona as realidades vividas pelos sujeitos raciais, resta perguntar como o poder cria as raças que a biopolítica por sua vez controla²². (Ehlers, 2012, p. 5)

A disciplina, nesse sentido, não apenas governa o corpo, mas produz modos de ser, modela comportamentos, afetos e identidades, criando sujeitos que se percebem — e são percebidos — como pertencentes a uma raça específica.. Trata-se de uma inversão importante na lógica do poder: não se trata apenas de gerir raças já dadas, mas de perguntar como o próprio poder fabrica a categoria de raça, como ele imprime marcas, organiza olhares e impõe normas que tornam a diferença racial inteligível, visível e funcional para projetos de dominação:

Vamos a mais uma fala de Nátaly (2015): “Mesmo alisado, meu cabelo "denunciava" quem eu era. Nunca passei por branca. Sempre souberam que eu era negra, e sempre fizeram questão de deixar isso claro pra mim.” Nessa fala, a youtuber nos conta como,

²² Texto original, traduzido por nós: “Race can operate at the level of the subject—that is, how the individual is formed as a racial subject. This formation is a product not of biopolitics, the power centered on populations, but of discipline—the form of power that 'makes' subjects. And while the operation of biopolitics inevitably shapes the lived realities of racialized subjects, the question remains as to how power creates the races that biopolitics then goes on to control. (p. 5)

apesar de tentar se adequar aos padrões brancos de beleza — representados pelo cabelo alisado — sua negritude continuava visível, irremovível aos olhos do Outro. Essa denúncia feita pelo corpo (ou pelo cabelo) mostra que, não basta tentar se "corrigir" ou se aproximar do ideal branco: a marca da racialização persiste. O corpo negro é constantemente lido como outro, como fora do lugar, como algo que precisa ser lembrado da sua diferença. É isso que ela vive quando afirma que "sempre souberam que eu era negra, e sempre fizeram questão de deixar isso claro pra mim" — trata-se de um processo contínuo de interdição e vigilância, em que a sociedade reafirma sua posição subordinada, mesmo quando ela tenta performar o pertencimento:

A multiplicidade de identidades que entrecortam os indivíduos, contemporaneamente ditadas por suas diferentes inserções ocupacional, de gênero, de classe etc, desaparecem quando adentra o 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. Depois da averiguação, como convém aos suspeitos a priori. E como esse negro se recusa a sair desse lugar hegemônico, mesmo após a averiguação ele será submetido a diferentes testes para provar que seja algo além do que um negro. Por isso dirá Frenette que ser negro é não ter descanso. O negro “representado”, construído pelas práticas discursivas congela os “eus” latentes no interior do corpo negro, torna-os dormentes, anêmicos, pulsões irrealizáveis pela tirania do “negro” anexado. Quando chega um branco, contudo, não sabemos diante de quem estamos (Sueli Carneiro, 2005, p. 131-132)

Para nós, a negritude é percebida como identidade totalizante na sociedade racista: todas as outras camadas identitárias — gênero, classe, nacionalidade, orientação sexual — são apagadas ou suspensas quando se trata de um corpo negro. Diferente de indivíduos brancos, que podem ser lidos a partir da complexidade de suas múltiplas identidades, o sujeito negro é imediatamente enquadrado como "negro", e esse marcador racial vem antes de qualquer outro — antes da pessoa, do nome, da trajetória, do saber ou da humanidade.

Essa forma nos mostra uma estrutura racializada de percepção, onde o negro não é apenas visto como um corpo, mas como um tipo, um perfil, um perigo, uma ameaça, um outro absoluto. A fala de Nátaly também aponta o caráter inescapável desse rótulo: mesmo quando o indivíduo negro tenta afirmar suas outras identidades (como profissional, cidadão, intelectual), ele é colocado à prova, como se precisasse o tempo todo provar que é algo além do que o estereótipo colado à sua pele. Carneiro (2023/2005) mobiliza a ideia de que o negro é um suspeito a priori, e que mesmo depois da “averiguação” (social, simbólica ou literal), ainda precisa se justificar, se explicar, se defender. Enquanto isso, o corpo branco é neutro, é vazio de suspeita, é múltiplo por definição. Não se sabe “quem é” um branco até que ele se revele, mas o negro já chega “sabido”, já “chega antes” — como imposição e como cárcere simbólico.

Esse caráter disciplinar de cárcere simbólico e introjeção desses processos de interdição, nos faz ler a raça como performativa, uma vez que a materialidade do corpo negro aquire e materializa uma série de atos que se constroem. O espectro da raça é em si mesmo um regime disciplinar que gera discursivamente, forma e constrói o sujeito racial:

o corpo é uma materialidade que assume significado, e que assume significado de maneira fundamentalmente dramática. Por dramática, quero dizer apenas que o corpo não é meramente matéria, mas uma materialização contínua e incessante de possibilidades. Não se é simplesmente um corpo, mas, em um sentido absolutamente fundamental, faz-se o próprio corpo e, é claro, cada um faz seu corpo de modo diferente de seus contemporâneos, e também de seus antecessores e sucessores corporificados. (Butler, 1988, p.5)

Mesmo em seus textos não tocando na discussão da negritude brasileira, emprestarei de Butler o conceito de “performatividade de gênero”, para a partir dele possamos compreender a raça como uma construção performativa, assim como ela propõe em relação ao gênero. Para Butler (1990), o gênero não é algo que se é, mas algo que se faz, um conjunto de ações, comportamentos, e gestos que são repetidos ao longo do tempo e que constituem a identidade de gênero de uma pessoa. Em vez de ser uma essência fixa ou um reflexo de uma identidade interna, o gênero é performativo, ou seja, é um processo contínuo de atuação, em que os indivíduos desempenham um papel socialmente regulado através de normas culturais e sociais.

A ideia de performatividade de gênero sugere que o gênero não é uma característica essencial, mas um efeito de práticas discursivas e sociais, que se manifestam no comportamento, nas roupas, na maneira de falar, no corpo e até nos sentimentos e identidades associadas a um determinado gênero. Essas performances, repetidas e reiteradas, são socialmente reconhecidas e, por isso, passam a ser vistas como naturais ou inquestionáveis, quando, na verdade, são construções sociais.

Dentro da lógica da performatividade, a raça não é uma essência natural, biológica ou fixa, mas um conjunto de atos repetidos, incorporados e regulados por esse conjunto de interdições socialmente que criam a ilusão de uma identidade racial estável, ou no caso de Nátaly, de estar “mais branca”:

Eu não cortei o cabelo. Não tinha essa referência de raspar, de fazer o "big chop". As mulheres negras da minha cidade não tinham autoestima pra isso. Cortar o cabelo? Parecer um moleque? Nem pensar. Então, fiquei de dread o tempo todo. Durante esse período, comecei a entrar numa pira de negritude. Sem teoria nenhuma, só baseada na vivência. Me assumi negra e pensei: "Se a sociedade me vê assim, então é isso que eu sou. E vou ser mais ainda." Só usava roupas marrons. Marron era minha cor — cor da melanina, da África, da terra. Fiquei nessa vibe dos tons terrosos por um bom tempo. Mas ainda assim, eu não tinha autoestima. Me reconhecia como negra, gostava de ser negra, mas ainda não sabia lidar com o olhar da sociedade. Ainda me

doía, ainda me fazia mal. Isso só começou a mudar na universidade, quando tive contato com o feminismo (Nátaly Neri, 2015)

Assim como o gênero, a raça também é produzida e mantida por performances corporais cotidianas, por estilos de existência, modos de andar, falar, vestir, pentear o cabelo, de cortar o cabelo como Nátaly fez — práticas essas que são lidas culturalmente como indicadoras de uma identidade racial. O corpo é produzido no encontro com normas históricas, culturais e políticas que definem o que significa "ser negro", "ser branco", "ser indígena", etc. A raça, então, torna-se um efeito de práticas discursivas e corporais repetidas, que mascaram sua própria gênese e se apresentam como naturais.

Ao pensarmos na raça com Butler é possível começar com a noção de que a raça é normativa. As categorias raciais de preto e branco podem ser visto, conseqüentemente, como ideais regulatórios normalizadores que geram e formam os próprios corpos que a raça governa. Em tal entendimento, a raça funciona como uma componente no funcionamento mais amplo da disciplina como uma prática que produz os próprios corpos e sujeitos que controla. A noção de raça (a demarcação ao longo das linhas de 'differencè') é disciplinar precisamente devido aos vários métodos de controle que são exercidos sobre o corpo; métodos são instituídos em nome de raça que, por sua vez, racializa o corpo e condiciona a subjetividade racializada

A raça, tal como o gênero ou o sexo, não é uma essência, uma verdade interior ou uma característica biológica inata, mas um efeito histórico e performativo dos discursos de verdade que tomaram o corpo como alvo privilegiado de saber-poder. Esses discursos conforme vimos anteriormente — médicos, jurídicos, científicos, pedagógicos — não apenas descrevem a raça, mas instituem o que pode ser pensado, dito e conhecido sobre ela. São, portanto, discursos que regulam o campo das possibilidades subjetivas.

O sujeito racial não é algo dado, mas um efeito das práticas discursivas e disciplinares, que vão desde os exames escolares e os diagnósticos clínicos até os olhares diários que racializam, nomeiam e interpelam — como descreve Fanon (2008), quando narra o momento em que ouve "Olha, um negro!" e se vê capturado por um chamado que delimita sua posição social. Esse chamado é um ato performativo que não apenas descreve, mas produz a negritude como uma identidade fixa, reforçada pela repetição contínua da interpelação racial ao longo do tempo.

Essa produção se dá por meio de uma tecnologia disciplinar que regula comportamentos, aparências, modos de andar, falar, vestir e até de habitar os espaços. São essas tecnologias que fabricam o "tipo negro" ou o "tipo branco", associando determinados

traços a normas e desviando outros para fora do campo da normalidade, associados à interdição (Sueli Carneiro, 2023).

O nosso corpo negro, portanto, é simultaneamente o alvo da disciplina e o produto dela: carrega as marcas da racialização e se torna legível socialmente como negro, em função dos significados que lhe são atribuídos através das condições discursivas de produção do seu corpo. A construção do negro é imposta a partir de uma performance que lhe é dada, em um roteiro não escrito pela negritude (Sueli Carneiro, 2023) a violência e a principal forma educacional de corpos racializados como negro, uma vez que todo processo violento, também é um processo educacional e corretivo, mas isso detalharemos a seguir, então, dessa maneira a única forma de tentar construir uma subjetividade enegrecida (um processo de resgate e de assumir-se, tornar-se negro) é a partir de outros espaços, como Nátaly fez com a universidade.

3.5. Processos de Violência e trauma;

3.5.1. Genivaldo e o trauma do tronco: pedagogia da violência e domesticação dos corpos

O assassinato de Genivaldo de Jesus Santos, em 25 de maio de 2022, em Umbaúba, Sergipe, representa uma das expressões mais brutais do racismo institucional e da necropolítica no Brasil contemporâneo. Genivaldo, um homem negro de 38 anos, diagnosticado com esquizofrenia, foi abordado pela Polícia Rodoviária Federal por estar sem capacete numa motocicleta. O que deveria ser uma simples advertência transformou-se numa execução pública: os agentes o imobilizaram, colocaram-no no porta-malas de uma viatura e lançaram gás lacrimogêneo e spray de pimenta em seu corpo preso e vulnerável, até que ele morresse por asfixia.

O caso chocou o país não apenas pela violência explícita capturada em vídeo, mas pelo seu simbolismo: um corpo negro sendo sufocado por agentes do Estado, como em um ritual de desumanização. A cena remete diretamente ao assassinato de George Floyd nos Estados Unidos em 2020, como também expõe, à maneira brasileira, os contornos de um Estado que ainda opera sob a lógica do controle racial. Trata-se de um evento que não é exceção, mas regra dentro de um sistema em que o racismo estrutura os modos de policiamento, vigilância e punição.

Achille Mbembe (2018) chama atenção para a lógica da *necropolítica*, em que o Estado escolhe quem deve viver e quem pode morrer, estabelecendo zonas de indiferença à vida, sobretudo quando se trata de vidas negras, pobres e periféricas. No Brasil, esse poder de morte é racializado: “a negritude se torna a carne sacrificável por excelência, sobre a qual a soberania é continuamente exercida” (MBEMBE, 2018, p. 91). O corpo de Genivaldo, trancado num veículo que se converte em câmara de gás, é o signo dessa política de morte: o

corpo preto não só é descartável, mas deve ser silenciado, controlado, eliminado quando transgredir, mesmo minimamente, a norma.

Além da brutalidade física, o caso também escancara uma brutalidade simbólica: Genivaldo foi morto por agentes que deveriam protegê-lo, o que evidencia um colapso ético das instituições que deveriam garantir direitos e cidadania. Sua esquizofrenia, longe de suscitar cuidados e protocolos adequados, foi tratada como mais um “desvio” a ser punido. Como aponta Sueli Carneiro (2003), “o racismo opera como uma racionalidade que desumaniza, que torna a morte do outro socialmente tolerável”.

No Brasil, o uso do "tronco" como instrumento de tortura durante a escravidão não foi apenas uma prática de punição física, mas a base de uma pedagogia da violência racial. O "trauma do tronco" (Wallace Silva e Gabriel Figueiredo, 2020) constitui-se como regimento simbólico que interditou a subjetividade do negro, tornando-o não-sujeito, uma coisa domesticada, coisificada e animalizada. Trata-se de um currículo perverso onde o aprendizado era a dor e a submissão. Como nos alerta Hartman (2002), a cena do suplício era um espetáculo educativo, destinado a reafirmar a soberania branca pela exposição pública da carne negra em sofrimento.

Essa pedagogia do horror não se encerrou com a abolição formal da escravidão, mas reatualizou-se nas formas modernas de controle — das balas perdidas às abordagens policiais violentas, dos cárceres aos corredores escolares. Tal atualização encontra ecos na análise foucaultiana da punição moderna: como argumenta Michel Foucault em *Vigiar e punir* (1975), o poder disciplinar migra do espetáculo público da tortura para formas difusas e cotidianas de controle, regulação e normalização dos corpos. No caso dos corpos negros, esse poder é racializado e colonial, perpetuando a lógica da docilização através da vigilância e da ameaça constante.

A punição torna-se, assim, pedagógica e preventiva: não se trata apenas de castigar, mas de educar o corpo negro para a obediência. O "tronco" migra para novas tecnologias de contenção — da cela ao caderno, do porrete ao boletim, da chibata à prova de concurso. A violência assume novas roupagens, mas segue organizando o currículo da submissão. Como no panoptismo descrito por Foucault, o corpo negro passa a ser vigiado não apenas por instituições visíveis, mas internaliza essa vigilância, adaptando seus gestos, fala e comportamento à expectativa normativa branca. Essa vigilância racializada opera como uma microfísica do poder, infiltrando-se nos detalhes da vida cotidiana (Carneiro, 2023).

Essa forma pedagógica que a violência assume quando perpassa o corpo negro revela uma estrutura ontológica de exclusão. Frank B. Wilderson III (2020) argumenta que o

ser negro no mundo moderno está condenado a uma posição de morte social, onde a violência não é exceção, mas constitutiva da existência negra. Jared Jared Sexton (2011) também destaca que o negro está situado fora das lógicas convencionais da cidadania e da inclusão, marcado por uma posição de não-ser. A contenção e a vigilância, portanto, não operam como falhas do sistema, mas como manifestações de um projeto ontológico que funda o mundo sobre a desumanização do negro. A escravidão, como estrutura fundacional, não cessa de se atualizar. Como aponta Orlando Patterson (1982), a escravidão moderna instaurou uma forma peculiar de "morte social" — o apagamento completo de vínculos sociais e direitos reconhecíveis — que permanece ativa nas práticas contemporâneas de controle racial. Assim, o trauma do tronco não é apenas uma herança histórica, mas uma atualização contínua do lugar de não-ser atribuído aos sujeitos negros.

O corpo negro carrega as camadas do tempo como um palimpsesto, onde a dor não se apaga, apenas se reinscreve. Como afirma Christina Sharpe (2016), vivemos sob o signo do "wake" — os rastros deixados por um navio negreiro que ainda atravessa os corpos e territórios negros. A morte de Genivaldo de Jesus Santos, em 2022, é uma dessas reinscrições. Enclausurado no porta-malas de uma viatura da Polícia Rodoviária Federal e asfixiado com gás lacrimogêneo, Genivaldo não morreu apenas pela ação de agentes do Estado, mas pela permanência de uma estrutura necropolítica que transforma o corpo negro em alvo, em ameaça, em ruído que precisa ser silenciado.

Essas mortes não são exceção: são regra. O dispositivo de racialidade, como diria Sueli Carneiro (2003), atualiza o racismo estruturante²³ em práticas cotidianas de humilhação, vigilância e extermínio. O corpo negro torna-se prova e testemunha, ao mesmo tempo em que é negado como sujeito de direito. Ele é o arquivo da dor e a sua repetição compulsiva: uma memória que não se acessa por completo, mas que volta em forma de pesadelos, silêncios, ansiedades e flashbacks corporais. A cada abordagem policial, a cada olhar atravessado pela suspeita, o trauma do tronco retorna.

A recorrência da morte negra revela que o passado não passou: ele é a gramática da modernidade. Não há reparação possível para um sujeito cuja humanidade nunca foi reconhecida. A memória do corpo negro é, portanto, uma memória em ruína — ela insiste,

²³ Faz-se o uso do termo "estruturante" em vez de "estrutural" porque, conforme a análise de Sueli Carneiro (2023), o racismo no Brasil não é apenas uma estrutura consolidada e estática dentro da sociedade, mas sim um princípio ativo de organização social, política e subjetiva. O termo "estruturante" indica que o racismo não apenas compõe a estrutura, mas a funda, organiza e sustenta o próprio modo de funcionamento das instituições e das relações sociais. Ele é o eixo central da constituição da ordem social brasileira, e não apenas uma de suas características ou efeitos. Portanto, essa escolha conceitual reforça a leitura de que o racismo atua como um dispositivo de produção contínua de desigualdades e hierarquias.

mesmo quando não pode ser plenamente narrada, pois o mundo insiste em negar sua condição de vida plena. Vargas (2018) acrescenta que, no contexto brasileiro, essa estrutura se expressa por uma combinação entre democracia racial e genocídio negro — uma convivência contraditória que naturaliza a exclusão ontológica do negro enquanto proclama igualdade formal.

No imaginário nacional, o corpo negro é mantido sob vigilância constante. Como destacou a crítica decolonial, o Estado e a elite escravocrata legaram à classe média a tarefa de gerir os dispositivos simbólicos de contenção racial. Hoje, esses dispositivos não são apenas físicos, mas epistêmicos e morais: o negro precisa provar sua humanidade, sua competência, sua honestidade. A meritocracia torna-se uma forma velada de punição, pois só reconhece o sujeito negro se este performar excelência contínua — ainda assim, sempre sob suspeita.

As escolas, os concursos públicos, as universidades, as entrevistas de emprego e até os ambientes acadêmicos tornam-se zonas de teste, onde o corpo negro é interrogado antes de ser aceito. A contenção se estetiza: o corpo negro só pode existir se for pacificado, domesticado, educado na gramática branca da civilidade. Os que escapam a essa norma — seja pela cor, pelo gesto, pelo timbre da voz ou pela forma de se vestir — são devolvidos ao lugar de origem do não-lugar. O currículo oculto das instituições opera como uma pedagogia da exclusão e do silenciamento.

Foucault (1975) argumenta que a escola é uma das instituições que se inscreve na lógica disciplinar moderna, moldando os corpos e mentes segundo uma norma. No caso dos corpos negros, essa normatividade é racializada, exigindo um esforço constante de adequação. A contenção é, portanto, também estética: o corpo negro precisa se conformar ao modelo branco de comportamento para ser minimamente tolerado. Trata-se de uma vigilância panóptica, onde o sujeito negro internaliza o olhar normativo e se autocorrigue continuamente. A escola, nesse sentido, é também uma prisão simbólica, um laboratório de normalização racial.

Não se trata apenas de inclusão desigual, mas de uma antinomia insuperável: o negro não pode ser plenamente incluído porque sua existência marca o limite do humano tal como definido pelo mundo moderno. A meritocracia, portanto, não é uma falha de política pública, mas um dos modos pelos quais o sistema reforça a posição de exclusão ontológica do negro.

3.5.2. Racismo cotidiano, subjetivação e violência: entre negação e resistência

A violência contra corpos negros ultrapassa o registro dos eventos dramáticos e visíveis para se aninhar em uma rotina de violências cotidianas, muitas vezes imperceptíveis ou naturalizadas. Grada Kilomba (2019), em *Memórias da Plantação*, esclarece que o racismo cotidiano opera por meio de microagressões, silenciamentos e uma série de gestos simbólicos que reforçam o lugar do negro enquanto não-sujeito. Essas manifestações diárias não são meras inconveniências, mas ações que produzem efeitos devastadores sobre a subjetividade negra, perpetuando um ciclo de humilhação e violência psíquica.

Kilomba (2019) aponta que a subjetivação negra está atravessada por uma violência simbólica que desconstitui a existência negra, abrindo feridas profundas que se inscrevem no corpo e na memória. Essa violência cotidiana molda a experiência do negro em um regime de reconhecimento condicionado — ele só pode existir em termos de exceção, em permanente necessidade de provar sua humanidade e dignidade. Essa lógica que submete o corpo negro à vigilância e à avaliação constante é o que Kilomba denomina de uma pedagogia da negação que mantém a precariedade do ser negro. Não se trata apenas de opressões externas, mas de um processo interno e dialético em que o sujeito negro absorve, resiste e ressignifica a violência, embora sempre sob a ameaça da exclusão ontológica.

A condição do negro no mundo moderno não pode ser pensada como mera subjugação dentro do humano, mas como uma posição ontológica marcada pela não-existência (Frank Wilderson, 2020). Para Wilderson, o negro é colocado estruturalmente no lugar do não-ser — uma negação absoluta da humanidade — e, portanto, a violência que sofre não é uma exceção, mas a essência da sua condição social. Essa violência ontológica impede o negro de acessar plenamente os direitos da cidadania e da subjetividade reconhecida, colocando-o num limiar entre a vida e a morte social.

Orlando Patterson (1982), por sua vez, descreve a escravidão como uma condição de “morte social”, onde o escravo é “não-pessoa”, alguém desprovido dos direitos mais básicos. Essa análise conecta-se diretamente ao conceito de Wilderson e mostra que a pós-escravidão mantém os corpos negros submetidos a uma forma contínua de necropolítica, na qual a vida do negro é marcada pela exposição constante à violência e à vulnerabilidade extrema. É nesse contexto que a violência cotidiana deve ser entendida como prolongamento do trauma do tronco, uma pedagogia da violência que ensina o corpo negro a esperar, internalizar e sobreviver à desumanização.

A coisificação do corpo negro se traduz em práticas contemporâneas de vigilância, controle e punição. Para Hartman (2020), o sofrimento negro não é apenas físico,

mas psíquico e social, e a violência representa uma ferramenta para manter a ordem racial. A modernidade não é, portanto, apenas o lugar do progresso, mas um regime de terror e disciplinarização que mantém o corpo negro numa posição de exposição e hipervigilância.

A subjetivação negra emerge como um processo contraditório: embora desumanizado estruturalmente, o sujeito negro resiste e se recria. Essa tensão entre violência e agência cria o terreno para a construção de um corpo que recupera a experiência do corpo negro como arquivo vivo da história e memória da opressão, mas também do desejo de libertação e autodefinição.

6. Considerações Finais (Manifesto final)

Este trabalho é um levante.

É um arquivo de insubmissões.

É a escrita das vozes que eles quiseram calar,
mas que ecoam, agora, alto demais pra serem ignoradas.

Aqui, não terminamos.

Aqui, começamos de novo.

Na revolta.

Na pele.

Na palavra.

Na certeza de que não viemos para caber.

Vemos para queimar o mundo moderno-colonial deles.

A presente dissertação teve como propósito central de esquadrihar os processos educacionais de corpos enegrecidos pelos Dispositivo de Racialidade brasileiro, com ênfase nos processos de educação de corpos enegrecidos — corpos que, sob o regime do colonialismo e da branquitude, foram forjados como negros, não como identidade, mas como categoria política de subjugação. Para isso, fundamentamo-nos no conceito de *dispositivo de racialidade*, formulado por Sueli Carneiro (2023), que se apresenta como uma chave analítica potente para compreender a articulação entre racismo, biopoder, epistemicídio e normalização das diferenças.

A artesanaria, aqui assumida como metodologia, não conduz a conclusões estanques, mas a vestígios, marcas de um fazer-pensar que se constrói no contato, no atrito e na insistência. Trata-se de um modo de pesquisar que não busca dominar o real, mas habitar seus

intervalos, reconhecendo que conhecer é sempre um gesto situado, implicado, atravessado por corpos, afetos, memórias e territórios. A pesquisa, assim, deixa de ser um espelho que reflete o mundo para tornar-se uma mão que o toca — e que, ao tocar, também se transforma.

Ao assumir a artesanania como gesto metodológico, este trabalho racheia a lógica humanista das ciências modernas, aquela que instituiu separações rígidas entre sujeito e objeto, razão e sensibilidade, teoria e vida. A artesanania não opera pela extração de dados, mas pela composição de sentidos; não coleta, mas cultiva; não observa de fora, mas se deixa atravessar. Nesse processo, o conhecimento deixa de ser propriedade de um sujeito soberano e passa a emergir como um acontecimento relacional, tecido no entre — entre corpos, palavras, experiências e silêncios

O dispositivo da racialidade trata-se de um arranjo social, político, epistêmico e cultural que, ao longo da história brasileira, organizou os modos de viver, morrer e conhecer de sujeitos racializados. Esse dispositivo estrutura práticas institucionais e políticas públicas, normatiza comportamentos, regula afetos e delimita os espaços de pertencimento baseados no contrato racial. Tal contrato instituiu a branquitude (Bento, 2022) como lugar de poder, controle e autoridade, e legitima a subalternização de corpos negros, indígenas e racializados.

A pesquisa atingiu plenamente seus objetivos ao evidenciar como o dispositivo de racialidade opera transversalmente nos processos educativos, marcando corpos negros por meio de práticas cotidianas que produzem exclusões simbólicas e materiais. A pesquisa incutiu quatro dimensões estruturantes desses processos: o epistemicídio, a violência e o trauma, a performance e interdição. Cada uma dessas dimensões foi tratada como parte de uma engrenagem que não apenas impede o acesso pleno à educação, mas, sobretudo, reconfigura os modos de ser, existir e resistir dos sujeitos negros.

O dispositivo de racialidade não apenas governa populações; ele fabrica (não) ontologias. Produz sujeitos e não-sujeitos, vidas protegidas e vidas expostas, zonas do ser e zonas do não-ser. A negritude, nesse arranjo, não é diferença entre outras, mas o negativo necessário que sustenta a ideia mesma de humanidade branca, racional e universal.

Mostrou-se, também, que essa máquina não opera apenas no plano externo das instituições, mas infiltra-se na interioridade, organizando afetos, desejos, medos e expectativas. O racismo, enquanto doutrina enunciadora de subjetivações adoecedoras, inscreve-se no inconsciente, molda a relação do sujeito negro consigo mesmo e com o mundo, produzindo clivagens, silenciamentos e dores que não encontram reconhecimento social. A denegação — eixo estruturante do racismo brasileiro — impede que essa violência seja

nomeada, deslocando o sofrimento para o campo da culpa individual, do mérito ou da insuficiência subjetiva.

Ao tratar da zona do não-ser, este trabalho assumiu que não se trata apenas de uma metáfora conceitual, mas de uma experiência existencial cotidiana. Ser negro, no mundo moderno, é habitar um espaço onde a humanidade é sempre questionada, condicional ou suspensa. Onde o corpo é lido antes da palavra, onde o gesto é interpretado antes da intenção, onde a existência é constantemente traduzida pelo olhar do Outro branco. Nesse campo, gênero, sexualidade e subjetividade não se constituem como reconhecimento, mas como simulacros funcionais, mecanismos de controle e contenção da carne negra.

Nesse sentido, a trajetória de Francisco revelou como a escola opera uma negação sistemática dos saberes periféricos e ancestrais, deslegitimando o conhecimento oriundo do campo, da oralidade e da vivência popular. A sua experiência expressa o epistemicídio como exclusão ativa, que mina a autoestima e a possibilidade de pertencimento dos sujeitos negros no ambiente escolar. Nátaly, por sua vez, mulher negra e travesti, oferece uma escrevivência marcada pela interdição performativa. Desde os primeiros anos escolares, sua linguagem, sua corporeidade e sua identidade foram constantemente corrigidas, invisibilizadas e disciplinadas. Sua narrativa denuncia o modo como o dispositivo de racialidade, longe de operar isoladamente, se entrelaça a uma lógica cisheteronormativa que impõe violências específicas a corpos trans e negros. Já o caso de Genivaldo, brutalmente assassinado por agentes estatais, evidencia a continuidade de uma pedagogia da violência racial que não se encerra nos muros da escola, mas que ali encontra seu ensaio cotidiano. A morte de Genivaldo, embora fora do espaço formal da educação, é parte de um processo contínuo de desumanização que se inicia na infância negra escolarizada e se estende por toda a vida.

Além da análise teórica e documental, esta pesquisa apostou em uma metodologia situada e insurgente: a pesquisa com o cotidiano (Certeau, 2011; Grada Kilomba, 2019), centrada nos sujeitos e nas suas experiências encarnadas de resistir ao dispositivo de racialidade. As escrevivências, inspiradas em Conceição Evaristo, foram ferramentas essenciais para a construção de um campo de escuta e produção de sentido comprometido com a denúncia, a memória e a insurgência. As narrativas aqui reunidas foram coletadas a partir de dilemas cotidianos enfrentados por sujeitos negros em suas trajetórias escolares e de vida. Não são “exemplos”, mas evidências vivas de como a racialidade atravessa o corpo, o saber e a subjetividade. Através dessas escrevivências, construímos um arquivo político da dor, mas também da criatividade e da resistência, em que cada relato constitui uma tática de existir diante do apagamento.

Este trabalho, portanto, não se limita à denúncia dos mecanismos de exclusão educacional. Ele propõe uma reconfiguração do campo epistemológico a partir de uma ciência negra, encarnada, situada e insurgente. Uma ciência que se faz desde a carne marcada, mas também desde a memória coletiva que se recusa a morrer. Ao escrever, reescrevemos nossas histórias. Ao teorizar, rasuramos as fronteiras impostas entre corpo e razão, entre dor e conhecimento. Ao escutar, oferecemos um espaço de reparação simbólica e de afirmação existencial.

Em síntese, esta dissertação é mais do que um exercício acadêmico. É um gesto político. Uma convocação. Um grito. É a materialização de uma recusa e, ao mesmo tempo, de um compromisso com outras formas de saber, ser e existir. Porque, quando o corpo negro se recusa a morrer sob a tutela da educação branca, ele não apenas resiste — ele anuncia mundos novos.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Roberto Muggiati. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

BICUDO, Virgínia L. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo** Edição organizada por Maio, Marcos C. São Paulo, Sociologia e Política, 2010.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. Tradução: Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Autêntica, 2019.

BUTLER, Judith. **Gender trouble**: feminism and the subversion of identity. New York: Routledge, 1990.

BUTLER, Judith. Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. **Theatre Journal**, v. 40, n. 4, p. 519–531, dez. 1988.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Tradução: Renato Aguiar. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) — Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo da racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. São Paulo: Zahar, 2023.

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

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CLÓVIS MOURA. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 1990.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução: Alex Ratts. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Legal Forum**, v. 1989, n. 1, p. 139–167, 1989.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias da gente brasileira: Império**. São Paulo: LeYa, 2017.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Tradução: Rogério Bettoni. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

DOMÈNECH, Miquel; TIRADO, Francisco; GOMES, Luiz Henrique. Dispositivos, ação e ecologia das práticas. **Psicologia & Sociedade**, v. 13, n. 2, p. 40–57, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/3F5YyYdQFZ3VkJc7Dn5Lr7w>. Acesso em: 18 jun. 2025.

DULCI, Tereza Maria; MALHEIROS, Mariana. UN GIRO DECOLONIAL A LA METODOLOGÍA CIENTÍFICA: NOTAS EPISTEMOLÓGICAS PARA METODOLOGÍAS DESDE Y PARA AMÉRICA LATINA. **Revista Espirales**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 174–193, 2021. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/espirales/article/view/2686>. Acesso em: 15 ene. 2026.

EHLERS, Nadine. **Racial imperatives: disciplinarity, performativity, and struggles against subjection**. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

EVARISTO, Conceição. **Histórias de leves enganos e parecenças**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2020.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução: António Louro. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRAÇO, C. E.; ALVES, N. Conversas em redes e pesquisas com os cotidianos – a força das multiplicidades, acasos, encontros, experiências e amizades. In: RIBEIRO, Tiago; SOUZA, Rafael de; SAMPAIO, Carmen Sanches (Org.). **Conversa como metodologia de pesquisa: por que não?** Rio de Janeiro: Ayvu, 2018.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **A vontade de saber**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Organização: Manoel Barros da Motta. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa et al. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização: Roberto Machado. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização: Roberto Machado. 25. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso no Collège de France (1978-1979). Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves e Maria Thereza de Almeida. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

FREUD, Sigmund. **A negação (1925)**. In: FREUD, Sigmund. *O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923–1925)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Tradução: Helena Tanoue. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

GOMES, Nilma Lino. **Escritas de si, escritas de outrem**: experiências de mulheres negras na educação superior. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2017.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, São Paulo, p. 223–244, 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

GORDON, Lewis R. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira; Lúcio Vieira. São Paulo: Editora 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

HARTMAN, Saidiya. *Lose your mother: a journey along the Atlantic slave route*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008.

HARTMAN, Saidiya. *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. New York: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, Saidiya. *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. New York: Oxford University Press, 2002.

HARTMAN, Saidiya. *Vênus em dois atos*. In: SPILLERS, H. et.al. **PENSAMENTO NEGRO RADICAL: ANTOLOGIA DE ENSAIOS**. Apresentação de María Elvira Díaz-Benítez. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

HARTMAN, Saidiya. *Vidas Rebeldes, Belos Experimentos: Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais*. Tradução de Floresta. São Paulo: Fósforo, 2022.

HARTMAN, Saidiya. *Wayward lives, beautiful experiments: intimate histories of social upheaval*. New York: W. W. Norton & Company, 2020.

HARTMAN, Saidiya. **Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America**. New York: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: uma jornada ao longo da rota do tráfico atlântico de escravos**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Tradução: Maria Célia Paoli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Tradução: Iraci D. Poletti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

KILOMBA, Grada. **Descolonizando o conhecimento**. Münster: Unrast Verlag, 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. São Paulo: Cobogó, 2019.

LACAN, Jacques. **O estádio do espelho como formador da função do eu**. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.

LINO, Nilma. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

LORDE, Audre. **Irmã outsider: ensaios e discursos**. Tradução: Heloisa Pires Lima. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.

- LORDE, Audre. **Sister outsider**: essays and speeches. Berkeley: Crossing Press, 2000.
- LUNA, Luedji. **Um corpo no mundo** [CD]. São Paulo: Natura Musical, 2017.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência**. Salvador: EDUFBA, 2020.
- MILLS, Charles. **O contrato racial**. Tradução: Renato Marques. São Paulo: Todavia, 2023.
- MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. São Paulo: Noitibó, 2020.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Tradução de Ana Medeiros. Petrópolis: Vozes, 2011.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. Organização de Alex Ratts. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente**. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- OLIVEIRA, Ana Célia. **Educação e relações raciais: apostando na participação da comunidade negra**. Brasília: MEC; SECAD, 2009.
- PATTERSON, Orlando. **Escravidão e morte social**. São Paulo: 2008.
- PATTERSON, Orlando. **Slavery and social death: a comparative study**. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- PEREIRA, Allan da Rosa. **Pedagogia, Autonomia e Mocambagem**. São Paulo: Aeroplano, [s.d.].
- PEREIRA, Allan da Rosa. **Pedagogia, Autonomia e Mocambagem**. São Paulo: Edições Toró, 2021.
- PINHO, Osmundo. **Corpos negros, mercado e religião: experiências do pentecostalismo entre os afro-brasileiros**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2021.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **Revista Contexto Latino-Americano**, v. 1, n. 1, p. 22–30, 2005.
- REIS, Rachel. **Deixa Molhar**. [S. l.]: ONErpm, 2025.

REVEL, Judith. Foucault com Merleau-Ponty: ontologia do presente e história da verdade. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). **Foucault hoje**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 149–166.

RIBEIRO, Tiago; SOUZA, Rafael de; SAMPAIO, Carmen Sanches (Org.). **Conversa como metodologia de pesquisa: por que não?** Rio de Janeiro: Ayvu, 2018.

RODRIGUES, Nilma L.; PEREIRA, Ana Maria de Oliveira. Educação das relações étnico-raciais e a lei 10.639/03: percursos e desafios. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 44, n. 154, p. 198–217, jan./abr. 2014.

SANTOS, J. F.; SANTOS, W. M. dos. MODERNIDADE E DISCIPLINARIZAÇÃO:: RESISTÊNCIAS FEMININAS NA ESCOLA NORMAL RUI BARBOSA NO INÍCIO DO SÉCULO XX. **Revista de História Bilros: História(s), Sociedade(s) e Cultura(s)**, [S. l.], v. 12, n. 24, 2024. DOI: 10.52521/bilros.v12i24.14154. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/bilros/article/view/14154>. Acesso em: 18 jun. 2025.

SANTOS, Wheber Mendes dos. Um Ebó para descarregar Foucault da Colonialidade: os usos da analítica Foucaultiana em Sociedades Coloniais. *History of Education in Latin America - HistELA*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. e38035, 2024. DOI: 10.21680/2596-0113.2024v7n1ID38035. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/histela/article/view/38035>. Acesso em: 15 jan. 2026.

SANTOS, Wheber Mendes dos; ROSA, Acássia Anjos dos Santos. A racialidade como estrutura de uma futura nação brasileira: ensaiando entre contrato racial e dispositivo de racialidade no Brasil Colonial. **Revista Extraprensa**, São Paulo, Brasil, v. 18, n. 1, p. 122–145, 2024. DOI: 10.11606/extraprensa2024.231878. Disponível em: <https://revistas.usp.br/extraprensa/article/view/231878>. Acesso em: 15 jan. 2026.

SANTOS, W., ROSA, A. Mulheres negras e processos educativos do enlace dos dispositivos de racialidade e sexualidade no Brasil. **RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, [S. l.], v. 11, n. 1, 2025. DOI: [10.23899/6gkm8744](https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2760). Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2760>. Acesso em: 15 jan. 2026.

SILVA, A. C. B.; CARNEIRO, S.. DISPOSITIVO DE RACIALIDADE E SAÚDE MENTAL DA POPULAÇÃO NEGRA: ALGUMAS REFLEXÕES POLÍTICAS E PSICANALÍTICAS. *Psicologia & Sociedade*, v. 35, p. e276440, 2023. Disponível em: [SciELO Brasil - DISPOSITIVO DE RACIALIDADE E SAÚDE MENTAL DA POPULAÇÃO NEGRA: ALGUMAS REFLEXÕES POLÍTICAS E PSICANALÍTICAS DISPOSITIVO DE RACIALIDADE E SAÚDE MENTAL DA POPULAÇÃO NEGRA: ALGUMAS REFLEXÕES POLÍTICAS E PSICANALÍTICAS](https://doi.org/10.11606/psoc.2023.35.e276440). Acesso em: 17 dez. 2025.

ST. PIERRE, E. A. Uma história breve e pessoal da pesquisa pós-qualitativa: em direção à “pós-investigação”. **Práxis Educativa**, [S. l.], v. 13, n. 3, p. 1044–1064, 2018. DOI: 10.5212/PraxEduc.v.13i3.0023. Disponível em:

<https://revistas.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/12475>. Acesso em: 15 jan. 2026.

Jared Sexton, Jared. Afro-pessimism: the afterlife of slavery and the crisis of Blackness. [s.l.]: [s.n.], 2016.

Jared Sexton, Jared. People-of-color-blindness: notes on the afterlife of slavery. **Social Text**, v. 28, n. 2(103), p. 31–56, 2011.

Jared Sexton, Jared. The social life of social death: on Afro-Pessimism and black nihilism. **InTensions**, [s.l.], n. 5, p. 1–47, Fall/Winter 2011. Disponível em: <https://www.yorku.ca/intent>. Acesso em: 18 jun. 2025.

SHARPE, Christina. **In the wake**: on Blackness and being. Durham: Duke University Press, 2016.

SILVA, Alessandro de Oliveira; FIGUEIREDO, Vinícius Rodrigues. A aposta afropessimista: a atualidade do pensamento de Frank Wilderson III. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 1–28, jan./mar. 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/2237-266083647>.

SILVA, Denise Ferreira da. **Toward a Global Idea of Race**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

SKIDMORE, Thomas E. **O Brasil**: de Getúlio a Castelo (1930-1964). 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

SOARES, Maria. **Corpos negros em disputa**: epistemologias insurgentes e práticas de resistência. Salvador: EDUFBA, 2022.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social. 34. ed. São Paulo: Zahar, 2021.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social. 18. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPILLERS, Hortense J. Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book. In: SPILLERS, H. J. **Black, White, and in Color**: essays on American literature and culture. Chicago: University of Chicago Press, 2003. p. 203–229.

SPILLERS, Hortense J. Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book. **Diacritics**, v. 17, n. 2, p. 65–81, Summer 1987.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the past**: power and the production of history. Boston: Beacon Press, 1995.

VARGAS, João H. Costa. **The denial of antiblackness**: multiracial redemption and Black suffering. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto Arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

VEIGA-NETO, Alfredo. Foucault e a educação: entre o ontem e o agora. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 7–34.

WARREN, Calvin. **Ontological terror**: Blackness, nihilism, and emancipation. Durham: Duke University Press, 2018.

WILDERSON III, Frank B. **Afropessimismo**. Tradução: Noemi Jaffe. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WILDERSON III, Frank B. **Afropessimismo**. Tradução: Noemi Jaffe. São Paulo: Ubu, 2020.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation—an argument. In: McKITTRICK, Katherine (Org.). **Dear Science and Other Stories**. Durham: Duke University Press, 2021.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after Man, its overrepresentation—an argument. In: McKITTRICK, Katherine (Org.). **Sylvia Wynter**: on being human as praxis. Durham: Duke University Press, 2015;2020.