

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDRÉIA APARECIDA RIBEIRO THAINES

O DISPOSITIVO DE RACIALIDADE EM SUELI CARNEIRO: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DECOLONIAL

CUIABÁ - MT
2026

ANDRÉIA APARECIDA RIBEIRO THAINES

O DISPOSITIVO DE RACIALIDADE EM SUELI CARNEIRO: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DECOLONIAL

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa em Filosofia Social, do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof.º Dr. º Rodrigo Marcos de Jesus

CUIABÁ-MT
2026

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

T364d Thaines, Andréia Aparecida Ribeiro.
O Dispositivo de Racialidade em Sueli Carneiro [recurso eletrônico] : Uma análise filosófica decolonial / Andréia Aparecida Ribeiro Thaines. -- Dados eletrônicos (1 arquivo : 98 f., pdf). -- 2026.

Orientador: Rodrigo Marcos de Jesus.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Cuiabá, 2026.
Modo de acesso: World Wide Web: https://ri.ufmt.br.
Inclui bibliografia.

1. Dispositivo de Racialidade. 2. Sueli Carneiro. 3. Epistemicídio. 4. Lélia Gonzalez. 5. Decolonialidade. I. Jesus, Rodrigo Marcos de, *orientador.* II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO:O Dispositivo de Racialidade em Sueli Carneiro: uma análise filosófica decolonial

AUTOR (A): MESTRANDA: **Andréia Aparecida Ribeiro Thaines**

Dissertação defendida e aprovada em **28 de setembro de 2026**

COMPOSIÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rodrigo Marcos de Jesus (Presidente/Orientador)

Prof. Dra. Alice de Carvalho Lino Lecci (Examinadora Interna)

Prof. Dra. Priscilla Stuart da Silva (Examinadora externa)

Prof. Dr. Alécio Donizete da Silva (Suplente)

CUIABÁ,28/09/2026

Documento assinado eletronicamente por **RODRIGO MARCOS DE JESUS**, **Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 30/09/2026, às 16:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Alice de Carvalho Lino Lecci**, **Usuário Externo**, em 30/09/2026, às 17:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **PRISCILLA STUART DA SILVA**, **Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 30/09/2026, às 17:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Andréia Aparecida Ribeiro Thaines**, **Usuário Externo**, em 30/09/2026, às 17:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufmt.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **9683449** e o código CRC **314551CC**.

Referência: Processo nº 23108.076290/2026-15 SEI nº 9683449

AGRADECIMENTOS

Agradeço à vida por me dar esta oportunidade e a mim mesma por aproveitá-la.

Agradeço a todos os mestres e mestras que me conduziram até aqui, em especial ao orientador desta pesquisa, Dr. Rodrigo Marcos de Jesus, pela orientação e pelas contribuições que foram fundamentais para a construção deste trabalho.

Agradeço à "bancada" da minha família, que me ouviu, me ajudou e me apoiou desde sempre em minha vida acadêmica: Meu editor-chefe, Fábio Thaines; meu mentor e opositor de ideias, Vinícius Ribeiro Thaines; e meus pais pelo apoio estrutural e moral.

Agradeço também às políticas de incentivo e formação acadêmica e docente que contribuíram para minha trajetória até aqui, tanto na graduação quanto no mestrado, ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência - PIBID e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

À Jussara, minha sincera gratidão por toda a atenção, disponibilidade e auxílio ao longo deste percurso. Sua ajuda nos processos burocráticos e administrativos do mestrado foi fundamental.

"Na base dessa contradição perdura uma questão essencial acerca dos direitos humanos: a prevalência da concepção de que certos humanos são mais ou menos humanos do que outros..." (Sueli Carneiro, 2005)

RESUMO

Esta dissertação analisa o conceito de Dispositivo de Racialidade elaborado por Sueli Carneiro, buscando compreender de que maneira a racialidade se constituiu como mecanismo de produção e manutenção de hierarquias do ser, do saber e do poder no contexto brasileiro. A pesquisa parte da reconstrução do conceito de dispositivo em Michel Foucault e da crítica de Charles W. Mills ao contratualismo moderno por meio da teoria do Contrato Racial, examinando como essas referências são articuladas por Carneiro na formulação de seu conceito. Em seguida, investiga-se o Epistemicídio como dimensão central do Dispositivo de Racialidade, considerando seus efeitos sobre a produção, circulação e legitimação dos conhecimentos e sua relação com processos históricos de subalternização da população negra, especialmente no campo educacional brasileiro. A análise evidencia que a produção do Outro como não-ser e a deslegitimação de seus saberes constituem dimensões articuladas de uma mesma estrutura de poder, em que a negação ontológica e a negação epistemológica se reforçam mutuamente. Por fim, a pesquisa estabelece um diálogo com o pensamento e a trajetória intelectual e política de Lélia Gonzalez, compreendendo sua produção como expressão de resistência aos mecanismos de racialização e subalternização epistemológica. A aproximação entre Carneiro e Gonzalez permite identificar, para além da denúncia das estruturas de dominação, formas de produção de conhecimento e de existência que tensionam a colonialidade e afirmam outros lugares de enunciação. Conclui-se que a contribuição filosófica de Sueli Carneiro reside também no deslocamento de problemas clássicos da filosofia, como ser, sujeito, humanidade, universalidade e conhecimento, para o interior das experiências históricas e sociais brasileiras, afirmando a produção de saber como possibilidade de resistência e enfrentamento das estruturas que produzem e sustentam as hierarquias raciais.

Palavras-chave: Dispositivo de Racialidade; Sueli Carneiro; Epistemicídio; Lélia Gonzalez; Decolonialidade.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the concept of the Raciality Apparatus developed by Sueli Carneiro, seeking to understand how raciality constitutes a mechanism for producing and maintaining hierarchies of being, knowledge, and power in the Brazilian context. The research begins with a reconstruction of Michel Foucault's concept of dispositif and Charles W. Mills's critique of modern contractualism through the theory of the Racial Contract, examining how these theoretical references are articulated by Carneiro in the formulation of her concept. It then investigates Epistemicide as a central dimension of the Raciality Apparatus, considering its effects on the production, circulation, and legitimation of knowledge and its relationship with historical processes of subalternization of the Black population, particularly in the Brazilian educational context. The analysis demonstrates that the production of the Other as non-being and the delegitimation of their knowledge constitute interconnected dimensions of the same structure of power, in which ontological and epistemological denial reinforce one another. Finally, the research establishes a dialogue with the thought and intellectual and political trajectory of Lélia Gonzalez, understanding her work as an expression of resistance to mechanisms of racialization and epistemological subalternization. The dialogue between Carneiro and Gonzalez makes it possible to identify, beyond the denunciation of structures of domination, forms of knowledge production and existence that challenge coloniality and affirm other places of enunciation. It is concluded that Sueli Carneiro's philosophical contribution also lies in displacing classical philosophical problems, such as being, subject, humanity, universality, and knowledge, into the realm of Brazilian historical and social experiences, affirming knowledge production as a possibility of resistance and of confronting the structures that produce and sustain racial hierarchies.

Keywords: Raciality Apparatus; Sueli Carneiro; Epistemicide; Lélia Gonzalez; Decoloniality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 10

2 CAPÍTULO I – DISPOSITIVO DE RACIALIDADE EM SUELI CARNEIRO ... 19

2.1 Dispositivo e raça 21

2.2 Dispositivo de Racialidade 30

2.3 Dispositivo de racialidade no Brasil 32

3 CAPÍTULO II – EPISTEMICÍDIO COMO ELEMENTO CENTRAL DO DISPOSITIVO DE RACIALIDADE 45

3.1 Epistemicídio no Brasil 51

3.2 O controle do acesso à educação no Brasil 64

4 CAPÍTULO III – LÉLIA GONZALEZ, UM EXEMPLO DE RESISTÊNCIA 69

4.1 Um retrato 69

4.2 As estratégias decoloniais de Gonzalez 73

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 88

REFERÊNCIAS 96

1 INTRODUÇÃO

A obra intitulada Dispositivo de Racialidade: *a construção do outro como não ser como fundamento do ser*, a qual é meu objeto de trabalho, resulta da tese de doutorado da filósofa brasileira Sueli Carneiro. A elaboração dessa tese teve início na década de 1980, mais precisamente em 1984, sendo amadurecida ao longo de décadas de reflexão teórica e atuação política da autora, culminando em sua defesa, em 2005, na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP).

Esta dissertação tem como objetivo analisar o conceito de Dispositivo de Racialidade elaborado por Sueli Carneiro, buscando compreender de que maneira a racialidade se constitui como mecanismo de produção e manutenção de hierarquias do ser e do saber no contexto brasileiro. Para tanto, investiga-se a constituição desse conceito em diálogo com as contribuições de Michel Foucault e Charles W. Mills, bem como a relação entre o Dispositivo de Racialidade e o Epistemicídio, entendido como mecanismo de legitimação e apagamento de sujeitos e saberes historicamente subalternizados. Por fim, busca-se estabelecer um diálogo com o pensamento de Lélia Gonzalez, a partir de uma perspectiva decolonial, a fim de identificar formas de resistência e produção de conhecimentos que tensionam os mecanismos de silenciamento e subalternização produzidos pela racialidade. Não se pretende, portanto, realizar uma hermenêutica pormenorizada da obra de Sueli Carneiro, mas concentrar a análise nos aspectos que se mostram centrais para o problema proposto.

Nesta dissertação, ao recorrer a noção de "modernidade ocidental", não pretendo atribuí-la diretamente como categoria explícita do vocabulário de Carneiro (2023), mas utilizá-la como ferramenta analítica em diálogo com o campo teórico da modernidade/colonialidade[1], especialmente a partir das contribuições de Aníbal Quijano e leituras propostas por Messias (2026). Tal articulação permite situar a reflexão de Carneiro em um horizonte mais amplo, no qual a constituição da modernidade está intrinsecamente vinculada à produção de hierarquias raciais e à colonialidade do poder.

[1] O filósofo argentino Enrique Dussel compreende, simbolicamente, que 1492, ano da chegada das primeiras expedições europeias na América, "será o momento do 'nascimento' da Modernidade como conceito, o momento concreto da 'origem' de um 'mito' de violência sacrifical muito particular e, ao mesmo tempo, um processo de 'en-cobrimento' do não europeu" (Dussel *apud* Messias, 2026, p. 53). Nessa perspectiva, a modernidade não se faz sem colonialidade (Mignolo *apud*, Messias, 2026, p. 53), sem vítimas, sem "violência sacrifical", sem espoliação, extração e roubo da América com seus bens materiais e seus povos. (Messias, 2026, p. 53). [...] A modernidade, então, é, modernidade/colonialidade, e, como tal, não se constrói sem um sistemático apagamento e/ou colonização da diversidade que encontra pelo caminho (Messias, 2026, p. 53).

Nesse sentido, o recurso à noção de modernidade não se limita a uma referência histórico-descritiva, mas assume um caráter crítico, voltado à problematização da tradição filosófica clássica que, ao mesmo tempo em que universaliza determinadas concepções de sujeitos, razão e humanidade, age por meio de exclusões estruturais. Dessa forma, mais do que afirmar que Carneiro (2023) emprega diretamente tal categoria, proponho que sua reflexão pode ser situada nesse campo crítico, na medida em que reflete como os fundamentos daquilo que se convencionou chamar de modernidade se articulam à produção do outro como não ser.

Cumpre-se destacar que a grafia “Dispositivo de Racialidade” e “Epistemicídio” com iniciais maiúsculas não é empregada por Sueli Carneiro, tratando-se de uma opção minha para destacar quando tais termos são utilizados como conceito.

A relevância desta pesquisa é justificada pela contribuição filosófica que a obra de Sueli Carneiro (2023) oferece ao campo da Filosofia Brasileira, ao elaborar críticas fundamentadas às bases da tradição filosófica ocidental, especialmente no que diz respeito às suas implicações ontológicas. Ao tematizar a produção do “outro como não-ser”, Carneiro não apenas mostra os efeitos históricos da racialização, mas tensiona os próprios fundamentos universais da filosofia, questionando as condições de possibilidade pelas quais certos sujeitos são reconhecidos como plenamente humanos.

Desse modo, sua reflexão não se limita a um lugar de enunciação socialmente situado, mas se constitui como uma intervenção filosófica que, a partir do contexto brasileiro, reconfigura problemas clássicos da filosofia, como a questão do ser, do sujeito e da universalidade em relação as dinâmicas de exclusão racial e epistêmica. E nesse pensamento, sua obra insere-se no esforço de produção de uma filosofia comprometida com as condições históricas e sociais do Brasil, ao mesmo tempo em que estabelece um diálogo crítico com a tradição filosófica europeia.

Ao confrontar criticamente os fundamentos ontológicos e epistemológicos da filosofia moderna ocidental, incluindo o diálogo tensionado com a ontologia contemporânea de Heidegger, a autora reflete os limites eurocêntricos e raciais da tradição filosófica, demostrando como o racismo atua como redução do sujeito negro à dimensão ôntica, negando-lhe o acesso à ontologia enquanto universo humano.

Esse diálogo não implica uma filiação teórica de Carneiro à filosofia de Heidegger, mas a mobilização de categorias da ontologia do filósofo para a construção de sua própria crítica da racialidade. Nesse movimento, Carneiro mobiliza a distinção entre ôntico e ontológico para problematizar como a racialização pode reduzir o sujeito à sua dimensão ôntica, negando-lhe a

condição ontológica e, consequentemente, produzindo uma humanidade incompleta. Como a autora destaca:

> Heidegger distingue entre as categorias do ôntico e do ontológico: o ôntico se refere aos particulares, ou às determinações do ser, ao passo que o ontológico diz respeito ao ser enquanto tal. Então, raça, cor, cultura, religião e etnia seriam da ordem do ôntico, das particularidades do ser. O ser humano especificamente, inscreve-se na dimensão ontológica. O que permite supor que o racismo reduz o ser: a sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica e deixando incompleta sua humanidade (Carneiro, 2023, p. 19).

Sob essa perspectiva, o racismo ultrapassa as dimensões sociais e econômicas, como o acesso desigual à educação e ao mercado de trabalho, assim como, à renda e as políticas públicas, assumindo um caráter ontológico, na medida em que institui hierarquias do ser e define quem pode ser reconhecido como plenamente humano e quem é produzido como não-ser. Tal formulação exige, contudo, um aprofundamento em diversos momentos da história da modernidade/colonialidade, a população negra não foi sequer reconhecida como "humana inferior", mas radicalmente desumanizada, situada fora da própria esfera do humano. Trata-se de um processo de negação ontológica que não apenas inferioriza, mas desconstitui o estatuto de humanidade.

Nesse sentido, a violência racial dá-se por meio de uma dimensão formativa, isto é, como uma verdadeira pedagogia do terror[2], conforme sugere Messias (2026). A violência colonial não atua apenas como instrumento de dominação, mas como mecanismo de produção de subjetividade, ensinando, por meio da brutalidade, as hierarquias do ser. O navio negreiro, nesse contexto, configura-se como um espaço paradigmático dessa desgentificação[3] radical, no qual os sujeitos são progressivamente destituídos de sua condição humana e reinscritos como corpos racializados, mercantilizados e descartáveis (Messias 2026, p. 243-252).

É nesse horizonte que Sueli Carneiro, ao dialogar criticamente com o pensamento de Martin Heidegger, introduz a questão ontológica no debate sobre o racismo no Brasil, mostra seu enraizamento na matriz modernidade/colonialidade. Como afirma a autora:

---

[2] Nesse contexto, os "jesuítas não mais se ocupavam somente do plano espiritual, senão também do temporal" donde o Pe. Aquaviva, geral dos jesuítas, chegou até mesmo a chamar a missão brasileira de "vinha estéril", conforme destaca Faria. Dentre os seus muitos desafios, contava que, "na aldeia, aconteciam os problemas mais sérios, sobretudo violências e abusos contra os índios", e os relatos vindos das ladeias [...] se configuravam como um contratestemunho à missão (Faria, *apud* Messias, 2026, p. 244).

[3] O termo desgentificação é aqui empregado em chave interpretativa, para designar processos de negação da condição de sujeito, em diálogo com a noção de desumanização desenvolvida por Paulo Freire, especialmente em *Pedagogia do Oprimido*. Ressalta-se, contudo, que o termo não constitui categoria conceitual original do autor.

> Assim, para Heidegger, o homem é ele mesmo um ente (Heidegger designa com a categoria de *Dasein*, ser-aí) que convive em meio a outros entes. Contudo, esse ente particular, que é o homem, possui um estatuto único entre todos os entes, na medida em que nele coincidem o ôntico e o ontológico. Na minha interpretação é a ideia de universalidade que emancipa o indivíduo e permite-lhe expressar a sua especificidade. Em contrapartida, é a ideia de particularidade que o aprisiona, reduzindo o seu ser a essa particularidade que aprisiona o indivíduo negro ao seu grupo específico. Ao fazer do ôntico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro (Carneiro, 2023, p. 19).

O ponto de partida de Heidegger reside na compreensão de que o ser humano não é apenas um ente entre outros, mas único ente capaz de interrogar o próprio ser, o que lhe confere um estatuto ontológico singular. A distinção entre as dimensões ôntica e ontológica permite compreender que, embora situado historicamente, o ser humano não deve ser reduzido às suas dimensões particulares. No entanto, conforme evidencia Carneiro (2023), essa estrutura não se realiza de modo universal na experiência histórica.

Na prática da modernidade/colonialidade, o que se observa é a monopolização da dimensão ontológica pelo sujeito branco, europeu e moderno, que se instituiu como medida universal do humano. Em contrapartida, o Outro racializado é aprisionado na dimensão ôntica, reduzindo a marcadores como raça, cor, corpo e origem. Mais do que uma simples inferiorização, se trata, em muitos casos, da negação de acesso à própria condição de ser, produzindo sujeitos como não-ser.

Essa questão da dimensão ontológica na colonialidade/modernidade reverberou (e reverbera), inclusive no Brasil que herdou essa ideia da redução ontológica. No livro *Raça Social: Uma leitura sobre a Racialidade brasileira*, Barbara Carine corrobora com as reflexões de Sueli Carneiro, relatando, por exemplo, a diferença da escravidão da África Central em relação a de Pernambuco no Brasil. A autora opera esse relato través da biografia de Mahommah Gardo Baquaqua: nativo de Zong[4], no interior da África. Eis o que Carine descreve:

> No livro, ele relata os horrores e presenciou sofreu desde o embarque no navio tumbeiro – assim chamados porque se tornavam verdadeiras tumbas flutuantes, com altíssimas taxas de mortalidade, em que os corpos dos mortos eram jogados no mar, prática que chegou a alterar a rota dos tubarões no Oceano Atlântico; isso quando os escravizados não eram jogados ainda vivos ao mar por estarem doentes, para morrerem afogados, como ocorrido no massacre de Zong. Em sua biografia, Baquaqua conta que durante o tráfico desejava morrer diariamente diante das condições desumanas às quais foi submetido com todas as demais pessoas negras sequestradas. Ao chegarem às terras brasileiras, essa desumanização se intensificou

[4] A autora refere-se à Zong pelo massacre ocorrido em 1781, o qual impulsionou movimento abolicionista do Reino Unido. Para mais informações ver Carine, 2026, p. 36.

> de maneira absurda e o “inferno na terra”, que foi a escravidão nas Américas, começou. Tratava-se de um regime escravocrata muito diferente das demais experiências de escravidão do mundo, pois não era por dívida, cujo pagamento garantia liberdade, ou por conflito ético, de acordo com o qual se sua comunidade fosse escravizada em um dia, mas no dia seguinte vencesse a batalha, os polos dessa relação de poder se invertiam. Era uma escravidão de base ontológica (Carine, 2026, p. 36-37).

Desse modo, o racismo atua como um método ontológico, responsável por distribuir desigualmente o acesso ao ser. O sujeito negro, quando reconhecido como humano, o é de maneira restrita e condicionada; em outros casos, é radicalmente excluído da humanidade, sendo posicionado como exterior à ordem do ser. É essa dinâmica que revela que a universalidade proclamada pela tradição filosófica ocidental se constitui, historicamente, como uma universalidade excludente.

Sueli Carneiro demonstra que a violência racial moderna se inaugura no plano ontológico, por meio da produção do Outro como não ser, condição necessária para a afirmação do ser hegemônico. Para que o sujeito eurocêntrico e colonizador possa ser reconhecido como plenamente humano, o outro é negado, inferiorizado ou relegado à condição sub-humana. Não se trata de uma distorção ou falha da modernidade, mas de um de seus fundamentos estruturais, no interior da matriz modernidade/colonialidade.

É a partir dessa negação ontológica, ou seja, deslegitimação do ser não branco, que se desdobram as demais formas de violência racial. O que Sueli Carneiro denomina de Dispositivo de Racialidade constitui o mecanismo por meio do qual essa hierarquização do ser se institucionaliza, produzindo efeitos epistemológicos e políticos. Entre esses efeitos, destaca-se o Epistemicídio, conceito formulado por Boaventura de Sousa Santos e mobilizado criticamente por Carneiro (2023, p. 87-113), no contexto brasileiro. Ao reelaborá-lo, a autora demonstra como processos históricos, como a ação “educativa” dos jesuítas, a teoria do branqueamento e o mito da democracia racial, operam na deslegitimação e eliminação dos saberes produzidos por sujeitos racializados.

Entretanto, esse processo não se limita à destruição do conhecimento. Como já mencionado, Messias (2026, p. 243-52) aponta que a violência epistêmica pode transbordar para o plano material, atingindo os próprios corpos e condições de existência dos sujeitos racializados. Nesse sentido, o Epistemicídio revela uma dimensão ampliada, na qual a negação dos saberes se articula à produção de vulnerabilidade e à exposição à violência. Tal leitura encontra ressonância na análise de Carneiro, sobre o conceito de Biopoder do filósofo Michael

Foucault, ao desvelar que a gestão desigual da vida e da morte atravessa não apenas os corpos, mas também os regimes de verdade que os constituem (Carneiro, 2023, p. 61-78).

Nesse horizonte, abre-se a possibilidade de compreender o Epistemicídio como parte de um processo ainda mais radical de negação, que não incide apenas sobre o conhecimento, mas sobre o próprio ser dos sujeitos racializados, aproximando-se, assim, daquilo que, em perspectiva analítica, pode ser pensado como uma forma de Ontocídio, ou seja, literalmente a morte do ser.

Nessa perspectiva de problematização da tradição filosófica ocidental europeia e de suas implicações ontológicas, epistemológicas e políticas, o conceito de Dispositivo de Racialidade, formulado por Sueli torna-se central para compreender a constituição hierarquizada do ser no contexto brasileiro. Mais que um instrumento analítico, tal dispositivo propõe explicar a forma como a herança da colonização se reinscreve na contemporaneidade sob a lógica da colonialidade, operando como matriz estruturante das relações de poder, saber e dos processos de subjetivação. Ao expor a articulação entre produção de conhecimento, regulação dos corpos e distribuição desigual da humanidade, Carneiro demostra que o racismo não se limita a práticas discriminatórias isoladas, mas constitui um regime que organiza a própria compreensão do social.

Contudo, sua reflexão não se esgota na denúncia. Ao tornar visíveis as estratégias de resistência dos sujeitos racializados, a autora desloca o campo de análise, demostrando que, mesmo sob condições de negação ontológica emergem práticas, saberes e formas de existência que tensionam e reconfiguram esse dispositivo. É nesse horizonte que a trajetória intelectual e política de Lélia Gonzalez se apresenta como exemplar. Tal como destacado na obra *Lélia Gonzalez: um retrato*, publicada por Carneiro (2024), sua produção teórica e sua atuação militante não apenas revelam as múltiplas dimensões da opressão racial e de gênero, mas afirmam epistemologias e formas de existência insurgentes, enraizadas na experiência histórica da população negra no Brasil.

É esse duplo movimento, de crítica à colonialidade e afirmação de outras possibilidades de ser, que se inscreve a potência filosófica de sua obra e, ao mesmo tempo, o horizonte teórico que orienta a presente pesquisa.

Desse modo, o Dispositivo de Racialidade, enquanto operador da produção do não-ser, encontra sua gênese no processo histórico do colonialismo e sua continuidade na colonialidade. A violência ontológica analisada por Carneiro não é um acidente da modernidade, mas expressão constitutiva da matriz modernidade/colonialidade. É precisamente essa permanência estrutural que Anibal Quijano denomina de colonialidade do poder.

Quijano no texto *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* (2005, p. 107-130), publicado na obra *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, discute a colonialidade do poder como um padrão histórico de dominação que emerge com a expansão europeia a partir do século XVI, articulando a classificação racial da população mundial à consolidação do capitalismo moderno. Esse padrão organiza a divisão internacional do trabalho, estrutura formas de autoridades políticas e legitima um regime de saber eurocêntrico que se apresenta como universal, ao mesmo tempo em que marginaliza outras formas de conhecimento.

Nesse sentido, a colonialidade não se restringe ao passado colonial, mas permanece como lógica estruturante das relações contemporâneas, como diz Mignolo *apud* Messias (2026, p. 209), "Hoje sabemos que não existe modernidade sem colonialidade", é a 'lógica profunda' da modernidade", nem existe capitalismo sem exploração cruel da pessoa humana e de toda a natureza (Messias, 2026, p. 209).

Para entender a colonialidade de modo mais preciso, é necessário distingui-la do colonialismo. Conforme Messias (2026, p. 47), em diálogo com Quijano, o colonialismo refere-se ao processo histórico concreto de dominação política, economia e territorial, enquanto a colonialidade designa a lógica que persiste para além da independência formal.

Nesse contexto, as noções de descolonização e decolonialidade tornam-se fundamentais. Se a descolonização diz respeito às lutas por emancipação jurídico-política, a decolonialidade se configura como uma perspectiva crítica que busca desestabilizar as bases ontológicas e epistemológicas da modernidade/colonialidade, questionando as hierarquias de ser, saber e poder que a sustentam.

Portanto, a decolonialidade constitui um processo dinâmico de resistência, insurgência e desobediência epistêmica, organizativa e prática, afirmando-se como uma perspectiva epistemológica central nos estudos latino-americanos e como uma luta, não apenas contra a colonialidade persistente, mas também pela possibilidade de um modo de vida (Walsh, 2015 *apud* Messias, 2023).

É nesse cenário, atravessado pelo colonialismo, pela colonialidade, pelos processos de descolonização e pelas perspectivas decoloniais, que se reafirma a importância de demonstrar como o conceito de Dispositivo de Racialidade opera como uma ferramenta crítica capaz de explicitar os mecanismos de produção e legitimação das hierarquias do ser, bem como os processos de Epistemicídio que dele decorrem, no interior da modernidade/colonialidade, especialmente por meio de seus discursos e teorias racializadas.

Para tanto, o percurso teórico da pesquisa inicia-se com a apresentação da construção do conceito de dispositivo em Michael Foucault, seguida da análise crítica da noção de contrato social a partir do conceito de contrato racial, desenvolvido por Charles W. Mills. É na articulação crítica entre essas duas matrizes teóricas que Sueli Carneiro elabora o conceito de Dispositivo de Racialidade, deslocando a discussão de Foucault para a compreensão das relações raciais e das especificidades históricas da sociedade brasileira.

O capítulo I dedica-se, portanto, à reconstrução desse percurso conceitual, examinando inicialmente o dispositivo como categoria de análise das relações de poder e, posteriormente, sua articulação com a noção de contrato racial. Em seguida, analisa-se a formulação do Dispositivo de Racialidade por Carneiro e sua inscrição no contexto brasileiro, considerando os mecanismos históricos e sociais que produzem e reproduzem a hierarquização racial. Nesse percurso, serão examinadas, entre outras dimensões, as relações entre racialização, poder, normalização e produção da diferença, bem como fenômenos constitutivos da formação social brasileira, como mito da democracia racial e da teoria do branqueamento. Nesse sentido, o capítulo busca discutir que a racialização não constitui um elemento secundário das relações sociais, mas um princípio estruturante de determinadas formas de poder, saber e produção dos sujeitos.

No capítulo II, a investigação desloca-se para uma das dimensões centrais do Dispositivo de Racialidade: seus efeitos sobre a produção, circulação e legitimação dos conhecimentos. Nesse sentido, será analisado o conceito de Epistemicídio, formulado por Boaventura de Sousa Santos, procurando compreender como Sueli Carneiro o incorpora e, simultaneamente, o reelabora criticamente a partir da experiência histórica da população negra no Brasil.

Dessa forma o Epistemicídio será examinado não apenas como supressão de poder ou deslegitimação de determinados conhecimentos, mas como mecanismo relacionado à própria produção da inferiorização de sujeitos racializados. Tal análise buscará demonstrar que o Dispositivo de Racialidade atua também no campo epistemológico, estabelecendo hierarquias entre saberes e sujeitos do conhecimento e contribuindo para desqualificação ou exclusão de formas do conhecimento. O capítulo pretende, portanto, aprofundar a relação entre racialização e epistemologia, discutindo como a violência racial se articula à violência epistêmica.

Por fim, o capítulo III volta-se para a dimensão da resistência, buscando investigar de que maneira, a produção de conhecimento por sujeitos negros pode constituir uma prática de enfrentamento às estruturas de poder e aos processos de deslegitimação epistemológica anteriormente analisados. Se o Dispositivo de Racialidade produz efeitos sobre os modos de

existência e sobre as condições de produção e reconhecimento dos saberes, torna-se importante investigar também as formas pelas quais sujeitos racializados elaboram respostas, deslocamentos e estratégias de resistência a esse dispositivo.

Nessa direção, a pesquisa mobilizará a obra de *Lélia Gonzalez*: *um retrato* (2024), de Sueli Carneiro, tomando a trajetória intelectual e política de Lélia Gonzalez como uma expressão significativa dessa resistência no campo do saber. A análise buscará refletir como a produção intelectual negra pode operar não apenas como resposta à exclusão epistemológica, mas como possibilidade de elaboração de outros lugares de enunciação, outras formas de interpretação da realidade e outras perspectivas sobre a experiência histórica da população negra.

Desse modo, o terceiro capítulo procura compreender a resistência não como elemento exterior ou posterior às relações de poder, mas com dimensão constitutiva da própria análise do Dispositivo de Racialidade. A recuperação da trajetória de Lélia Gonzalez permitirá, nesse sentido, observar como a produção de conhecimento pode assumir uma dimensão política e decolonial, ao questionar os regimes hegemônicos de saber e produzir outras possibilidades de interpretação da realidade social. A partir desse movimento, a pesquisa procura demostrar que a crítica de Sueli Carneiro não se limita às críticas das estruturas de racialização e de seus efeitos epistemológicos, mas também alcança a afirmação de práticas intelectuais capazes de tensionar essas estruturas e produzir formas de resistência.

Assim, os três capítulos articulam-se em um percurso que parte da constituição do Dispositivo de Racialidade, passa pela análise de um de seus mecanismos fundamentais, o Epistemicídio, e chega às possibilidades de resistência e produção de outros lugares de saber. O percurso permite compreender a contribuição de Sueli Carneiro como uma elaboração filosófica que, ao analisar as relações entre raça, poder, saber e produção dos sujeitos no contexto brasileiro, não apenas desvela mecanismos históricos de dominação, mas também discute a possibilidade de enfrentá-los por meio da produção de conhecimento e da afirmação de sujeitos historicamente subalternizados.

2 CAPÍTULO I – DISPOSITIVO DE RACIALIDADE EM SUELI CARNEIRO

Este capítulo tem como objetivo analisar a constituição do conceito de Dispositivo de Racialidade, conforme elaborado por Sueli Carneiro, a partir das contribuições teóricas dos filósofos Michel Foucault e Charles W. Mills. Parte-se da ideia de que o racismo não pode ser compreendido apenas como um fato histórico da escravidão ou um desvio moral individual, mas como uma estrutura complexa de poder que articula dimensões ontológicas, epistemológicas e políticas na constituição da modernidade ocidental e, de modo particular, na sociedade brasileira.

Nesse sentido, o Dispositivo de Racialidade atua não apenas na produção de modos de subjetivação, mas, de maneira mais específica, na constituição de formas de subjetivação assujeitadas, marcadas pelo assujeitamento e pela subalternização dos sujeitos racializados, instituindo hierarquias do ser e regimes de verdade que naturalizam tais desigualdades.

No primeiro momento, investiga-se o conceito de Dispositivo pensado por Foucault, destacando sua formulação no contexto da obra *História da Sexualidade I*[5] e sua sistematização posterior na coletânea *Microfísica do Poder*. Busca-se demostrar como o Dispositivo opera enquanto uma rede heterogênea de discursos, instituições, práticas e saberes, organizada estrategicamente para responder a determinadas urgências históricas, produzindo modos de subjetivação articulados a regimes de verdade. Tal análise permite compreender que o poder não se exerce apenas por meio da repressão, mas sobretudo pela produção e normatização dos corpos, dos saberes e das identidades.

Na perspectiva de Foucault, essas relações de poder não configuram de forma absoluta ou totalizante, uma vez que onde há poder há possibilidades de resistência. Assim, ao mesmo tempo em que o Dispositivo de Racialidade produz sujeitos assujeitados, ele também abre brechas para práticas de resistência e de reconfiguração de si, possibilitando a emergência de formas de subjetivação que tensionam e descolocam os regimes de verdade dominantes, em um movimento que dialoga diretamente com perspectivas decoloniais ao valorizar experiências, saberes e modos de existência historicamente subalternizados.

No segundo momento, aborda-se o pensamento de Charles W. Mills, em especial sua crítica ao contratualismo moderno por meio da formulação da teoria do “Contrato Racial”[6].

---

[5] Foucault na *História da Sexualidade* (cap. IV) levanta a possibilidade de onde há poder, existir também resistência, indicando que as relações de poder não se configuram de maneira absoluta, mas são sempre atravessadas por possibilidade de enfrentamento, deslocamento e reinvenção (Foucault, 2024).

[6] Charles W. Mills esclarece que “Contrato Racial”, entre aspas, é uma teoria “uso aspas para indicar quando estou falando sobre a teoria do contrato racial, em contraste com o contrato racial propriamente dito – explicará que o

Mills argumenta que a filosofia política liberal ao se apresentar como universal e neutra, oculta o fato de que a modernidade/colonialidade, como denomino nesta dissertação, foi historicamente fundada sobre um pacto racial que instituiu a supremacia branca e a subordinação dos povos não brancos. Tal contrato não é apenas político ou jurídico, mas também epistemológico, pois produz uma ignorância racial sistemática que estrutura o próprio campo do conhecimento.

Nesse sentido, o contratualismo moderno-colonial pode ser compreendido como uma forma específica de antropocentrismo, na medida em que estabelece como centro normativo um tipo particular de "tropos": branco, europeu, masculino e heteronormativo. Assim, longe de afirmar uma humanidade universal, esse modelo institui uma definição restritiva e hierarquizada do humano, na qual determinados grupos são plenamente reconhecidos como sujeitos, enquanto outros têm sua humanidade negada ou condicionada. Tal lógica remonta aos primórdios da colonização, se colocava em questão, por exemplo, se os povos indígenas possuíam alma e, caso possuíssem, se esta seria equivalente à dos europeus, ressaltando que a própria categoria de humanidade se constituía como um campo de disputa ontológica por relações de poder.

A partir desse duplo referencial (Foucault e Mills), demostra-se como Sueli articula as noções de Dispositivo e Contrato Racial para formular o conceito de Dispositivo de Racialidade, compreendido como mecanismo de poder que produz a racialização da humanidade, definindo quem é reconhecido como plenamente humano e quem é relegado à condição de sub-humanidade. O capítulo tem intenção de destacar que a Racialidade opera um dispositivo que estrutura campos ontológicos (definição do ser), epistemológicos (definição de quem pode conhecer) e políticos (acesso a direitos, cidadania e poder).

Por fim, o capítulo se volta à análise do Dispositivo de Racialidade no contexto brasileiro, examinando como discursos científicos, filosóficos, jurídicos e culturais, como a teoria do branqueamento, o mito da democracia racial e determinadas tradições intelectuais nacionais, contribuíram para a naturalização das hierarquias raciais e para a produção do Epistemicídio da população negra.

Busca-se, portanto, mostrar que o racismo no Brasil não é apenas implícito ou velado, mas historicamente documentado, institucionalizado e continuamente atualizado por meio de dispositivos de poder que articulam saber, discurso e prática social.

---

contrato racial é real e que as violações racistas aparentes dos termos do contrato social na verdade *sustentam* os termos do contrato racial" (Mills, 2023, p. 36, itálico original do autor).

2.1 Dispositivo e raça

Torna-se interessante, no meu ponto de vista, observar como ideias de Michel Foucault e Charles Mills, embora tratem de temas distintos como Dispositivo e Contrato Racial, respectivamente, tem origem em reflexões que passam, de alguma maneira, pela questão da sexualidade. Foucault, em *História da Sexualidade I*: *a vontade de saber*, esboça o conceito de Dispositivo ao analisar como saberes, discursos e instituições se organizam em torno da sexualidade, não para reprimi-la, mas para produzi-la e regulá-la como forma de poder. É nesse contexto que o Dispositivo se configura como uma rede estratégica que intervém na constituição da subjetividade, produzindo corpos dóceis, úteis e inteligíveis no interior de determinadas relações de poder.

De forma semelhante, Charles Mills desenvolve sua teoria do "Contrato Racial" a partir de uma leitura crítica da obra do *Contrato Sexual*[7] de Carole Pateman. Ela demostra como o contratualismo clássico pressupõe e legitima a dominação masculina na fundação da sociedade civil, ao passo que Mills, inspirado por esse raciocínio, pensa o contrato social moderno/colonial opera, na prática, como um acordo tácito entre sujeitos brancos para manutenção da subordinação dos não brancos.

Nesse sentido, a aproximação entre esses autores permite destacar a centralidade do corpo na constituição das relações de poder. Mais do que um suporte biológico, o corpo constitui a dimensão primeira da experiência humana e da emergência da subjetividade, sendo atravessado por inscrições históricas, sociais e políticas. Como aponta Rita Segato[8], a raça pode ser compreendida como uma marca no corpo da passagem de uma história, isto é, como uma chave de leitura que torna visíveis as hierarquias produzidas pela colonialidade. Assim, tanto nos dispositivos analisados por Foucault quanto no contrato racial formulado por Mills, é sobre os corpos que incidem os mecanismos de poder produzindo formas específicas de subjetivação.

Dessa maneira, compreende-se que a subjetividade não se origina primariamente na consciência, mas na experiência corporal situada, sendo esta posteriormente elaborada em

---

[7] Carole Pateman, The Sexual Contract. Pato Alto, Cal: Stanford University Press, 1988. Uma diferença entre nossas abordagens é que Pateman pensa que o contratualismo é necessariamente opressivo, "O contrato sempre gera direito político na forma de relações de dominação e subordinação (p.8), enquanto eu vejo a dominação, na teoria dos contratos, como mais contingente. Para mim, em outras palavras, um contrato racial não teve que sustentar o contrato social. Pelo contrário, esse contrato é o resultado da conjunção particular de circunstâncias na história global que levou ao imperialismo europeu (Mills, 2023, p. 196)

[8] [...] "raça" nada mais é do que uma construção histórica, uma emanação do processo histórico de conquista e colonização do mundo, primeiro pelas metrópoles europeias e, em seguida pelas elites que construíram e administraram, desde então, estados nacionais, herdeiros diretos do Estado colonial. Visto assim, raça é traço, marca no corpo da passagem de uma história ou, mais exatamente, uma pauta de leitura dos corpos instalada a partir da conquista (Segato, 2021, p. 332, itálico do original, *apud* Messias, 2026, p. 44).

níveis reflexivos. Tal perspectiva, presente em autores como Maurice Merleau-Ponty[9] permite aprofundar a análise ao ressaltar que processos de racialização operam, antes de tudo, na dimensão sensível e vivida do corpo.

Nesse horizonte, se torna possível compreender, a partir de Sueli Carneiro, o Dispositivo de Racialidade como um mecanismo que não apenas organiza saberes e poderes, mas que se inscreve nos corpos, produzindo subjetividades racializadas e hierarquizadas.

Retomando a discussão de Michael Foucault, o ponto central do livro *História da sexualidade I: a vontade de saber* é pensar que a sociedade ocidental, especialmente desde o século XVII, teria reprimido a sexualidade, o que ele chama de "hipótese repressiva" (Foucault, 2024, p. 7-17; Foucault, 2025, p. 364), ou seja, a ideia de que o sexo foi historicamente silenciado, sobretudo a partir da era vitoriana[10].

Porém, em vez disso, Foucault argumenta que houve, na verdade, uma produção discursiva intensa sobre o sexo, ligada ao exercício do poder e ao surgimento de formas modernas de controle social. Nesse contexto, ao analisar o funcionamento do dispositivo de sexualidade, elaborado por ele, no interior das sociedades modernas, o filósofo enfatiza que o poder não atua propriamente pela repressão, mas pela produção e organização da vida. Como afirma o autor:

> [...] O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas proliferar inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global [...] (Foucault, 2024, p. 116).

A indicação de que o poder se inscreve nos corpos e regula as populações permite ampliar a análise para além do contexto europeu descrito por Foucault. No interior das formações sociais marcadas pela colonialidade, esse movimento sobre os corpos não se dá de maneira homogênea, mas se articula a processos de racialização que hierarquizam a vida. Nesse sentido, se trata também de uma colonialidade do corpo, na medida em que determinados corpos são historicamente produzidos como mais controláveis, exploráveis e descartáveis.

Dessa forma, o sexo, por sua vez, não foi silenciado, mas sim objeto de um grande investimento discursivo e de saber, especialmente a partir da modernidade/colonialidade, com

---

[9] Sobre Maurice Merleau-Ponty, *Femenologia da Percepção*, especialmente análise do corpo próprio (p. 171-225).

[10] Foucault está se referindo ao período da história britânica que abrangeu o reinado da Rainha Vitória, de junho de 1837 a janeiro de 1901, marcado por intensa rigidez moral (Foucault, 2024, p. 7).

o surgimento de discursos médicos, jurídicos, pedagógicos e psiquiátricos, que normatizam os corpos e os desejos. Esse processo faz parte do que Foucault chama de biopoder.

Na parte final da obra em questão, Michel Foucault conceitua o biopoder, mostrando que, a partir dos séculos XVII e XVIII, ocorre uma transformação nas formas de exercício do poder. O modelo clássico do poder soberano, caracterizado pelo direito de fazer morrer e dedicar viver, é progressivamente rearticulado por uma nova racionalidade política voltada para a administração da vida. O biopoder, nesse sentido, refere-se ao conjunto de estratégias, saberes e técnicas que tomam a vida biológica da população como objeto central de intervenção, buscando regulá-la, otimizá-la e normalizá-la (Foucault, 2024, p. 145-149).

Foucault explica que o biopoder opera em dois eixos complementares. O primeiro é o que ele chama de anátomo-político do corpo, voltado para o corpo individual, disciplinando-o por meio de instituições como a escola, o quartel, a fábrica e a prisão, com objetivo de torná-lo útil e dócil. O segundo eixo é a biopolítica da população, que incide sobre os processos coletivos da vida, como natalidade, mortalidade, saúde, sexualidade e longevidade, utilizando estatísticas, políticas públicas e dispositivos médicos. Assim, a sexualidade torna-se um ponto estratégico privilegiado, pois articula o corpo individual e a população, refletindo como o poder moderno não exerce apenas por repressão, mas principalmente pela produção de saberes, normas e verdades sobre a vida (Foucault, 2024, p. 150-174).

Contudo, essa transformação nas formas de exercício do poder a partir dos séculos XVII e XVIII, não implica o desaparecimento das formas soberanas de poder: elas persistem e se reatualizam, operando, em determinados contextos, de modo explícito e letal, especialmente sobre corpos historicamente racializados e generificados.

Nesse sentido, práticas contemporâneas de violência, como extermínio da população negra e o feminicídio, revelam que o poder de fazer morrer continua ativo, como aponta Sueli Carneiro em *O biopoder: Negritude sob o signo da morte*, capítulo inserido na obra *Dispositivo de Racialidade*: *a construção do outro como não ser como fundamento do ser*, assim como, ao analisar as articulações entre racismo e sexismo no Brasil[11], demonstrando através de seus artigos que tais formas de violência não são episódicas, mas estruturais, revelando a permanência de uma lógica que, no horizonte da colonialidade, mantém seu caráter transitório.

Na obra *História da sexualidade I: a vontade de saber* a noção de dispositivo é desenvolvida de maneira ampla, articulada à análise da sexualidade. Trata-se, assim de uma formulação inicial que será posteriormente aprofundada pelo autor. Nesse sentido, ao investigar

[11] Conferir a obra de Sueli Carneiro *Racismo, sexismo e desigualdade social* (2011) trata do tema a partir da reunião de artigos publicados em jornais e revistas.

a concepção de Dispositivo conceituado por Foucault, Sueli Carneiro recorre à coletânea *Microfísica do poder,* onde há uma sistematização do conceito.

Ao também investigar a *Microfísica do poder* encontro a explicitação do pensamento de Foucault, esclarecendo a função e o sentido metodológico do Dispositivo. O autor destaca três elementos fundamentais que constituem esses conceitos:

> Por esse 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 esses elementos. *Em segundo lugar*, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode parecer como programa de uma intuição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como interpretação dessa prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade [...] *Em terceiro lugar*, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante (Foucault, 2025, p. 364-365, itálicos meus).

Logo, o conceito de dispositivo foucaultiano pode ser compreendido como uma tática sistemática que articula saberes, práticas, instituições e discursos em torno de questões singulares como sexualidade, loucura ou punição, construindo uma história sempre vinculada a relações de poder que organizam o saber e o controle social, além de influenciar na subjetividade, moldando modos de ser, pensar e agir das pessoas na sociedade (Foucault, 2025, p. 364-368).

Assim como Michel Foucault articula o seu pensamento em torno das relações de poder e dos modos pelos quais eles se materializam nas instituições, nos saberes e nos corpos, Charles W. Mills, no *Contrato Racial* (2023) critica as estruturas de dominação racial como fundadoras da modernidade/colonialidade política ocidental.

Dessa maneira, Sueli Carneiro ao recorrer à teoria do “contrato racial” de Mills, estabelece um ponto de articulação entre a análise do conceito de Dispositivo, inspirada em Foucault, e a constituição da Racialidade como dispositivo. Charles Mills localiza a gênese desse contrato no processo histórico inaugurado pelas expansões europeias no final do século XV, aprofundado posteriormente pelo imperialismo. A partir dessa interlocução, é possível sustentar que o contrato racial não apenas acompanha, mas estrutura o próprio Dispositivo de Racialidade, funcionando como sua condição histórica de possibilidade: “A meu ver, o contrato racial é o que estrutura o dispositivo de racialidade” (Carneiro, 2023, p. 33).

Um dos pontos centrais do pensamento de Charles Mills é a compreensão da raça como uma estrutura de poder político (Mills, 2023, p. 40-70). O autor teoriza que o "Contrato Racial" organiza relações de dominação ao definir quem é reconhecido como sujeito de direitos, estruturando hierarquias raciais no interior das instituições políticas da modernidade/colonialidade.

Além disso, Mills considera que o contrato racial opera como um acordo historicamente não nomeado e não reconhecido, sustentando hierarquias raciais sob aparência de neutralidade (Mills, 2023, p. 40-70). O autor também observa que a teoria política ocidental/colonial[12], especialmente a liberal, ignoraram ou naturalizam o racismo, tratando o universalismo e a igualdade como dados, quando na verdade foram (e continuam sendo) seletivos e racializados (Mills, 2023, p. 137-185).

Em seu livro *O contrato racial*, o filósofo realiza uma inversão crítica no olhar tradicional da filosofia política moderna/colonial e mostra que o racismo não é um desvio da norma liberal, mas seu fundamento histórico, sendo que, tal formulação se aproxima das leituras decoloniais ao pensar que a raça deve ser compreendida como invenção moderno/colonial, operando como uma lógica classificatória que estrutura hierarquias e regula o reconhecimento de sujeitos. Nesse sentido, a filosofia política se apresenta como racialmente neutra, mas, na prática, institucionaliza a supremacia branca como norma. Além disso, o autor sustenta que a epistemologia ocidental participa desse processo ao produzir formas sistemáticas de ignorância racial, como ele mesmo afirma:

> Este livro é uma tentativa de redirecionar seu olhar, de fazer você ver o que, de certa forma, sempre esteve lá. A filosofia tem permanecido notavelmente intocada pelos debates sobre multiculturalismo, reforma do cânone e diversidade étnica que atormentam a academia; demográfica e conceitualmente, é uma das mais "brancas" das ciências humanas (Mills, 2023, p. 34).

Para Mills, a desigualdade racial é um contrato tácito, uma fundação não dita da ordem política moderna, teorizando que o verdadeiro contrato que moldou o mundo moderno é o "contrato racial" (teoria). Ele chama a atenção para o uso do artifício linguístico das aspas, empregadas para marcar a diferença entre a referência à teoria do contrato racial e a menção ao contrato racial propriamente dito (Mills, 2023, p. 36). Essa distinção é importante porque permite compreender que Charles Mills não apenas formula uma teoria abstrata, mas descreve

[12] Mills pensa que: "Em geral, então, o colonialismo "está no centro" da ascensão da Europa" (Mills, 2023, p. 72).

um arranjo histórico concreto que estrutura a formação do mundo moderno/colonial, cujos efeitos atravessam suas instituições políticas e sociais.

Nesse sentido, o autor elabora a ideia de que o "contrato racial" consiste em um acordo que não envolve todos os indivíduos, mas que apenas aqueles reconhecidos como plenamente humanos, estabelecendo, assim, a subordinação de pessoas não brancas. Tal formulação pode ser observada quando o autor diz:

> Todos compreendemos a ideia de um "contrato", um acordo entre duas ou mais pessoas para fazer algo. O "contrato social" apenas amplia essa ideia. Se pensarmos nos seres humanos como começando em um "estado de natureza", isso sugere que eles então *decidem* estabelecer uma sociedade civil e um governo. O que nós temos, então, é uma teoria que fundamenta o governo no consentimento popular de indivíduos considerados iguais. Mas o contrato peculiar ao qual estou me referindo, embora baseado na tradição de contrato social que tem sido central para a teoria política ocidental, não é um contrato entre todos ("nós, o povo"), 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, grifos originais do autor).

Nesse cenário, o que foi exposto anteriormente sobre o caráter universal do contrato social moderno e colonial, pontuo que, embora a tradição liberal o apresente como pacto fundado na igualdade entre indivíduos livres, tal formulação constitui, na leitura de Mills, uma aparência de universalidade, isto é, uma construção teórica que abstrai as condições históricas concretas de sua emergência. A suposta neutralidade do contrato social opera como uma estratégia de ocultamento, na medida em que encobre o fato de que a modernidade/colonialidade política se instituí simultaneamente à condição de hierarquias raciais.

Desse modo, o que se estabelece não é pacto entre iguais, mas uma ordem político jurídica racialmente estruturada, na qual a distinção entre brancos e não brancos organiza o acesso a direitos, reconhecimento e cidadania. É nesse contexto que Mills citado por Carneiro, descreve a constituição de um Estado racial comprometido com a manutenção dessas hierarquias raciais:

> [...] uma sociedade organizada racialmente, um Estado racial e um sistema jurídico racial, onde o *status* de brancos e não brancos é claramente demarcado, quer pela lei, quer pelo costume. E o objetivo desse Estado, em contraste com o estado neutro do contratualismo clássico, é, *inter alia*, especificamente o de manter e reproduzir essa ordem racial, assegurando os privilégios e as vantagens de todos os cidadãos integrais brancos e mantendo a subordinação dos não-brancos[...] (Mills *apud* Carneiro, 2023, p. 35, itálico originais da autora).

Na esteira desse diálogo entre Mills e Carneiro, torna-se possível perceber, de forma concreta, como as teorias contratualistas sustentaram, uma concepção racializada de humanidade. Por vezes, é necessário adotar um olhar mais crítico em relação às teorias filosóficas, examinando-as com rigor para identificar os aspetos problemáticos que nelas se encontram. Afinal, nem sempre tais teorias se revelam justas ou isentas de contradições.

Rousseau, por exemplo, no contratualismo clássico, como denomina Carneiro em seu livro (2023, p. 35), proclama a igualdade entre cidadãos, porém, destaco que, em sua obra *Emílio ou da Educação,* revela a quem essa igualdade efetivamente se destina: aos europeus brancos. Nessa obra, ao discutir a formação do "homem universal", Rousseau afirma que nem negros nem lapões (povos indígenas da região da Lapônia) possuem a mesma inteligência dos europeus e que, portanto, a educação ideal deveria ser pensada a partir de um aluno nascido em uma zona temperada, como a França. Tal passagem explicita que a universalidade defendida por Rousseau estava, de fato, racialmente circunscrita:

> Um francês vive na guiné e na Lapônia, mas um negro não viverá igualmente em Tornea, nem em samoideo em Benin. Parece também que a organização do cérebro é menos perfeita nos dois extremos. Nem os negros nem os lapões tem a inteligência dos europeus. Assim, se pretendo que meu aluno seja um habitante da Terra, eu o escolherei numa zona temperada, na França, por exemplo, mais do que outro lugar (Rousseau, 2004, p. 32, livro I).

A passagem indica que a noção de igualdade tomada como referência por Rousseau não atua como princípio universal efetivamente inclusivo, mas como critério, implicitamente eurocentrado de valoração humana. Dessa forma, o termo "igualmente" não designa uma equivalência entre os sujeitos, mas mostra um padrão normativo a partir do qual as diferenças são hierarquizadas, ou seja, a igualdade aparece como medida de proximidade em relação ao modelo europeu, o que permite compreender como, no interior do pensamento moderno, a universalidade proclamada convive com práticas de exclusão e racialização.

Essa contradição ilustra o que Mills denuncia, afirmando que o contrato social da tradição liberal se apresenta como se fosse universal, mas na prática sua universalidade é excludente, uma vez que a igualdade só é admitida a partir da perspectiva da supremacia branca (Mills, 2023, p. 35). Mills reforça que o "contrato racial" atua como chave para compreender a exclusão sistemática de povos não brancos das promessas do contratualismo moderno:

> [...] o "Contrato Racial", então, pretende ser uma ponte conceitual entre duas áreas agora muito segregadas uma da outra: de um lado, o mundo da filosofia ética e política

> da corrente dominante [isto é, branca], preocupada com discussões de justiça e direitos no abstrato; do outro lado, o mundo dos nativos americanos, dos afro-americanos e do pensamento político do Terceiro e do Quarto Mundos, historicamente concentrados nas questões de conquista, imperialismo, colonialismo, colonização branca, direitos sobre a terra, raça e racismo, escravidão, negritude nos Estados Unidos, reparação, *apartheid*, autenticidade cultural, identidade nacional, *indigenismo*, Afrocentrismo etc. Essas questões mal aparecem na filosofia política dominante, mas têm sido cruciais para as lutas políticas da maioria das populações do mundo. Sua ausência daquilo que é considerado filosofia séria é um reflexo não de sua falta de seriedade, mas da cor da vasta maioria dos filósofos acadêmicos ocidentais (e, talvez, da falta de seriedade deles) [...] (Mills, 2023, p. 36, itálico originais do autor).

Outrossim, ao demonstrar a pretensa neutralidade do contratualismo liberal, Mills chega a uma síntese interessante, na qual deixa claro que a base real da ordem moderna não é o contrato social idealizado pela filosofia política, mas sim o pacto racial que o sustenta. Nesse sentido, afirma: "O contrato racial é, portanto, a verdade do contrato social" (Mills, 2023, p. 106). Ou seja, a verdade do contrato social, aquilo que ele de fato consegue na realidade histórica é o contrato racial, isto é, um pacto de exclusão, hierarquização e dominação racial que sustentou o colonialismo, a escravidão e hoje sustenta o racismo estrutural[13].

Nesse horizonte, para a Filosofia, torna-se fundamental problematizar o contratualismo para além de sua leitura tradicional e eurocentrada, tensionando seus pressupostos a partir da crítica de Mills. Isso implica descolocar o ensino de uma abordagem meramente exegética dos clássicos para uma perspectiva crítica, capaz de evidenciar como o chamado contrato social esteve historicamente articulado a um contrato racial, promovendo não inclusão universal, mas a produção sistemática de sujeitos subalternizados.

Essa crítica, no entanto, pode ser pensada quando articulada ao conceito de Dispositivo de Racialidade, na medida em que se reflete que o pacto racial não opera apenas no plano jurídico/político, mas também no campo epistêmico, como será discutido no capítulo II. Nesse sentido, o que Charles Mills identifica como contrato racial encontra, em Sueli Carneiro, uma formulação complementar: a produção sistemática do Epistemicídio, isto é, a deslegitimação e eliminação dos saberes produzidos por sujeitos racializados. Assim, a exclusão promovida pelo contrato racial não se limita à negação de direitos, mas implica também a negação da própria condição de sujeito do conhecimento.

Desse modo, ao pensar essa perspectiva na Filosofia, abre-se a possibilidade de não apenas revisar criticamente os fundamentos da modernidade/colonialidade, mas também de

[13] Segundo Sílvio de Almeida, o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo "normal" com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural (Almeida, 2021, p. 50).

enfrentar os efeitos persistentes na produção e na transmissão do conhecimento, promovendo uma formação filosófica mais plural.

Dessa forma, a reflexão que se apresenta é a seguinte: se por um lado, Foucault, com o conceito de dispositivo, ofereceu a Sueli Carneiro as primeiras intuições para a formulação do próprio conceito “Disposto de Racialidade”, por outro, é Charles Mills quem fornece a base teórica para a consolidação e o aprofundamento desse conceito.

Um aspecto que considero relevante é o fato de estar lidando, até então, com conceitos formulados por pensadores situados em contextos socioculturais diferentes: Michel Foucault, filósofo francês e, portanto, europeu (o que não desqualifica suas ideias, mas reflete uma determinada visão de mundo) e Charles Mills, filósofo de origem jamaicana (apesar de ter nascido na Inglaterra), cuja trajetória intelectual se desenvolveu principalmente nos Estados Unidos (contudo, ele possui uma ampla visão política de mundo).

Conforme adverte Messias (2026, p. 28), é necessário não confundir a crítica ao eurocentrismo como um posicionamento eurofóbico. Trata-se, antes de tensionar os limites de uma tradição filosófica historicamente situada, ao mesmo tempo em que se amplia o horizonte teórico por meio da incorporação de outras perspectivas.

A contribuição de Sueli Carneiro é relevante, pois insere na discussão uma perspectiva sul-americana, mais especificamente brasileira, ancorada em experiências históricas e sociais situadas. Em seu percurso teórico, a autora dialoga com tradições filosóficas diversas e com o pensamento de intelectuais como Ângela Davis e bell hooks e de modo particularmente decisivo, Lélia Gonzalez.

A centralidade de Lélia Gonzalez reside em sua elaboração de uma reflexão complexa que articula de forma indissociável as dimensões de raça, gênero e classe, mostrando como essas estruturas operam conjuntamente na produção de desigualdades e formas de subalternização (conforme será exposto no capítulo III). Essa perspectiva é também mobilizada por Sueli Carneiro, especialmente ao evidenciar como o racismo se entrelaça a outros marcadores sociais na constituição das hierarquias contemporâneas.

Desse modo, ao articular essas influências com as contribuições de Michel Foucault e Charles W. Mills, Sueli Carneiro formula o conceito de Dispositivo de Racialidade, conferindo-lhe uma densidade analítica que ultrapassa tanto os limites do pensamento europeu quanto uma abordagem restrita às dimensões exclusivamente raciais.

2.2 Dispositivo de Racialidade

Sueli Carneiro (2023), a partir de Charles Mills e Michael Foucault, desenvolve o conceito de Dispositivo de Racialidade. Para construí-lo e pensando de forma ontológica[14], Carneiro se apropria dos exemplos formulados por Foucault, tanto no que se refere ao dispositivo no domínio da história da loucura quanto da sexualidade. Ela lembra que, segundo o filósofo, a loucura é produzida como dispositivo ao se instaurar uma cisão entre o normal e o patológico; uma operação que institui fronteiras normativas e exerce, por meio da exclusão:

> [...] sendo essa uma prática divisória que um dispositivo institui no campo ontológico: a constituição de uma nova unidade em cujo núcleo se aloja uma nova identidade padronizada, e, fora dele, uma exterioridade oposta, mas essencial para a afirmação daquela identidade nuclear. O doente mental viabiliza o homem normal (Carneiro, 2023, p. 28-29).

De acordo com Carneiro (2023), de modo semelhante ao que ocorre com a loucura, Michel Foucault identifica, no campo da sexualidade, a constituição de um dispositivo que exerce funções de controle e normatização dos corpos: "Porque o sexo foi (ou é?) o núcleo onde se aloja, juntamente com o desenvolvimento de nossa espécie, nossa verdade de sujeito humano" (Foucault *apud* Carneiro, 2023, p. 29).

Dessa forma, Sueli Carneiro propõe que a racialidade também se estrutura como dispositivo, cujos efeitos operam uma divisão entre o que é reconhecido completamente humano e o que é relegado à condição de sub-humanidade (Carneiro, 2023, p. 30).

Nesse processo, a cor da pele adquire um novo estatuto, não apenas como diferença visível, mas como marcador fundamental de exclusão, subalternação e violência estrutural. Carneiro parece revelar, com uso de uma lupa, um ponto "não dito" na formulação de Foucault ao sugerir que o dispositivo da sexualidade está imbricado com a racialidade (Carneiro, 2023, p. 30). No entanto, este último se estende para além do campo da sexualidade, abrangendo uma dimensão mais ampla e persistente da experiência social, justamente pelo lugar central que a cor da pele ocupa na constituição histórica das hierarquias humanas.

E, nesse sentido, em diálogo com a noção de normatização de Foucault, Isildinha Nogueira, citada por Carneiro, comenta que a produção do desejável depende da fabricação de

[14] Aqui, "ontológico" refere-se ao plano do ser, isto é, às formas pelas quais determinadas categorias e identidades são constituídas como realidades sociais e existenciais. Nesse sentido, pensar ontologicamente implica analisar não apenas práticas ou discursos isolados, mas os modos pelos quais eles produzem distinções fundamentais, como anormal/patológico, humano/não humano, que organizam a experiências e definem quem pode ser reconhecido como sujeito.

um negativo e no contexto racial brasileiro, essa operação funda a hierarquização entre brancos e negros situando estes últimos em um paradigma de inferioridade (Nogueira *apud* Carneiro, 2023, p. 31). Nessa direção, Sueli diz que "O dispositivo de racialidade, ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, irá redefinir as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a proximidade ou o distanciamento desse padrão" (Carneiro, 2023, p. 31-32).

Sueli, por conseguinte, suscita a reflexão sobre por que corpos são sistematicamente desvalorizados, enquanto outros parecem ter garantido o estatuto de humanidade. O que sustenta essa estrutura de pensamento e prática? É nesse contexto que a autora recorre as ideias de Charles Mills ao afirmar que "o contrato racial é o que estrutura o Dispositivo de Racialidade" (Carneiro, 2023, p. 33).

Nessa perspectiva, o racismo não pode ser compreendido apenas como legado da escravidão, isto é, como um resquício histórico que persiste no presente. Antes, trata-se de um sistema ativo e estruturante, que se reorganiza historicamente e continua a produzir hierarquias raciais, ainda que sob novas formas. Assim, mesmo quando assume outras roupagens, mantém o propósito de legitimar a raça branca como lugar privilegiado de poder e de produção do saber:

> [...] o dispositivo de racialidade, como entendo, beneficia-se das representações construídas sobre o negro durante o período colonial no que tange aos discursos e às práticas que justificam a constituição de senhores e escravos, articulando-os e ressignificando-os à luz do racialismo vigente do século XIX [...] (Carneiro, 2023, p. 37- 38).

No caso do Brasil, entendo que o racismo se expressa por meio de um "Contrato Racial", porém, não totalmente tácito, mas, explícito, histórico e institucionalizado, marcando as estruturas sociais no imaginário coletivo. Como aponta Sueli Carneiro em seu livro *Racismo, sexismo e desigualdade social* (2011), esse contrato é continuamente reafirmado por diversos mecanismos concretos de exclusão e desigualdade. A autora comenta, por exemplo, a precarização do mercado de trabalho para as mulheres negras, submetidas à luta cotidiana por salários dignos e pela equiparação de direitos em relação às pessoas brancas. Cita ainda a importância das políticas públicas de ação afirmativa, como cotas raciais, frequentemente alvo de críticas por parte de setores privilegiados da sociedade, como instrumento necessários ao combate às desigualdades sociais e históricas (Carneiro, 2011, p. 109-113).

A autora escreve sobre essa dinâmica por meio de uma coletânea de matérias publicadas em jornais, como *Correio Braziliense*, bem como por indicadores estatísticos, a exemplo do

Índice de Desenvolvimento Humano - IDH (Carneiro, 2011, p. 49-52). Nessas matérias, observam-se, por exemplo, disparidade no acesso à educação (p. 74-77), à renda e à expectativa de vida entre populações brancas e negras (p.131-134), além da sub-representação de pessoas negras em posições de poder e decisão. Tais dados tornam visíveis a permanência de desigualdades raciais no país, revelando que o racismo no Brasil não apenas existe, mas age de forma estruturante. Desse modo, o contrato racial é visível, documentado e continuamente atualizado nas esferas políticas, sociais e econômicas do Brasil.

2.3 Dispositivo de Racialidade no Brasil

Em minha pesquisa (Thaines, 2025), ao realizar um panorama histórico de pensadores e pensadoras brasileiros, destaco o elitismo presente no pensamento de Silvio Romero, integrante da Escola de Recife[15], assim como suas inclinações racistas e eugenistas (Thaines, 2025, p. 44). Observo, ainda, que suas críticas ao meio acadêmico-científico do Rio de Janeiro não apenas questionavam suas bases, mas também reforçavam ideias de cunho eugênico. Essa postura mostra como parte de pensadores da intelectualidade brasileira esteve comprometida com projetos de exclusão, que buscavam legitimar uma ordem social hierarquizada pela raça e pela ideia de "aperfeiçoamento" da população brasileira.

Esse meu comentário vai ao encontro do que Carneiro expressa na obra do *Dispositivo de Racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser* (2023), quando, ao citar o antropólogo Kabengele Munanga, autor do estudo *100 anos de bibliografia sobre o negro,* evidencia como tais discursos contribuíram para a construção de hierarquias raciais no Brasil*:*

> [...] com efeito, apesar das crônicas de alguns viajantes ocidentais dos séculos XVII e XVIII sobre a presença do negro no Brasil, este foi considerado como "objeto" de investigação científica no final do século XIX graças aos apelos patéticos de Silvio Romero. Precisou-se esperar meio século para que o médico psiquiatra Raimundo Nina Rodrigues reagisse aos pedidos de Silvio Romero e inaugurasse os primeiros trabalhos de pesquisa sobre o negro na Bahia [...] (Munanga *apud* Carneiro, 2023, p. 41-42).

[15] A Escola do Recife foi um movimento intelectual brasileiro surgido na metade do século XIX, ligado inicialmente à Faculdade de Direito do Recife, que teve como figuras centrais Tobias Barreto e Sílvio Romero. Segundo Antonio Paim, a escola do Recife não deve ser entendida apenas como um agrupamento literário, mas como uma corrente filosófica e cultural que marcou o pensamento brasileiro. Seus integrantes buscaram uma renovação crítica no campo da filosofia, do direito, da literatura e da política, combatendo tanto o ecletismo espiritualista dominante quanto o positivismo em sua versão dogmática. Para um estudo sistemático e aprofundado sobre o tema, consultar: PAIM, Antonio. A Escola do Recife: Estudos Complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil V.5. Editora UEL. Paraná. 1997.

Carneiro (2023), continua com suas próprias palavras:

> A invisibilidade da presença negra na cena brasileira, que gradualmente vai se processando, contrasta com a vasta produção acadêmica que irá se desenvolvendo em torno dessa nova condição de objeto de estudo. Um epistemicídio que constrói um campo de saber fundado num manifesto, numa convocatória, como se pode considerar a conclamação de Sílvio Romero (Carneiro, *apud* Thaines, 2025, p. 44).

Ao dar ênfase a esses elementos, busco analisar como o pensamento de Silvio Romero, aqui tomado como exemplar, se insere no contexto do chamado racismo científico brasileiro, corrente intelectual que procurou legitimar hierarquias raciais sob aparência de neutralidade científica, ancorada em pressupostos evolucionistas e deterministas. Tais formulações não apenas reproduzem visões eurocêntricas, como também contribuíram ativamente para marginalização das populações negras e indígenas.

Diante disso, Carneiro analisa também a teoria do branqueamento como solução para o chamado problema racial no Brasil, ideia defendida por Silvio Romero. Este, por sua vez, integrava o conjunto de intelectuais que promoveram o projeto de embranquecimento progressivo por meio da miscigenação, sustentando que tal processo conduziria a uma suposta "melhoria" da população brasileira (Carneiro, 2023, p. 49-59).

Essa formulação não se restringia a um horizonte estritamente racial: ela estava articulada a interesses econômico e sociais, sobretudo no contexto pós abolição, em que se buscava reorganizar o mercado de trabalho e promover a substituição da mão de obra negra por trabalhadores europeus, considerados mais "aptos" ao trabalho livre assalariado, revelando na teoria do branqueamento, a convergência entre racismo e classicismo.

Alguns autores, como a historiadora e antropóloga Lilia Mortiz Schwarcz do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) e o historiador e especialista em história latino-americana, com foco notoriamente no Brasil, Thomas E. Skidmore, demostram em seus estudos teóricos como esse ideal do branqueamento importado da Europa se consolidou no Brasil no final do século XIX e início do século XX, reverberando até os dias atuais, as vezes de forma tácita e implícita, mas também de forma explícita.

De um ponto de vista antropológico, Schwarcz, em sua obra *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil* (1993), analisa como instituições que produziam saberes na época, como museus (Museu Paulista ou Museu do Ypiranga), institutos (Instituto histórico e Geográfico Brasileiro), faculdades (Escola de Direito do Recife) e outras, disseminaram a ideia do branqueamento como solução pós abolição da escravidão.

Essa visão (branqueamento) foi sustentada por muitas lideranças intelectuais da época, algumas já citadas por Sueli Carneiro como o médico eugenista Nina Rodrigues da Faculdade de Medicina da Bahia e o pensador Silvio Romero da Escola de Recife, assim como o escritor Euclides da Cunha (*Os Sertões*) e figuras como D. Pedro II e Arthur Gobineau. Influenciados por pseudociências como a frenologia[16], esses autores buscaram formular uma interpretação própria da raça brasileira, marcada por uma tensão interna: de um lado, o pessimismo científico das teorias raciais europeias, que hierarquizavam os povos; de outro, um otimismo cultural que apostava no potencial civilizatório da mestiçagem como caminho para o "aperfeiçoamento" nacional (Schwarcz, 1993, p. 15-30).

Sob essa ótica, Sueli Carneiro não se limita à crítica da teoria do branqueamento, mas problematiza também a centralidade da miscigenação como elemento constitutivo do mito da democracia racial, discutindo seu papel na produção de uma narrativa que oculta conflitos, neutraliza o racismo e legitima desigualdades históricas (Carneiro, 2023, p. 52-57).

Dessa forma, a mestiçagem brasileira era frequentemente exaltada e apresentada como uma vantagem, um diferencial brasileiro, como narra o escritor Gilberto Freyre em *Casa grande & Senzala*, obra que será analisada mais adiante, ou ainda, como suposta solução para branquear a população brasileira, chegando aos padrões de branqueamento europeu, como defendia Silvio Romero.

Essa mistura racial era muitas vezes utilizada como argumento comparativo à segregação existente nos EUA, como analisa Skidmore em seu livro *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro* (2012). O autor cita o médico, antropólogo e diretor do Museu Nacional do Rio de janeiro, João Batista Lacerda, que considerava o Brasil um exemplo positivo de convivência entre raças, em contraste com a rígida separação racial norte-americana:

> Enquanto os portugueses não hesitarem em misturar-se aos negros, com isso de produzir filhos mestiços, anglo-saxões, zelosos da pureza de sua linhagem, guardaram negro à distância, e somente o usaram como instrumento de trabalho. É curioso e digno de nota que nem a passagem do tempo nem qualquer outro fator foi capaz de alterar essa primeira atitude dos norte-americanos, que mantém a raça negra separada da branca até os nossos dias atuais. O Brasil agiu diversamente. Os brancos estabelecem uma raça de mestiços, que encontra, hoje, espalhada por uma vasta extensão do seu território (Skidmore, 2012, p. 117-118).

[16] Frenologia: teoria difundida no século XIX que afirmava ser possível identificar características intelectuais, morais e comportamentais dos indivíduos a partir do formato e das protuberâncias do crânio. Sem fundamento científico, essa teoria integrou o conjunto de ideias do racismo científico que procuravam justificar a suposta superioridade de determinados grupos humanos sobre outros. Nesse contexto, contribuiu para legitimar hierarquias raciais e desqualificar intelectualmente a população negra, conferindo aparência científica a desigualdades historicamente construídas.

Contudo, há contradições nesse pensamento. Em primeiro lugar, porque houve, sim, miscigenação nos Estados Unidos. Além disso, como observa o próprio Skidmore, o equívoco de Lacerda reside em ignorar que a diferença não estava na existência da mestiçagem em si, mas no reconhecimento, ou não, dos mestiços como grupo social distinto (Skidmore, 2012, p. 118).

Portanto, as análises de Thomas Skidmore sobre raça e identidade nacional, mostra como o Brasil oscilou entre ideologias do branqueamento e o mito da democracia racial. Dessa maneira, as reflexões de Lilia Schwarcz, dialogam com o autor de *Preto no Branco*, pois se percebe que ambos convergem na crítica às contradições presentes nas ideias raciais brasileiras, ainda que, partir de perspectivas distintas. É justamente nesse contexto que se insere o que Schwarcz denomina "O espetáculo das raças", ou seja, a tentativa de construir uma imagem de harmonia racial que, na verdade, ocultava os mecanismos de exclusão hierarquização social.

Essas contradições, manifestadas em discursos científicos, dispositivos legais e expressões culturais, funcionaram como mecanismos de dissimulação, ao obscurecer os efeitos dessas teorias na produção e consolidação de um racismo estrutural[17]. Disfarçado sob o véu da ciência, da lei e da cultura, esse racismo foi se naturalizando sustentando a formação de hierarquias raciais que perduram na sociedade brasileira.

Particularmente, observa-se o modo como a filosofia, enquanto campo de produção de saber, contribuiu para a construção dessas hierarquias raciais. Gislene Aparecida dos Santos, em seu livro *A invenção do ser negro* (2002), alega justamente esse papel da filosofia, sobretudo a tradição ocidental, em legitimar categorias raciais, ou seja, categorias marcadas pela inferioridade.

Em contrapartida, Santos (2002) reflete que é justamente a própria filosofia que detém o potencial crítico necessário para promover a inversão do pensamento hierárquico que ela mesmo (a filosofia) ajudou a instituir. Ou seja, se a filosofia se caracteriza pelo questionamento das ilusões sedimentadas no senso comum, é necessário que ela também se volte para o exame das estruturas conceituais e dos regimes de verdade que produziu ao longo de sua história, especialmente aqueles que contribuíram para a invenção do "ser negro" como figura da negatividade e da alteridade subalterna (Santos, 2002, p. 167).

[17] O racismo é um elemento constitutivo da estrutura social, ou seja, o racismo não é uma anomalia do sistema, ele é parte do modo como a sociedade se organiza. Trata-se da inscrição histórica do racismo nas instituições, nas práticas sociais e na própria racionalidade moderna, fazendo com que a desigualdade racial seja continuamente reproduzida como resultado normal do funcionamento social (Almeida, 2021, p. 46-55).

Nesse sentido, a observação de Frateschi sobre Carneiro complementa esse movimento autocrítico: “Se a filosofia clássica nasce do espanto (como em Platão e Aristóteles), a de Carneiro, nasce da perplexidade e indignação diante da permanência de ideias, discursos e práticas racistas nos cinco séculos de colonização do Brasil” (Frateschi, 2023, p. 374, posfácio, Carneiro, 2023). E nessa esteira do pensamento crítico, Sueli Carneiro investiga as múltiplas facetas do Dispositivo de Racialidade no Brasil, além de mostrar a resistência negra que sempre existiu e existe.

Ademais, com seu conceito de *Dispositivo de Racialidade no Brasil*, Carneiro (2023), ratifica o ganho de força que o movimento da teoria do branqueamento teve, sobretudo com o processo de abolição da escravidão. A autora parte do pressuposto de que a racialidade deve ser compreendida como um dispositivo, em diálogo com a noção desenvolvida por Foucault, conforme explicita no trecho a seguir:

> Meu pressuposto é o de que, no contexto da modernidade ocidental, a racialidade vem se constituindo num dispositivo, tal como essa noção de Foucault. 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. 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. É esse novo status que o dispositivo de racialidade, enquanto dispositivo de poder disciplinar emergente, haverá de demarcar em ações teóricas de assujeitamento, semelhantes ao que é denominado por Muniz Sodré, em outra situação, de uma espécie de símbolo ontológico das classes econômica e politicamente subalternas [...] (Carneiro, 2023, p. 44).

Consequentemente, Sueli problematiza que a população negra não foi apenas concebida, em determinados discursos, como humanidade incompleta, mas também excluída da posição de sujeito do conhecimento, sendo frequentemente relegada à condição de objeto de investigação. Esse processo pode ser compreendido com base na articulação entre saber e poder, tal como analisada por Foucault, segundo a qual os regimes de verdade se constituem no interior de relações de força historicamente situadas.

Nessa perspectiva, o dispositivo pode ser compreendido como um conjunto estratégico que articula saberes e poderes, na medida em que “são estratégias de relações de força, sustentando tipos de saberes e sendo por eles sustentadas” (Foucault *apud* Carneiro, 2023, p.

28). Desse modo, a exclusão da população negra do campo do conhecimento não se reduz a uma insuficiência epistemológica, mas se configura como uma prática política que contribui para a reprodução de uma ordem racial desigual, na qual a produção do saber se encontra implicada em dinâmicas de poder e dominação (Carneiro, 2023, p. 45).

Retomando o pensamento de Silvio Romero, a autora aciona um texto de 1888 que explicita elementos centrais das estratégias sustentadas pelo Dispositivo de Racialidade naquele contexto histórico. Por entender como o trecho a seguir mostra de forma contundente a objetificação da população negra no interior de um discurso que se pretende científico, considero indispensável citá-lo para a compreensão do argumento:

> É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estatuto das línguas e das religiões africanas. [...] Quando vemos homens, como Bleek, refugiarem-se dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada haveremos produzido neste sentido! É uma desgraça. [...] Bem como os portugueses estanciaram dois séculos na Índia e nada ali descobriram de extraordinário para a ciência, deixando aos ingleses a glória da revelação do sânscrito e dos livros bramínicos, tal nós vamos levianamente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis, e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos africanos, que se falam em nossas senzalas! O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto da ciência [...] apressem-se os especialistas, visto que os pobres Moçambique, benguelas, monjolos, congos, cabindas, caçangas...vão morrendo. O melhor ensejo pode-se dizer, passando com benéfica extinção do tráfico. Apresenta-se, porém, senão terão de perdê-los de todo (Romero *apud* Carneiro, 2023, p. 46).

Observo ainda que, mais do que uma manifestação de interesse científico, o trecho de Romero permite observar a construção de uma verdadeira espacialização racializada da sociedade brasileira. Ao afirmar que há “a Europa em nossos salões”, “a África em nossas cozinhas” e “a América em nossas selvas” o autor não apenas descreve a composição cultural do país, mas organiza simbolicamente esses grupos em posições distintas e hierarquizadas.

Nesse arranjo, pode-se extrair que o “salão”, associado à Europa, remete ao espaço da cultura letrada, da produção intelectual e da legitimidade do saber. A “cozinha”, vinculada à África, indica o lugar do trabalho servil, da funcionalidade e da redução do sujeito negro à dimensão do corpo e da utilidade. Já a “selva” relacionada à América, recorda o imaginário colonial que associa o não europeu ao estado de natureza, ao primitivo e ao não civilizado.

Dessa forma, é mostrado não apenas uma hierarquia social, mas a contribuição de um regime epistêmico no qual diferentes grupos ocupam posições desiguais na produção do conhecimento. Tal lógica se explicita de maneira ainda mais direta quando Romero afirma que

“o negro não é só uma máquina econômica; ele é [...] um objeto da ciência”. Aqui, o sujeito negro é deslocado da posição de agente e inscrito como objeto de investigação, isto é, como algo a ser conhecido, classificado e analisado por outros (brancos/europeus).

É nessa esteira que a leitura de Sueli Carneiro se torna destaque, pois ao desenvolver o conceito de Dispositivo de Racialidade, a autora reflete e mostra, através desses excertos, como se articula historicamente uma estrutura que relaciona raça, produção de saber e distribuição de lugares sociais, definindo quem pode ser reconhecido como sujeito de conhecimento e quem será reduzido à condição do objeto.

Ademais, Sueli expressa sua indignação ao destacar que, cem anos após a Abolição da Escravidão chegamos a 1988, em uma manifestação[18] composta por intelectuais considerados especialistas em racismo, sem, no entanto, contar com a participação de nenhum doutor negro especializado na temática. Para Carneiro não se trata de uma simples omissão, mas da evidência de um sistema que historicamente restringe o acesso à produção de saber, sobretudo nas áreas que discutem a própria experiência da população negra. A autora comenta:

> Em síntese, desde a convocação de Romero, a *intelligentsia* brasileira não deixou, à maneira de Foucault, de interrogar esse “objeto” e, simultaneamente, de excluí-lo como sujeito de conhecimento. O não reconhecimento dos intelectuais negros e a objetivação de militantes negros como fontes primárias de pesquisas são fatos que antecipam o tema do epistemicídio e que opera em estreita consonância com o dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023, p. 49, itálico meu).

A questão do Epistemicídio, mencionada por Sueli, será abordada com mais profundidade no segundo capítulo, uma vez que, neste momento, ainda é necessário tratar de um ponto fundamental para compreensão do racismo no Brasil: a construção ideológica do “mito da democracia racial”, ou seja, uma noção que sustenta uma narrativa ilusória gerando um discurso de harmonia entre os diferentes grupos étnicos raciais, ocultando, por trás de “aparente cordialidade”, as desigualdades históricas raciais enraizadas em nossa sociedade.

Essa ideia de cordialidade[19] se apresenta no livro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (2014), onde o autor descreve, no capítulo intitulado o “homem cordial”, sobre a formação das relações sociais no país ao caracterizar o homem brasileiro, não como essencialmente gentil ou amável, mas como alguém que age a partir da lógica da cordialidade, isto é, do coração (*cordis*). Nesse sentido, o “homem cordial” é aquele que tende a dissolver as

[18] Manifestação inerente ao centenário da Abolição da Escravidão.
[19] A expressão é do escritor Ribeiro Couto, em carta dirigida a Alfonso Reyes e por este inserta em sua publicação *Monterey* (Holanda, 2014, p. 240).

fronteiras entre o público e o privado, orientando suas ações por vínculos afetivos, familiares e pessoais, em detrimento de princípios impessoais e institucionais (Holanda, 2014, p. 160-177). Contudo, quando Buarque menciona "cordialidade" como contribuição brasileira, há um tom irônico e analítico, não celebratório. Tal ironia observa-se no seguinte trecho:

> Já disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será a cordialidade – daremos ao mundo o homem cordial. A lhaneza no trato, a hospitalidade, generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a infância ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar "boas maneiras", civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. Na civilidade há qualquer coisa de coercivo – ela pode exprimir-se em mandamentos e em sentenças [...] (Holanda, 2014, p. 176).

Essa "lhaneza no trato", a "hospitalidade" e a "generosidade" não são para ele, ao que parece, sinais de civilidade no sentido moderno, ou seja, relações medidas por normas impessoais, mas expressões de um fundo emotivo formado no ambiente rural patriarcal, contudo, para ele é um erro confundir virtudes com "boas maneiras" ou civilidade. Em outras palavras, o brasileiro cordial não é necessariamente mais ético ou mais justo, ele é alguém que substituiu normas impessoais por relações pessoais. Segundo Buarque, é tenso celebrarmos como virtude nacional a cordialidade, porque esta, na verdade, pode ser um obstáculo à construção de relações sociais baseadas na igualdade, na impessoalidade e na justiça.

Essa forma de sociabilidade se expressa, por exemplo, na familiaridade com que se tratam figuras de autoridade e até mesmo elementos do sagrado, como no uso de diminutivos para referir a santos católicos, indicando uma religiosidade marcada pela intimidade e pela personificação (Holanda, 2014, p. 177-180).

Essa reflexão de Sérgio Buarque de Holanda sobre o "homem cordial" permite estabelecer uma articulação crítica com a construção do mito da democracia racial no Brasil, tal como analisado por Sueli Carneiro. Ao afirmar que cordialidade não se confunde com civilidade, Buarque de Holanda destaca que essa característica tem um fundo emotivo, relacionado a relações sociais marcadas pelo patriarcalismo (Holanda, 2014, p. 176). Essa reflexão contribui para compreender que a aparente harmonia nas interações sociais brasileiras não significa necessariamente a existência de relações igualitárias, uma vez que os vínculos pessoais e afetivos podem encobrir conflitos e desigualdades presentes na sociedade.

Nesse sentido, a valorização da hospitalidade, da proximidade e da informalidade contribuiu para a produção de uma imagem de convivência pacífica entre diferentes grupos sociais, ocultando, contudo, as desigualdades estruturais que atravessam essas relações. É nesse ponto que o mito da democracia racial encontra sustentação simbólica, ou seja, articula um conjunto de representações, valores e crenças que imprimem aparência de naturalidade e, ao se apoiar na ideia de uma sociabilidade cordial, minimiza ou inviabiliza tensões raciais.

Sequencialmente na busca por fundamentação, Sueli continua a abordagem sobre o chamado "mito da democracia racial", destacando no contexto brasileiro, o viés discursivo que mascara as relações raciais do país, ao ocultar as estruturas de desigualdade e exclusão. Um exemplo desse tipo de construção discursiva pode ser encontrado no livro *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre. No prefácio da edição comemorativa de 80 anos da própria obra, o ex-presidente e sociólogo Fernando Henrique Cardoso observa que Freyre "eleva à condição de mito um paradigma que mostra o movimento da sociedade escravocrata e ilumina o patriarcalismo vigente no Brasil pré-urbano-industrial" (Cardoso, 2013, p. 21, prefácio, Freyre, 2013). Essa observação mostra como discursos, ainda que apresentados sob aparência científica ou cultural, contribuem para neutralizar formas históricas de dominação, reforçando a idealização de uma convivência harmoniosa entre senhores e escravos.

Retomando Skidmore em relação à ideia de um discurso falacioso de cordialidade na convivência entre senhores e pessoas escravizadas, frequentemente mobilizada para apresentar a experiência brasileira como mais "harmoniosa" quando comparada à dos Estados Unidos, marcada por regimes explícitos e segregação social, Gilberto Freyre está na mesma esteira de pensamento quando exalta a plasticidade do colonizador português, sua capacidade de adaptação aos trópicos e a convivência com negros e indígenas como elementos de um processo civilizador.

Ressalta-se que esse pensamento tende a obscurecer as diferenças estruturais de poder, a violência constitutiva da escravidão e os mecanismos de dominação racial ao sustentar que miscigenação teria produzido uma sociedade mais equilibrada, com menos conflito do que aquelas oriundas de outras experiências coloniais.

Nessa perspectiva, não se sustenta a tentativa de atenuar a violência da colonização portuguesa por meio de categorias que relativizam ou a requalificam positivamente, como ocorre em passagens de Gilberto Freyre. Ao caracterizar o colonizador português como "menos cruel" e destacar sua suposta capacidade de "confraternização" com populações subalternizadas, o autor não apenas minimiza a violência estrutural da escravidão, mas

reinscreve em uma linguagem que a torna socialmente aceitável. Essa visão de Freyre se mostra na passagem a seguir:

> O escravocrata terrível que só faltou transportar da África para a América, em navios imundos, que de longe se adivinham pela inhaca, a população inteira de negros, foi por outro lado o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos. É verdade que, em grande parte, pela possibilidade de construir-se em aristocracia europeia nos trópicos: escasseava-lhe para tanto o capital, senão em homens, em mulheres brancas. Mas independentemente da falta ou escassez de mulher branca o português sempre pendeu para o contato voluptuoso com mulher exótica. Para o cruzamento e miscigenação. Tendência que parece resultar da plasticidade social, maior no português que em qualquer outro colonizador europeu (Freyre, 2013, p. 265).

Termos como “contato voluptuoso” e “plasticidade social” operam, nesse contexto, como dispositivos discursivos que obscurecem relações de coerção, exploração e violência sexual, convertendo-as em traços culturais positivos. Desse modo, a violência constitutiva do sistema escravocrata não é negada, mas reorganizada simbolicamente, o que contribui para a construção de uma narrativa que suaviza seus efeitos e dificulta seu reconhecimento crítico.

Esse trecho ainda evidencia ao mencionar as “mulheres exóticas”, que por vezes conviviam pacificamente com as esposas legítimas, sob complacência silenciosa destas, uma operação que funcionava como artifício discursivo de recobrimento das dinâmicas de dominação racial, sexual e patriarcal. Nessa lógica, a própria ideia de consentimento se torna problemática, uma vez que as condições sociais, simbólicas, dessas mulheres, inviabilizam qualquer noção de escolha livre. Desse modo, o único consentimento efetivamente reconhecido é o masculino, enquanto o discurso da harmonia atua como estratégia de legitimação de uma ordem desigual, apresentada como natural e pacífica.

Esse excerto sintetiza, portanto, a construção de uma narrativa que romantiza a mistura entre grupos distintos e hierarquizados, não apenas pelo poder aquisitivo, mas também pelo conceito de raça, já abordado anteriormente, naturalizando relações estruturadas por assimetrias de poder. A imagem de uma suposta convivência harmônica, inclusive no âmbito sexual, sugere a transposição acrítica de práticas coloniais para além do moralismo atribuído à sociedade europeia, como se, no contexto brasileiro, tais relações fossem espontâneas, consensuais e destituídas de violência.

É notório que a forma de análise adotada por Gilberto Freyre, segundo Santos (2002), foi significativa para o contexto da década de 1930, na medida em que rompeu com um certo silêncio em torno da questão racial no Brasil, trazendo novamente à tona a presença do negro

na formação social do país. Nesse sentido, sua obra contribuiu para o deslocamento de interpretações então dominantes, sobretudo ao se afastar das teses do Darwinismo social, que sustentavam a suposta inferioridade intelectual da população negra em relação à branca (Santos, 2002, p. 140-161).

Entretanto, na obra de Gilberto Freyre, o negro permanece majoritariamente como objeto de representação, figurando como elemento subordinado à centralidade branca. Assim, a hierarquização racial não é superada, mas reconfigurada no interior de seu discurso, uma vez que o branco é simbolicamente situado no alto do casarão, enquanto o negro permanece na senzala. A diferença reside no fato de que, nessa narrativa, ambas as posições, embora estruturalmente desiguais, são apresentadas como convivendo em uma suposta harmonia.

Nesse sentido, conforme analisado pelo sociólogo Jessé Souza[20], o mito da democracia racial expressa o anseio por uma autorrepresentação idealizada da sociedade brasileira, bem como a construção de uma imagem positiva do país diante de um "complexo de inferioridade interiorizado e legitimado por discursos científicos" (Souza *apud* Carneiro, 2023). Outrossim, Carneiro complementa essa crítica de Souza em uma matéria divulgada no jornal Correio Brasilense em 2000 e publicada em seu livro *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*:

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

Como destacado por Sueli Carneiro, revelar a falácia científica da noção biológica de raça tem sido utilizado por determinados setores não como forma de combater o racismo, mas como uma expressão do Dispositivo de Racialidade ao tentar invalidar políticas de reparação e ações afirmativas, como as narrativas inerentes à meritocracia, invalidação das cotas raciais e negação do racismo estrutural. Nesse contexto, a negação da raça como realidade biológica tem sido manipulada para negar também sua realidade histórico-social, como se a ausência de base genética fosse suficiente para eliminar desigualdades raciais concretas.

[20] Multiculturalismo, Racismo e Democracia. Por que comparar Brasil e Estados Unidos? In: Souza, Jessé (Org.) et al. Anais do Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo: O papel de Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Direitos Humanos, 1997.

Mesmo sendo biologicamente insustentável, essa ideia científica permanece socialmente eficaz determinando oportunidades, identidades, exclusões e acessos. Porque o que está em jogo não é apenas uma questão epistemológica, mas uma disputa política de poder, ou seja, de quem tem o direito de nomear e existir na sociedade hierarquizada e colonizada.

Para finalizar a discussão em torno da formação do conceito de Dispositivo de Racialidade, Carneiro não deixa de salientar que a reflexão de Foucault sobre o discurso como dispositivo não se limita apenas à linguagem ou produção simbólica. Sua teoria também aponta para os modos como os discursos se materializam em práticas, como se demostra através dos mitos raciais, instituições e estruturas concretas. Como bem observa a autora, Foucault chama a atenção para maneira como o poder se inscreve nos espaços físicos, como no caso da arquitetura:

> Foucault não deixa de considerar elementos não discursivos em sua análise do poder por intermédio da noção de dispositivo. Sua análise também contempla componentes materiais, como as *organizações arquitetônicas* que o dispositivo engendra. E nada poderia ser mais paradigmático dessa construção no Brasil do que a imagem consagrada no imaginário social de *Casa-Grande & Senzala*. Para além de nomear uma obra célebre e clássica, constituiu uma arquitetura que vem se recriando historicamente em outros binômios e estruturas, tais como arranha-céus & favelas, mansões & cortiços, palafitas quilombos, malocas etc. (Carneiro, 2023, p. 57).

A lógica que sustenta a inscrição da Racialidade não se limita ao plano discursivo, mas reverbera materialmente nas práticas sociais e na própria organização do espaço urbano. Nessa perspectiva, a produção da cidade pode ser compreendida como um campo de inscrição dessas hierarquias, em que processos como segregação residencial[21], valorização imobiliária seletiva e policiamento diferencial operam na delimitação de quem pode ocupar determinados territórios.

Nesse sentido, sempre que sujeitos historicamente marginalizados conseguem acessar zonas antes reservadas aos grupos privilegiados, observa-se a ativação de novos mecanismos de distinção e afastamento, como a elevação dos custos e de permanência, a intensificação da vigilância ou a reconfiguração simbólica desses espaços. Trata-se, portanto, de um movimento

[21] Sinalizo que hoje está em voga o conceito de Racismo Ambiental, referindo-se à distribuição desigual de riscos e danos ambientais, que recai de forma desproporcional sobre populações negras, indígenas e periféricas. Nesse sentido, evidencia-se como a organização do espaço, urbano e rural, opera segundo marcadores raciais, destinando a esses grupos áreas com menor infraestrutura, maior exposição à poluição e maior vulnerabilidade socioambiental, o que reforça a articulação entre hierarquias e desigualdades sociais. Alguns autores brasileiros discutem sobre isso, como Ailton Krenak (*Ideias para adiar o fim do mundo*, 2019); Milton Santos (*A Natureza do Espaço*, 1996) e Tania Pacheco (*Racismo Ambiental*, 2006; *Racismo Ambiental: expropriação do território e negação da cidadania*, 2008; *A iniludível e desumana prevalência do racismo ambiental nos conflitos do mapa*, 2013).

contínuo de recomposição das fronteiras sociais, no qual a hierarquização racial não desaparece, mas rearticula por meio de dispositivos que atualizam, sob novas formas, antigas estruturas de exclusão.

De modo semelhante nos contextos urbanos brasileiros, a aproximação dos grupos marginalizados aos centros da cidade foi acompanhada pela fuga para bairros planejados, condomínios fechados e espaços de alto padrão, reconfigurando a segregação sob novas formas. Assim, a Racialidade opera como um dispositivo adaptável, capaz de reinventar continuamente mecanismos de exclusão sempre que as fronteiras sociais parecem ameaçadas.

O mesmo movimento pode ser observado no campo do saber, onde as relações de poder agem por meio da produção, hierarquização e legitimação dos conhecimentos. Sempre que sujeitos historicamente subalternizados passam a ocupar espaços institucionais de produção de saber, como universidade, a pesquisa científica ou o debate filosófico, não apenas se ativam mecanismos de distinção epistêmica voltados à preservação da centralidade dos saberes hegemônicos, como também se instauram processos de deslocamento e tensionamento desses mesmos critérios.

Esse processo, demonstra que a ocupação desses espaços não se limita à inclusão formal, mas pode implicar uma ressignificação de suas lógicas internas, produzindo o que Messias (2026) denomina de "pedagogia desnorteada"[22]. Conforme será abordado no próximo capítulo, tal processo se articula ao conceito de Epistemicídio como elemento central do Dispositivo de Racialidade.

Nesse contexto, as políticas de ação afirmativa, como cotas raciais, podem ser compreendidas como formas de resistência aos dispositivos que historicamente produziram exclusão social. No entanto, assim como outras formas de insurgência, não ocorre sem reações, uma vez que tais iniciativas não apenas desestabilizam pactos tácitos de privilégios, mas também expõem e desorganizam os critérios racializados de mérito e excelência, tanto no âmbito acadêmico quanto nos campos cultural e epistêmico, especialmente no que diz respeito à histórica da deslegitimação dos saberes Outros.

[22] [...] Uma pedagogia desnorteada é, desse modo, uma pedagogia compartilhada em seus processos de (des) construção, de decisão e de cisões; uma pedagogia da qual ninguém é dona ou dono e que se faz em comunhão de alteridade, com os muitos outros que a compõem, para além das alteridades e diferenças autoritariamente catalogadas. Isso significa, ainda, que uma pedagogia desnorteada não negará os saberes que o norte construiu, mas negará a faceta colonizadora que nele, (re/des) organizando esses saberes de modo outro, suleando-o. Especialmente porque deverá marcar-se aquilo que nossos múltiplos povos elaboraram. Por meio da pedagogia desnorteada, o colonizador jamais terá paz entre nós, até que não mais exista no meio de nós nem dentro de nós. (Messias, 2026, p. 400-401).

3 CAPÍTULO II – EPISTEMICÍDIO COMO ELEMENTO CENTRAL DO DISPOSITIVO DE RACIALIDADE

3.1. Considerações preliminares sobre o Epistemicídio

Desde o início deste trabalho, o conceito de Epistemicídio tem sido citado nas análises aqui desenvolvidas, para tanto, neste capítulo, faz-se necessidade de explicar o que significa e o que Carneiro pretende com essa ideia.

Em termos gerais, trata-se da supressão, invalidação ou apagamento sistemático de conhecimentos e saberes produzidos por determinados grupos sociais. Embora o conceito não tenha sido originalmente formulado por Sueli Carneiro, sendo por ela apropriado a partir das contribuições de Boaventura de Sousa Santos, a filósofa o rearticula de modo crítico e original, dando-lhe sua própria análise e trazendo elementos, como o percurso histórico de colonização e escravidão no Brasil.

Nesse sentido, Carneiro reflete como o Epistemicídio opera como um dos mecanismos constitutivos do Dispositivo de Racialidade, atuando na deslegitimação dos sabres de grupos que não pertencem a hegemonia branca e na manutenção de hierarquias epistêmicas no contexto brasileiro. Conforme ela mesma descreve sobre o conceito de Epistemicídio:

> Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pela produção da interiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; pela carência material e/ou pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de descriminação 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 considerado legítimo ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta (Carneiro, 2023, p. 88-89).

Portanto, para Sueli Carneiro, o epistemicídio pode ser compreendido como um processo contínuo e sistemático de produção da inferioridade intelectual e de negação das condições necessárias para a realização plena das capacidades cognitivas de pessoas ditas inferiores, ou seja, que não fazem parte do grupo hegemônico do conhecimento (Carneiro, 2023, p. 89). Ao me apropriar dessa formulação, indo ao encontro do pensamento de Carneiro,

sustento que tal processo não incidi de maneira abstrata ou universal, mas atua sobre sujeitos racializados, historicamente instituídos como diferentes e inferiores no interior das hierarquias raciais modernas/coloniais.

O Epistemicídio não se reduz à exclusão desses sujeitos dos espaços formais de produção do conhecimento, mas envolve a própria definição dos critérios de validade do saber, configurando um regime que, em diálogo com Foucault, pode ser compreendido como produtor de verdade e, simultaneamente, de silenciamento. Assim, manifesta-se, por exemplo, na deslegitimação de saberes produzidos por populações negras e indígenas, frequentemente classificados como não científicos ou inferiores, bem como na exclusão desses grupos dos espaços institucionais, como universidades e centros de pesquisa.

Lembro que nesse horizonte, abre-se a possibilidade de compreender o Epistemicídio como parte de um processo ainda mais radical de negação, que não incide apenas sobre o conhecimento, mas sobre o próprio ser dos sujeitos racializados, aproximando-se, assim, daquilo que, em perspectiva analítica, pode ser pensado como uma forma de Ontocídio, ou seja, literalmente a morte do ser.

Boaventura de Sousa Santos, conforme analisado por Sueli Carneiro, descreve a violência inerente ao processo colonial como constitutiva tanto do Epistemicídio quanto do genocídio, apontando para uma dinâmica que não se limita à destruição de saberes, mas alcança a própria aniquilação dos sujeitos, um verdadeiro ontocídio, literalmente a morte do ser (Carneiro, 2023, p. 87). Ao me aproximar dessa leitura, compreendo que a produção da inferioridade intelectual está intrinsecamente articulada à negação da existência desses sujeitos, de modo que conhecer e existir tornam-se dimensões simultaneamente atingidas pela violência colonial.

Nessa mesma direção, Messias (2026, p. 243-252) problematiza o ensino no período colonial ao caracterizá-lo como “pedagogia do terror”, marcada pela violência e pela morte como instrumento de imposição e disciplinamento, evidenciando que os processos educativos, longe de serem neutros, operam como dispositivos ativos na produção dessa lógica de eliminação, não apenas epistêmica, mas também ontológica.

Retomando Carneiro, o Epistemicídio não se limita ao apagamento de saberes, mas atua como uma tecnologia de poder que integra o Dispositivo de Racialidade, funcionando como mecanismo ativo de regulação dos regimes de verdade. Ao deslegitimar conhecimentos não hegemônicos e interditar o reconhecimento intelectual dos sujeitos racializados, esse dispositivo exerce um controle não apenas sobre as formas de produção do conhecimento, mas também sobre as subjetividades, incidindo sobre mentes e corações e contribuindo para

internalização da inferioridade e para a manutenção das desigualdades raciais no campo epistêmico (Carneiro, 2023, p. 87-89).

Nessa perspectiva, a noção de Epistemicídio em Carneiro é bem mais radical do que simplesmente dizer que certos conhecimentos foram ignorados. O que ela quer mostrar é que há um processo ativo, histórico e estrutural de destruição e descrédito de saberes produzidos especialmente por negros e os povos originários.

Ao longo de sua obra, Sueli Carneiro expõe e analisa passagens de autores consagrados da tradição filosófica moderna/colonial, que lidas sob a perspectiva de uma consciência ética e decolonial, configuram-se como problemáticas. Entre esses excertos, destaca-se o trecho retirado de *Observações sobre o Belo e o Sublime*, de Immanuel Kant, em que ele mobiliza afirmações abertamente racializadas e organizada segundo seu pensamento. Trata-se de um texto que, por muito tempo, foi lido, ensinado e reproduzido no âmbito acadêmico sem o devido escrutínio crítico, como se estivesse imune a questionamentos, quando, na realidade, encontra-se carregado de pressupostos racistas naturalizados pela razão moderna/colonial.

Kant, ao afirmar a inferioridade intelectual dos negros africanos como dado da natureza, não apenas reproduz preconceitos de sua época, mas contribui para legitimação filosófica de uma hierarquia racial do humano, que articula cor, capacidade intelectual e valor moral. Eis o texto citado por Sueli:

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

É esse tipo de enunciação que Sueli Carneiro recoloca sob exame para mostrar como a filosofia moderna/colonial, mesmo quando se apresenta universal e racional, opera a partir de critérios particulares e excludentes. E nesse sentido, ao me deter sobre esse trecho, compreendo que não se trata apenas de uma opinião isolada de Kant, mas da expressão de um regime de verdade que institui hierarquias raciais como se fossem naturais e evidentes. E nesse sentido, a associação entre capacidade intelectual e pertencimento racial não apenas inferioriza sujeitos

negros, mas os exclui do campo do conhecimento legítimo, interditando a possibilidade de reconhecimento de suas produções intelectuais.

Dessa forma, como aponta Carneiro, tais formulações não são marginais à tradição filosófica, mas participam ativamente da construção de um horizonte epistêmico que legitima tanto o Epistemicídio quanto formas mais amplas de desumanização. A pretensa universalidade da razão moderna revela-se, portanto, atravessada por um particularismo racial que define quem pode ser reconhecido como sujeito do conhecimento e quem pertence relegado à condição de objeto ou de ausência.

Ao questionar tais passagens (porque há outras), impõe-se indagar: a partir de quais concepções de arte, ciência e grandiosidade esses autores modernos formulam seus juízos? Que regimes de conhecimento definem o que conta como produção intelectual legítima? E, sobretudo, como podem filósofos, que se supõem, não ter experimentado outras formas de vida, de outros sistemas simbólicos e outros modos de conhecer, escrever com tamanha autoridade sobre a suposta incapacidade intelectual do Outro?

Essas questões não apenas desestabilizam o estatuto incontestado da razão canônica, como revelam os limites éticos, epistemológicos e políticos de uma filosofia que, ao universalizar sua própria experiência histórica, contribuiu para o silenciamento e a desumanização de povos inteiros.

Retomando o capítulo I, foram examinadas concepções que atribuem às raças humanas inclinações supostamente inatas, justificadas pelo meio ambiente e pelo clima. Essa lógica foi atribuída, por exemplo, a obra de Rousseau, na passagem da *Emílio*. Lembra-se que embora Rousseau proclame, em *O contrato Social*, a igualdade entre cidadãos, é em *Emílio* ou *Da Educação* (1762) que se revela com maior nitidez a quem essa igualdade efetivamente se destina.

Essa concepção que associa capacidades intelectuais ao clima e ao meio ambiente geográfico, será retomada e sistematizada por Kant. Ao afirmar que “de tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas que ela parece tão grande, no que diz respeito às capacidades mentais, quanto a diferença de cores” (Kant *apud* Carneiro, 2023, p. 90), Kant reforça a ideia de que o clima moldaria não apenas os corpos, mas também as disposições morais e intelectuais dos grupos humanos.

Portanto, Sueli Carneiro (2023) ratifica que o foco kantiano consiste em determinar as condições de possibilidades para o desenvolvimento da cultura e da civilização, identificando, assim, quais grupos humanos seriam considerados mais aptos a realizar essa tarefa. Desse modo, o pensamento kantiano legitima filosoficamente uma hierarquização racial já insinuada

em Rousseau, contribuindo para a consolidação de um modelo de racionalidade que naturaliza a exclusão racial sob o signo da universalidade.

Contudo, este raciocínio hierárquico não se encerra neste ponto, tampouco se limita aos contratualistas ou a filosofia kantiana. Ele também tem uma dimensão na filosofia de Hegel em *A razão na história*, na qual a hierarquização racial é elevada à condição de princípio ético, ontológico e histórico. Sueli Carneiro, traz para esse debate, um trecho de Hegel:

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

A prepotência no pensamento de Hegel se manifesta de modo particularmente evidente em sua exigência metodológica a qual, para compreender o africano, seria necessário "abstrair de todo o respeito, de toda a eticidade". Tal pretensão implica a suspensão seletiva dos próprios critérios morais que a filosofia moderna pretende universalizar. O curioso é que, a ética concebida como válida para todos os sujeitos racionais, seja precisamente retirada quando o objeto de análise é o negro. Discursos dessa natureza não são meramente contingentes, mas participam ativamente da constituição do que Sueli Carneiro denomina de Dispositivo de Racialidade, os quais ela identifica criticamente nos pensamentos de filósofos canônicos como Hegel.

Como lembra a autora, em Hegel o negro aparece como alguém que necessita ser dominado, ainda que o filósofo reconheça a escravidão, em abstrato, como injusta. Trata-se, contudo, de uma injustiça condicional, cuja validade se dissolve diante da racialização do sujeito: para o negro, a escravidão torna-se admissível. Nesse ponto, revela-se a pertinência da formulação de Charles Mills acerca do contrato racial, que não se limita a uma dimensão política ou moral, mas possui também um alcance epistemológico. O contrato racial prescreve normas de cognição às quais os seus signatários devem aderir, delimitando o que pode ser

reconhecido como conhecimento legítimo. É exatamente nesse espaço normativo, como enfatiza Carneiro, que se constitui “o terreno fértil sobre o qual se erguem os processos de Epistemicídio” (Carneiro, 2023, p. 93).

Assim sendo, Charles Mills diz que o contrato racial é na verdade três contratos em um: racial, político e epistemológico (Mill, 2023, p. 41). Enquanto contrato racial, ele institui uma hierarquização ontológica entre humanos pleno e sub-humanos, legitimando a dominação racial como ordem natural do mundo. Enquanto contrato político, organiza a distribuição desigual de direitos, deveres, e reconhecimento desigual como brancos. Contudo, é na dimensão epistemológica que o contrato revela sua intenção mais profunda, pois estabelece normas de conhecimento que produzem uma compreensão invertida da realidade social.

A vista disso, é o acordo tácito que se mencionou no primeiro capítulo. Trata-se, segundo Mills, de um acordo para interpretar erroneamente o mundo, no qual a violência racial, o colonialismo e a exploração são sistematicamente ocultados, minimizados ou racionalizados. E nesse sentido a ignorância não aparece como falha cognitiva contingente, mas como uma forma de conhecimento socialmente produzida e funcional à manutenção da ordem racial. Eis aí mais um Dispositivo de Racialidade estruturando a produção de verdade, atuando no controle da produção de saber e na inteligibilidade do mundo social.

Para ampliar esse debate, convém destacar ainda o artigo de Charles Mills (2017), intitulado *White Ignorance*, nele o autor observa que, enquanto o feminismo tem debatido essas questões, o mesmo não ocorreu no campo racial. Após a abolição, consolidou-se uma ideia ilusória de "igualdade", desconsiderando que persistiam formas de distorção do conhecimento e das percepções de mundo, impregnadas por uma ideologia racista.

Esse conhecimento distorcido é especialmente evidente nos contextos pós-coloniais, como no Brasil, onde as epistemologias locais foram sistematicamente ignoradas ou desvalorizadas. As cartas de navegação europeias, que retratavam o "novo mundo" como selvagem, são um exemplo de como essa ignorância é produto de uma normatividade branca imposta aos demais.

Para Mills (2017), essa ignorância não é apenas um acidente, mas uma estrutura deliberada, reforçada por elementos como classes sociais, machismo e racismo. No colonialismo, por exemplo, ocorre o que ele chama de "epistemologia invertida", em que conceitos como percepção, memória e testemunho são moldados por uma narrativa dominante. Nesse modelo de conhecimento colonial, o poder centralizado nas mãos dos colonizadores determina uma epistemologia específica que marginaliza e invalida outros modos de saber, criando uma hierarquia epistêmica que perpetua a dominação e silencia vozes subalternas.

Sueli Carneiro, ao mobilizar a noção de epistemologia invertida, tem a intenção de mostrar que o racismo não pode ser compreendido como simples produto da ignorância ou da ausência de informação, mas como uma forma ativa e estruturada de falseamento do outro. Trata-se de uma inversão deliberada dos critérios de validade epistêmica, na qual os sujeitos racializados são sistematicamente desqualificados como fontes legítimas de conhecimento.

O contrato racial, informado por essa epistemologia perversa, não apenas organiza a dominação política e social, mas sustenta um regime de autoridade epistêmica que depende da produção e da articulação de mitos, estereótipos e representações falsas acerca das capacidades morais, políticas e cognitivas dos não brancos. O feito último desse processo é o Epistemicídio, isto é, a eliminação simbólica e material de saberes, experiências e formas de racionalidade que desafiam a hegemonia branca, garantindo a reprodução do racismo como ordem normativa do conhecimento (Carneiro, 2023, p. 93-94).

As consequências do colonialismo e do racialismo se manifestam na subordinação operada pela epistemologia ocidental, que se construiu como universal ao custo da exclusão sistemática de outras formas de conhecimento. Como dito anteriormente por Carneiro (2023), esse processo não se limita à dominação material, mas opera sobretudo no plano epistêmico, produzindo um verdadeiro epistemicídio que desqualifica saberes não brancos, não europeus.

A racionalidade ocidental, ao se manifestar como neutra e objetiva, oculta seu enraizamento histórico no projeto colonial racial, convertendo a hierarquia racial em hierarquia do saber. Em consequência, esse racialismo não apenas legitima a subordinação dos corpos, mas também do saber, da verdade na medida em que, determina quem pode conhecer. Nesse sentido, a proposta de Carneiro ao problematizar a episteme mostrando o outro lado, ou seja, o Epistemicídio, implica uma crítica à colonialidade do saber, exigindo ruptura com os pressupostos epistêmicos que sustentam a centralidade do cânone ocidental e abrindo espaço para uma reconfiguração na produção do conhecimento, sobretudo no Brasil.

3.1 Epistemicídio no Brasil

No contexto brasileiro, Sueli Carneiro pensa a questão do Epistemicídio destacando o campo da educação, sua investigação discute o atravessamento das heranças modernas/coloniais que estruturam quem pode produzir saber e quais epistemes são reconhecidas como válidas (Carneiro, 2023, p. 95-119). Dessa forma, Carneiro sustenta sua investigação examinando elementos históricos e institucionais, como a influência da igreja católica e a atuação de pensadores nacionais, a exemplo de Silvio Romero e Nina Rodrigues,

também discutidos no Capítulo I, mostrando como o cânone intelectual brasileiro participou ativamente da hierarquização racial do saber.

No que concerne à atuação da Igreja Católica no contexto do Epistemicídio durante a história da escravidão no Brasil, delegou-se aos jesuítas[23] a tarefa de educar a população negra, partindo do pressuposto de que os negros seriam ontologicamente e culturalmente distintos dos portugueses. Tal distinção era justificada pela ideia de que estariam "acostumados" à condição de escravizados, uma vez que essa prática existiria em suas terras de origem. Nesse cenário, embora jesuítas tenham, em alguns momentos, promovido a instrução e até a defesa dos negros contra excessos de violência, sua atuação permaneceu limitada, pois jamais colocou em questão as leis escravagistas nem a própria escravidão enquanto instituição (Carneiro, 2023, p. 97).

Por conseguinte, a educação oferecida atuava mais como um mecanismo de adaptação e domesticação do que como um instrumento de emancipação, contribuindo para a manutenção da ordem colonial e para a subordinação epistêmica dos sujeitos. Como lembra Sueli Carneiro:

> A justificação da escravidão negra reporta-se às suas próprias instituições validadas no entendimento de que a escravidão era uma instituição social africana baseada na suposta natureza do escravo do africano. O argumento permite a decretação da impotência dos jesuítas frente à extensão do fenômeno da escravidão africana. Para o questionamento da escravidão o próprio africano não oferecia amparo, que a escravidão seria algo inscrito em sua natureza e em suas instituições (Carneiro, 2023, p. 97).

Nesse ponto, cabe uma problematização adicional: em que medida a escravidão moderna/colonial, tal como instituída no contexto da colonização europeia, distingue-se de outras formas históricas de escravização? Ainda que práticas de escravidão tenham existido em diferentes sociedades africanas, frequentemente vinculadas a contextos de guerra, dívida ou organização econômica, não se observa nelas, ao menos de forma estrutural, a fixação de uma identidade ontológica do sujeito escravizado. Diferentemente disso, o sistema escravagista moderno/colonial, ao ser articulado com a emergência da ideia de raça, opera uma mudança importante: a condição de escravizado deixa de ser circunstancial e passa a ser naturalizada como atributo inerente ao próprio ser.

[23] Messias (2026), à luz de Faria (2012), alerta sobre os Jesuítas no início da colonização do Brasil: Ainda que se possa defender a atuação jesuítica nos séculos de nossa colonização, enfatizando-se o fato de eles terem procurado proteger os indígenas da estupidez do colonizador e de defenderem sua humanidade "eles têm alma como nós", não se pode negar que o trabalho jesuítico veio atrelado ao trabalho do colonizador da política econômica de Portugal (Messias, 2026, p. 200).

A propósito, lembro de uma reflexão de Muniz Sodré sobre o que significa o racismo[24] no Brasil. Partindo do princípio de que o Brasil importou categorias de pensamento da Europa Ocidental, aproprio-me de sua análise para situar historicamente essa noção:

> [...] Para começar, é preciso reiterar o que se quer dizer com racismo. Reitere-se, assim, a evidência histórica de que nem sempre existiu o racismo. Até o século XVI havia comunidades ou povos caracterizados por costumes e aparências distintas, mas não "gente de cor" enquanto de designação universalista inerente aos posteriores sistemas classificatórios, elaborados pelos teóricos europeus que moldaram os contornos da biopolítica colonialista. [...] Por meio da disciplina "história natural", os sábios da época (Georges Buffon, Charles Lineu, Enest Renan, Hyppolite Taine e Arthur de Gobineau) construíram esquemas que sustentam o racismo vulgar e naturalizam as hierarquias existenciais (Sodré, 2023, p. 234, aspas do autor).

É nesse sentido que a leitura de Carneiro, tal como interpretada na introdução desta dissertação, permite compreender a redução dos sujeitos negros à condição de ente, isto é, à dimensão ôntica, esvaziando sua possibilidade de conhecimento como sujeitos de saber e de existência plena. Tal movimento, ao produzir uma equivalência entre o negro e a subalternidade, parece operar segundo uma certa racionalidade na qual a escravidão deixa de ser um fenômeno histórico (ocorrido por vários motivos, econômico, políticos, sociais etc.), para se apresentar como expressão de uma suposta verdade sobre o ser negro.

Retomando a questão da educação, conforme problematizada por Sueli Carneiro, observa-se que coube aos jesuítas a responsabilidade pela formação da população negra, ainda que esta estivesse inscrita em uma contradição: como justificar a educação de crianças negras se, ao mesmo tempo, sustentava-se a ideia de que negros não possuíam alma? (Carneiro, 2023, p. 98).

Portanto, considerando os vínculos indissolúveis entre a Companhia de Jesus e o papado, especialmente no que diz respeito ao voto de obediência, a questão da educação de crianças negras não se colocava como um problema a ser debatido, mas como algo previamente delimitado por essa estrutura de poder. Nesse contexto, a negação da alma, que no processo de laicização do Estado moderno/colonial será posteriormente deslocada para a negação da razão, constituiu um dos primeiros fundamentos para sustentar a ideia da não educabilidade dos negros. Consequentemente, a partir da consolidação desses discursos fundadores sobre a

[24]A fonte doutrinária dessa formação ideológica é a monopolização do "espírito" portanto, a teologia cristã -, que buscava cavar uma distância entre os europeus como focos de espiritualização e os judeus/mouros como "raça infectada". O antissemitismo cristão – que pretexta a diferença religiosa, mas visa realmente a raça – é a matriz do racismo (Sodré, 2023, p. 235, aspas do autor).

educabilidade dos afrodescendentes que se articula o Epistemicídio ao Dispositivo de Racialidade, conforme análise de Carneiro (2023, p. 98).

Nessa perspectiva, de estreitos vínculos institucionais entre Companhia de Jesus, o papado e do voto de obediência, busco exemplificar, a partir de minhas pesquisas (Thaines, 2025), como se constituíam os discursos racistas no período colonial. Para isso, proponho uma análise que evidencia as justificativas éticas, religiosas e filosóficas mobilizadas naquele contexto. Tais justificativas eram utilizadas inclusive por missionários jesuítas da Companhia de Jesus que, embora denunciassem certos abusos cometidos contra a população indígena e negra, não romperam a lógica estrutural da escravidão. Nesse sentido, destaca-se o caso do Padre Antônio Vieira.

Vieira adota, por outro lado, o argumento dualista (platônico – corpo e alma) como uma justificativa metafísica para a condição dos escravizados, sustentando a ideia de que, embora o corpo sofresse no cativeiro, a alma poderia alcançar a salvação e a verdadeira liberdade no plano espiritual. Esse raciocínio reforçava a concepção cristã de que os sofrimentos terrenos eram transitórios e poderiam ser compensados na eternidade, servindo, assim, como um mecanismo de consolação e resignação. Dessa maneira, Padre Vieira conciliava a prática da escravidão com a doutrina cristã, legitimando-a sob a promessa de uma recompensa celestial, ao mesmo tempo em que preservava a estrutura social e econômica baseada no trabalho forçado (Thaines, 2025, p. 25-26).

Nesse contexto, ele enfatiza que a condição de escravidão, compra e venda se aplica exclusivamente ao corpo do escravo, deixando a alma fora dessa esfera de controle, além disso, em seu texto[25], estabelece uma outra justificativa por meio de uma analogia entre a imigração dos filhos de Israel de Jerusalém para Babilônia, e o deslocamento forçado de africanos da Etiópia para o Brasil, onde permanecem em cativeiro (Thaines, 2025, p. 25-26).

[25] Engana-se quem pensa que a escravidão recai sobre todo o homem: a melhor parte dele é excluída. Quem cuida que o que se chama escravo, é o homem todo, erra e não sabe o que diz: a melhor parte do homem, que é a alma, é isenta de todo o domínio alheio, e não pode ser cativa. O corpo, e somente o corpo, sim: *Corpus itaque est, quod* domino fortuna *tradidit*. *Hoc emit, hoc vendit*: interior *illa pars mancipio dari non potest*. É, portanto, o corpo que a fortuna deu ao senhor. Ele compra isso, ele vende isso: essa parte interior não pode ser dada a um escravo. Só o corpo do escravo (diz o grande filósofo) é o que deu a fortuna ao senhor: este comprou, e este o que pode vender. E nota sapientissimamente que o domínio que tem sobre o corpo, não lho deu a natureza senão a fortuna: Quod domino fortuna *tradidit.* É, portanto, o corpo que a fortuna deu ao senhor; porque a natureza como mãe, desde o rei ao escravo, a todos fez iguais, a todos livres. Falando São Paulo dos escravos e com escravos, diz que obedeçam aos senhores carnais: *Obedite dominis canalibus*. Obedeça aos senhores carnais. E que senhores carnais são estes? Todos os intérpretes declaram que são os senhores temporais como os vossos, aos quais servis por todo o tempo da vida: e chama-lhe o apóstolo senhores carnais: porque o escravo, como qualquer outro homem, é composto de carne e espírito, e o domínio do senhor sobre o escravo só tem jurisdição sobre a carne, que é o corpo, e não se estende ao espírito, que é a alma (Vieira, 2011, p. 537-539 *apud* Thaines, 2025, p. 26).

A análise dos discursos jesuítas exemplificada na obra de Vieira, mostra que, mesmo quando se apresentavam críticos de determinados abusos, tais agentes não rompiam com as estruturas que sustentavam a escravidão. Ao contrário, suas formulações contribuíam para reorganizar e legitimar essa ordem, seja por meio da distinção entre corpo e alma, seja pela reelaboração teológica do sofrimento e submissão.

É nesse ponto que a crítica de Sueli Carneiro se torna importante, ao demonstrar que o chamado humanismo presente nesse contexto não se constituía como um valor universal, mas como um projeto excludente. Trata-se de uma forma de humanismo que se afirma, precisamente ao negar a humanidade de determinados sujeitos, convertendo essa exclusão em fundamento de sua própria coerência interna (Carneiro, 2023, p. 98-99).

Assim, os discursos fundantes permeados por justificativas éticas do período colonial, não apenas refletiam a ordem escravagista, mas desempenhavam um papel ativo em legitimação, ao produzir as condições simbólicas que tornavam essa violência pensável e aceitável.

Mesmo com a transição do Brasil Colônia para o Brasil República, a sujeição da população negra não se dissolve, mas se reconfigura por meio de novos regimes discursivos. Se no período colonial, a legitimação da desigualdade se apoiava sobretudo em fundamentos teológicos, no contexto republicano esses discursos assumem outras formas, frequentemente associadas a pretensões científicas, jurídicas e civilizatória, ou seja, a lógica subjacente de desqualificação da pessoa negra e a deslegitimação de seus saberes continuam.

Nesse contexto, conforme analisa Carneiro, raça e cultura operam como categorias estruturais na organização das relações sociais, sendo mobilizadas para sustentar hierarquias que não se impõe apenas pela coerção, mas também por processo de legitimação. Como ela mesmo diz:

> Nessa concepção, raça e cultura são categorias estruturais que determinam hierarquias que só pedem ser plenamente legitimadas se puderem, por meio da repetição sistemática e internalização de certos paradigmas (dos quais as teorias racistas são decorrentes), instituir e neutralizar em uns uma consciência de superioridade, e em outros uma consciência de inferioridade (Carneiro, 2023, p. 99).

Essas hierarquias dependem da repetição sistemática de discurso, religiosos, científicos e culturais que, ao longo do tempo, são internalizados pelos sujeitos. Esse produz de um lado, a constituição de uma consciência de superioridade e, de outro, a incorporação de uma consciência de inferioridade, garantindo a reprodução dessas desigualdades de maneira mais

duradoura. Na esfera cultural Carneiro traz a formulação de Nina Rodrigues em *Os africanos no Brasil*, evidenciando seus pressupostos raciais:

> De fato, não é a realidade da inferioridade social dos negros que está em discussão. Ninguém se lembrou ainda de contestá-la. E tanto importaria contestar a própria evidência. Contendem, porém, os que a reputam inerente à constituição orgânica do negro modelada pelo habitat físico e cultural diferente. Tratar-se-ia mesmo de uma incapacidade orgânica ou morfológica. Para alguns autores, e Keane esposa esta explicação, seria a ossificação precoce das estruturas cranianas que, obstando o desenvolvimento do cérebro, se tornaria responsável por aquela consequência. E a permanência irreparável deste vício aí está a atestar na incapacidade revelada pelos negros, em todo o decurso do período histórico, não só para assimilar a civilização dos diversos povos com que estiveram em contato, como ainda para criar cultura própria (Rodrigues, p. 262 *apud* Carneiro, 2023, p. 100).

O aspecto mais inquietante no pensamento de Nina Rodrigues e que me leva a insistir em uma problematização, reside na forma como a inferioridade social dos negros é tomada como uma "evidência" incontestável, isto é, como um dado previamente estabelecido e não uma hipótese a ser investigada. Nesse sentido, sua interpretação parte de uma concepção já cristalizada da estrutura social brasileira, que já havia se formado, não abrindo espaço para questionamentos outros, como: em que consiste essa suposta inferioridade, em relação a quem ela se estabelece e quais seriam, de fato, suas condições de possibilidade?

Penso ainda que ao tentar fundamentar sua explicação, o autor recorre a argumentos associados ao habitat (como comentado em Rousseau, no capítulo I), somando elementos culturais e, sobretudo com o aparato do chamado racismo científico. Tal articulação sustenta a tese de que as capacidades intelectuais e culturais seriam definidas biologicamente.

Nesse sentido, continuando meu raciocínio, a partir dessa pretensa base científica, constrói-se a ideia de que os negros seriam incapazes de assimilar a "civilização". No entanto, essa noção de civilização permanece implícita e não problematizada, sendo apresentada como universal, quando, na realidade, corresponde a um modelo específico, historicamente situado e imposto de forma violenta.

Desse modo, não se trata apenas da tentativa de instituir uma hierarquia racial, mas de um movimento mais profundo de negação da própria humanidade intelectual e cultural dos sujeitos negros. Em um único gesto teórico, Nina Rodrigues naturaliza desigualdades sociais, convertendo processos históricos, como a escravidão e a exclusão, em supostas determinações biológicas, produz enunciados que se pretendem verdadeiros, o que pode ser compreendido, na

perspectiva de Foucault[26], como parte de um regime de verdade, e, por fim, opera aquilo que Sueli Carneiro mostra como Epistemicídio, ao deslegitimar e silenciar formas outras de produção de conhecimento.

Por conseguinte, a afirmação de Nina Rodrigues de que os negros não teriam sido capazes de criar cultura própria ou de assimilar a civilização não se sustenta quando confrontada com a análise de Lélia Gonzalez, sobre a formação histórica e cultural brasileira, em sua obra *Por um feminismo afro-latino-americano Ensaios, intervenções e diálogos*. Segundo ela, a presença africana não apenas participou, mas foi constitutiva das formas culturais, sociais e econômicas do Brasil (Gonzalez, 2020).

Ao contrário da suposta ausência de produção cultural, o que se observa é um processo sistemático de acobertamento dessas contribuições, seja no campo da educação, seja na produção de conhecimento. Gonzalez chama atenção para o fato de que a memória africana é deliberadamente excluída dos currículos escolares e dos discursos oficiais, o que produz uma percepção distorcida segundo a qual tais culturas não existiriam ou seriam irrelevantes.

> O sistema educacional é usado como aparelhamento de controle nessa estrutura de discriminação cultural. Em todos os níveis do ensino brasileiro — elementar, secundário, universitário — o elenco das matérias ensinadas […] constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos. Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo foram ou são ensinados nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra (Gonzalez, 2020, p. 32).

Além disso, a ideia de incapacidade de civilização desconsidera o papel ativo das populações negras na criação de formas de resistência, organização social e produção cultural ao longo da história. Gonzalez destaca por exemplo, a importância dos quilombos, das rebeliões e das práticas cotidianas de subversão como expressões concretas de agência histórica e criatividade social:

> Assim como a história do povo brasileiro foi outra, o mesmo acontece com o povo negro especialmente. Ele sempre buscou formas de resistência contra a situação subumana em que foi lançado. De acordo com as informações que obtivemos da

[26] A noção de "regime de verdade" é desenvolvida por Michael Foucault sobretudo na entrevista *Verdade e Poder*, presente na obra *Microfísica do Poder*. Nela, o autor afirma que cada sociedade possui seu próprio regime de verdade, isto é, os tipos de discurso que são aceitos e legitimados como verdadeiros, bem como os mecanismos e instâncias responsáveis por sua produção e validação (Foucault, 2014, p. 35-55).

> historiadora negra Maria Beatriz Nascimento, e já em 1559 se tem notícia da formação dos primeiros quilombos, essas formas alternativas de sociedade, na região das plantações de cana do Nordeste. E os quilombos existiram em todo o país como a contrapartida, o modo de resistência organizada do povo negro contra a superexploração de que era objeto (Gonzalez, 2020, p. 44).

Essas experiências demonstram não apenas capacidade de adaptação, mas também de reinvenção e produção de novas formas de vida, mesmo sob condições extremas de opressão. Nesse sentido, o problema não reside em uma suposta limitação dos sujeitos negros, mas nas estruturas de dominação que restringiam sua participação plena nos espaços institucionais e, ao mesmo tempo, deslegitimaram suas formas próprias de organização e conhecimento.

Portanto, ao atribuir à população negra uma incapacidade intrínseca, Nina Rodrigues reproduz um discurso ideológico que, como mostra Gonzalez, tem função de justificar e naturalizar a desigualdade racial.

Carneiro (2023, p. 100-101) apresenta um excerto suplementar de Nina Rodrigues, agora mostrando como ele passa a interpretar a sociedade brasileira no contexto posterior à Abolição da escravidão no Brasil. Nesse cenário, a presença maciça dos negros deixa de ser pensada apenas em termos econômicos e passa a ser concebida como problema para o projeto de nação, especialmente no que diz respeito às chamadas possibilidades civilizatórias do país. Observa-se o trecho de Nina Rodrigues, tal como apresentado por Sueli Carneiro:

> O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor [...] Capacidade cultural dos negros brasileiros; meios de promovê-la ou compensá-la; valor sociológico e social do mestiço ário-africano; necessidade do seu concurso para o aclimatamento dos brancos na zona intertropical; conveniência de diluí-los ou compensá-los por um excedente de população branca, que assume a direção do país; tal é na expressão de sua rigorosa feição prática o aspecto porque, no Brasil, se apresenta o problema do negro (Rodrigues, p. 262 *apud* Carneiro, 2023, p. 100-101).

O excerto mostra, de forma particularmente explícita, como Nina Rodrigues formula a chamada “questão do negro” como problema central para o projeto nacional, deslocando-o do campo histórico-social para uma suposta ordem natural científica, onde a população deixa de ser compreendida como sujeito histórico e passa a ser tratada como variável a ser administrada, corrigida ou diluída em nome de um ideal de civilização eurocêntrico.

Sueli Carneiro demonstra outro trecho, destacando que, mesmo diante da evidência histórica da civilização egípcia e de sua inegável contribuição ao patrimônio cultural da humanidade, há uma persistência do viés racial no pensamento de Nina Rodrigues. Tal evidência não é suficiente para tensionar ou revisar suas premissas teóricas. Pelo contrário, o autor mobiliza estratégias interpretativas que buscam dissociar o Egito do restante do continente africano, de modo a preservar a ideia de uma suposta inferioridade cultural negra (Carneiro, 2023, p. 101). Nesse sentido, chama atenção o trecho de Nina Rodrigues evidenciado por Sueli Carneiro:

> De fato, a primeira discriminação a fazer entre africanos vindos para o Brasil é a distinção entre verdadeiros negros e os povos camitas que, mais ou menos pretos, são, todavia, um simples ramo da raça branca e cuja alta capacidade de civilização se atestava excelentemente na antiga cultura do Egito, da Abissínia etc. (Rodrigues, p. 269 *apud* Carneiro, 2023, p. 100-101).

Ao analisar o pensamento de Nina Rodrigues, Carneiro chama a atenção para o fato de que o autor sustentava que os chamados "verdadeiros negros" seriam incapazes de alcançar a civilização. Nessa perspectiva, eventuais manifestações civilizatórias no continente africano não eram atribuídas aos próprios povos negros, mas a uma suposta influência de grupos brancos (Carneiro, 2023, p. 101).

Concordo com a perspectiva de Carneiro, porque a classificação proposta por Nina Rodrigues mostra claro um esforço típico do pensamento racial do século XIX, ou seja, preservar a hierarquia racial mesmo diante de evidências históricas que a contradizem. Ao reconhecer a grandeza civilizatória do Egito antigo, ele não revisa o pressuposto racista da inferioridade negra. Ao contrário, ele cria uma distinção artificial, deslocando essa civilização para um suposto "ramo da raça branca".

O artigo *O embranquecimento histórico do Egito antigo* de Pedro Alvarenga e Thayná Trindade, publicado em 2016 no portal Geledés[27], corrobora com essa perspectiva analisando como esse movimento está diretamente ligado a um processo mais amplo de "embranquecimento histórico", em que realizações africanas são apropriadas e reinterpretadas

[27] O Geledés – Instituto da Mulher Negra é uma organização da sociedade civil brasileira, fundada em 1988, que atua na defesa dos direitos das mulheres negras e no enfrentamento ao racismo e ao sexismo. Desenvolve ações GELEDÈS – Instituto da Mulher Negra atuante nas áreas de educação, comunicação, justiça e políticas públicas, articulando produção de conhecimento e incidência social. Entre suas fundadoras está Sueli Carneiro, filósofa e importante referência do pensamento feminista negro no Brasil. Para mais informações, ver: GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra. Disponível em: https://www.geledes.org.br. Acesso em: 3 maio 2026.

de modo a manter a centralidade europeia no discurso da civilização. Portanto, não se trata de um erro pontual, mas de uma estratégia epistemológica que impede que a evidência histórica da africanidade do Egito desestabilize o paradigma racial vigente (Alvarenga e Trindade, 2016).

Além disso, essa operação classificatória ignora deliberadamente um conjunto de evidências históricas, antropológicas e linguísticas que apontam para a condição negra da população egípcia antiga. Conforme discutido por Alvarenga e Trindade (2016), autores como Cheikh Anta Diop[28] mobilizam fontes clássicas, análises físicas e estudos culturais para sustentar que o Egito se insere no contexto das civilizações africanas negras. A recusa em considerar tais evidências não é neutra: ela revela um mecanismo de apagamento sistemático, no qual saberes e interpretações que desafiam a lógica eurocêntrica são marginalizados ou deslegitimados, ou seja, é o que Carneiro está mostrando: a forma a qual Nina Rodrigues desqualifica saberes e sujeitos. A posição de Nina Rodrigues pode ser compreendida como parte de um processo mais amplo de produção de ignorância, aquilo que ela interpreta como uma dimensão do Epistemicídio (Carneiro, 2023, p. 89).

Ademais, a distinção entre "negros" e "camitas", mencionada por Rodrigues, mostra o quanto a noção de raça opera como uma construção flexível a serviço da dominação. Quando conveniente, populações africanas são simbolicamente "retiradas" da condição de negro para preservar a associação entre os brancos e a civilização. Esse mecanismo reforça não apenas hierarquias raciais, mas também uma história distorcida, amplamente difundida por discursos acadêmicos e midiáticos. Como aponta Alvarenga e Trindade (2016), o embranquecimento do Egito não ocorre apenas no plano teórico, mas também imagético e cultural, consolidando uma percepção equivocada que dissocia o continente africano de suas próprias realizações históricas. O que Nina Rodrigues pretendeu foi interferir na produção do conhecimento histórico, tornando-o limitado e racista.

Segundo Carneiro, a partir desses discursos, o dispositivo de Racialidade opera uma divisão maniqueísta entre as raças associando-lhes valores morais distintos e hierarquizados. Essa concepção busca enquadrar toda a experiência negra, tanto africana quanto diaspórica, sob esse esquema, ao mesmo tempo em que relativiza suas realizações históricas, reafirmando a noção de uma incapacidade estrutural para a civilização, a condição de menoridade e a consequente necessidade de tutela (Carneiro, 2023, p. 101).

---

[28] Para aprofundamento sobre o tema da civilização egípcia e sua inserção no contexto africano, ver: DIOP, Cheikh Anta. Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de 1'Afrique Noire d'aujourd'hui. Paris: Présence Africaine, 1954. Ver também: MOKHTAR, Gamal (org). História geral da África, II: África antiga. 2. Ed. Ver. Brasília: UNESCO, 2010.

No que se refere à ideia de tutela, Sueli Carneiro analisa um excerto de Nina Rodrigues que mostra a desqualificação sistemática de sujeitos e saberes negros. Eis o que escreve o autor, conforme citado por Carneiro:

> Destes escrevia no Times "Para dirigi-los e viver entre eles, é necessário a gente resolver-se decididamente a considerá-lo como crianças que requerem certos métodos diferentes de direção por parte dos cidadãos ingleses ou americanos: devem, porém, ser denominados com o mesmo espírito, com a mesma falta de capricho, com o mesmo respeito essencial que se deve aos nossos semelhantes [...] "No dizer de todos viajantes", escreve Letourneau, "é bem a meninos europeus que se deve comparar a maior parte das raças negras das Américas*: elas tem da infância a leviandade, o capricho, a imprevidência, a volubilidade, a inteligência ao mesmo tempo viva limitada* (Rodrigues, p. 269 *apud* Carneiro, 2023, p. 102, itálico da autora).

A partir dessa formulação, Carneiro demostra que a construção discursiva do negro como sujeito infantilizado e incapaz atua simultaneamente em dois níveis: de um lado, promove a exaltação do sujeito branco como medida universal de racionalidade e civilização; de outro, produz a desqualificação sistemática do Outro, reduzindo a uma condição de inferioridade e dependência. Consolida-se, portanto, um repertório estereotipado, que associa a população negra à ludicidade, à imprevidência e a suposta leveza, funcionando como mecanismo de naturalização de sua subalternização e de legitimação de sua posição como objeto de tutela e controle (Carneiro, 2023, p. 102). Para Carneiro, o pensamento de Rodrigues vai ao encontro tanto de Kant quanto Hegel, porém, no método de Rodrigues há uma especificidade:

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

Ari Lima, em *A Legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro*, citado por Sueli Carneiro, corrobora que o pensamento de Nina Rodrigues está ancorado em um paradigma evolucionista racial, porque ele não apenas nega a autonomia dos sujeitos, como também legitima práticas de vigilância e controle sobre seus modos de vida. E "é este substrato evolucionista e racista que informa a Antropologia sobre o negro no Brasil" (Lima, p. 281 *apud* Carneiro, 2023, p. 103).

Em síntese, os trechos de Nina Rodrigues selecionados por Sueli Carneiro aparecem como evidências de um padrão discursivo que opera na produção e legitimação de hierarquias raciais no campo do conhecimento. Ao expor tais formulações, Carneiro evidencia como se constrói, no interior do pensamento social, um processo sistemático de desqualificação dos saberes produzidos por sujeitos negros, seja pela negação de sua capacidade intelectual, seja pelo apagamento de suas contribuições históricas culturais.

Importante destacar outra voz que Sueli Carneiro traz à discussão, a de Júlio Mesquita Filho, figurando como um entre os muitos exemplos de adesão da *intelligentsia*[29] nativa ao racialismo europeu. Ao tratar da organização política da população negra, o autor sustenta que:

> As portas das Senzalas abertas em 1888 haviam permitido que se transformassem em cidadãos como os demais dezenas e dezenas de milhares de homens vindos da África e que infiltrando-se no organismo frágil da coletividade paulista, iriam não somente retardar, mas praticamente entravar o nosso desenvolvimento cultural (Mesquita Filho *apud* Carneiro, 2023, p. 103).

Nesse trecho apresentado por Sueli Carneiro, pode-se destacar três aspectos merecedores de problematização: “portas das senzalas abertas em 1888”; “homens vindo da África”; e o uso do termo “infiltrando-se”. Em primeiro lugar, a própria existência da senzala demanda crítica, pois, ela nunca deveria ter existido. Em segundo lugar, a expressão “homens vindos da África” reduz a complexidade do tráfico transatlântico, apagando a diversidade de sujeitos escravizados, pois, incluíam também mulheres e crianças, estas últimas, inclusive, com deslocamento forçado dentro do próprio território brasileiro, como cita Sodré (2023, p. 173):

> A escravização ilegal de negros livres, principalmente de crianças que eram roubadas e vendidas, as forçadas migrações internas de *crioulos* podiam ser moralmente discutíveis em círculos “humanitários”, porém se revelavam senhorialmente aceitáveis. A permanência da “senhoridade” estende-se até os dias de hoje, ainda que tenham historicamente desaparecido as suas circunstâncias originais (Sodré, 2023, p. 173, aspas e itálico do autor).

Por fim, o termo “infiltrando-se” permite ainda a abertura de um outro horizonte interpretativo, não explicitamente explorado por Sueli Carneiro, pois, seu foco está, nesse momento, no Epistemicídio. Trata-se de uma escolha lexical que desloca a responsabilidade

[29] “*Intelligentsia* nativa” é a referência à elite intelectual local brasileira que, segundo a análise de Sueli Carneiro, aderiu ou reproduziu teorias raciais europeias (Carneiro, 2023, p. 49 e p. 103).

histórica, sugerindo uma presença indevida da população negra, quando, na realidade, foram as próprias estruturas coloniais e escravagistas, caracterizadas pelas elites brasileiras, que promoveram o tráfico, a exploração e manutenção desses sujeitos em regime de cativeiro por séculos. Através de um processo violento, sistemático e economicamente orientado, sustentado por interesses que, inclusive, retardaram deliberadamente a abolição. Messias (2026, p. 206), através de Terra (2012, p. 135-136), mostra uma parte dessa história:

> Segundo Terra, "calcula-se que o Brasil tenha recebido entre quatro e seis milhões de africanos escravizados. O país foi o último país da América a acabar com a escravidão", isso após muita pressão da Inglaterra, primeiro ainda sobre Portugal, com o tratado Anglo-Português de 1815, que restringia o tráfego de negros, depois sobre o Brasil independente, que resistiu até quando pode. As elites brasileiras não cumpriam os acordos de proibição do tráfico com a Inglaterra, de quem o país seguia em estado de dependência econômica. Até que, em 1845, os ingleses aprovaram "o *Bill Aberdeen*, declarado ser lícito aprender navios negreiros, levando o Brasil a uma série de leis que, pouco a pouco, foi tornando aparentemente inviável a prática escravagista de pessoas negras: Lei Eusébio de Queiros, em 1850, tornando o tráfico de escravos ilegais; Lei dos Sexagenários, em 1885, libertando os escravos com mais de 60 anos; Lei do Ventre Livre, de 1871, considerando livres os bebes nascidos a partir de então; Lei Áurea, de 1888, declarando extinta a escravidão (Terra, 2012, p. 135-136 *apud* Messias, 2026, p. 206).

Messias (2026) complementa através de Gomes:

> Gomes chama a atenção para o fato de que as resistências de parte da elite branca ao fim da escravização se sustentavam marcadamente em um ideário que entendia ser escravizado uma instituição social fundamental, um tradicional elemento laboral/produtivo indispensável (Gomes, *apud* Messias, 2026, p. 206).

Em outro plano, a leitura de Sueli Carneiro acerca da noção de "infiltração" permite compreender o receio de determinados setores da sociedade brasileira diante da presença negra nos espaços de produção do conhecimento e de formação intelectual. Nesse contexto, a expressão remete à maneira como o acesso da população negra a esses espaços era percebido como uma ameaça à manutenção das hierarquias raciais. Carneiro chama a atenção para o temor de Mesquita Filho diante dessa presença, mesmo em um cenário no qual já se destacavam trajetórias intelectuais negras de grande relevância, como as de Luiz Gama, dos irmãos Rebouças, de Mário de Andrade e de Lima Barreto, entre outros. Essas trajetórias demonstravam que a população negra não apenas era capaz de acessar a educação e produzir conhecimento, mas também contribuía significativamente para a vida pública e cultural do país. Ainda assim, a competência intelectual e a participação social dessas pessoas não foram

suficientes para eliminar sua desqualificação, sustentada por discursos que atribuíam à população negra uma suposta insuficiência civilizatória (Carneiro, 2023, p. 104).

Portanto, a crítica que se faz é na contradição da elite brasileira, ao passar a problematizar como questão social aquilo que ela própria historicamente produziu. E dessa forma, a abertura das senzalas é reinterpretada não como reparação mínima de uma violência estrutural, mas como suposto problema, traduzido no léxico da "infiltração" da população negra na ordem social.

Por outro lado, as trajetórias de sujeitos como Luiz Gama, André Rebouças, Mário de Andrade e Lima Barreto, entre outros, evidenciam formas de resistência e produção intelectual. Essas trajetórias também nos levam a questionar: o que a população negra poderia ter produzido se tivesse encontrado abertas as portas da educação e da participação social, historicamente limitadas pela escravidão e pelo racismo? Tais experiências revelam que o problema não estava na capacidade intelectual da população negra, mas nas barreiras impostas à sua plena participação como sujeitos livres, educados e produtores de conhecimento.

3.2 O controle do acesso à educação no Brasil

A discussão sobre o controle do acesso à educação no Brasil exige compreendê-la não como falha pontual ou contingente, mas como parte constitutiva de um projeto histórico de organização social.

Desde o período colonial, a distribuição desigual das oportunidades educacionais esteve articulada à manutenção de privilégios e à reprodução de hierarquias raciais e de classe. A educação não se configura apenas como direito negado, mas como um campo estrategicamente regulado, cujo acesso foi historicamente limitado a determinados grupos sociais (Carneiro, 2023, p. 106).

Como argumenta Sueli Carneiro, o controle sobre quem pode ou não acessar a educação integra um conjunto mais amplo de mecanismos de poder voltados à preservação de desigualdades estruturais, desaguando na promessa de equidade e justiça social que permanece tensionada por essas mesmas bases excludentes: "Portanto, estamos diante de um elemento estratégico, a educação, fundamental dentro da arquitetura do dispositivo de racialidade" (Carneiro, 2023, p. 106).

Desse modo, a compreensão do Epistemicídio, enquanto componente do Dispositivo de Racialidade, torna-se mais clara quando analisada a partir de seus efeitos concretos. Conforme a perspectiva de Foucault, a operacionalidade de um dispositivo não se revela propriamente por

definição abstrata, mas pelos efeitos de poder que ele produz em determinados domínios sociais: “A ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que reproduzem. ‘Regime’ de verdade” (Foucault, 2025, p. 54).

Nessa direção, Sueli Carneiro compreende o Epistemicídio como meio das desigualdades raciais naturalizadas no campo educacional, as quais funcionam como manifestações visíveis desse mecanismo. Práticas como hierarquização de saberes, a centralidade de referências eurocêntricas e a restrição histórica de acesso à educação não são fenômenos isolados, mas expressões de um sistema mais amplo que regula quem pode produzir, validar e transmitir conhecimento, evidenciando o papel da educação como espaço privilegiado de reprodução dessas assimetrias (Carneiro, 2023, p. 106). Nesse sentido, Carneiro evoca Ricardo Enriques, em *Raça e gênero no sistema de ensino*, que diz:

> A naturalização da desigualdade deriva de origens históricas e institucionais, ligadas, entre outras, à escravidão e sua abolição tardia, passiva e paternalista e, também ao caráter corporativista de parte considerável do período republicano. A desigualdade tornada uma experiência natural, no entanto, não se apresenta aos olhos da sociedade brasileira como artifício. A naturalização da desigualdade, por sua vez, engendra no seio da sociedade brasileira resistências teóricas, ideológicas e políticas para identificar o combate à desigualdade como prioridade das políticas públicas [...] nega-se, assim, no cotidiano, a desigualdade e o racismo (Enriques *apud* Carneiro, 2023, p. 106).

Ou ainda, como Conceição Evaristo relembra no prefácio da obra *Sueli Carneiro: Escritos de uma vida* (2023) a forma como Sueli denuncia o epistemicídio:

> [...] conjunto de estratégias que determinam por abalar a capacidade cognitiva das pessoas negras, que conspiram sobre a nossa possibilidade de nos afirmarmos como sujeito do conhecimento, ou seja, todos os processos que reiteram que nós somos, por natureza, seres não muito humanos, e, portanto, não suficientemente dotados de racionalidade, capazes de produzir conhecimento e, sobretudo, ciência (Evaristo, 2023, p. 9, prefácio).

Nota-se que a reprodução dessas práticas reverbera na contemporaneidade reproduzindo tanto a desigualdade, quanto a negação do racismo no cotidiano brasileiro, tal a força de um discurso hegemônico enraizado na história e no pensamento dos sujeitos. Conforme argumenta Lélia Gonzalez em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, o racismo no contexto brasileiro não se manifesta necessariamente de forma explícita, mas por meio de mecanismos ideológicos,

como a teoria do branqueamento, que naturalizaram hierarquias raciais e as apresentam como universais.

Dessa forma, a educação ocupa um papel central no enfrentamento da negação do racismo no Brasil, pois é tanto um espaço de reprodução quanto de transformação das desigualdades. Como argumenta Sueli Carneiro, as políticas educacionais historicamente não foram neutras, elas operaram de modo a manter hierarquias sociais estruturadas pelo Dispositivo de Racialidade:

> Ora, a partir das desigualdades educacionais existentes no presente, passamos a considerá-las um pressuposto das transformações futuras, ou de alteração desse quadro. Contudo mesmo uma visão superficial das políticas educacionais, ou melhor, da forma pela qual as políticas de acesso e distribuição das oportunidades educacionais se deram, leva à dedução de que elas visavam intencionalmente assegurar padrões sociais hierárquicos ditados pelo dispositivo de Racialidade. Além disso ficou definido quem pagaria o ônus social que advisse, consoante com a ideia da inferioridade cultural dos povos africanos e seus descendentes, bem como o processo de primitivização a que foram submetidos – condenados assim ao subdesenvolvimento (Carneiro, 2023, p. 107).

Nesse processo, consolidou-se a ideia que determinados grupos, especialmente povos africanos e seus descendentes, ocupariam posições inferiores na sociedade, justificando sua exclusão ou inserção precária no sistema educacional. Assim, ao mesmo tempo em que se prometia a educação como caminho para o progresso, definia-se previamente quem poderia se beneficiar dela e quem arcaria com custos sociais da marginalização.

A educação ao decorrer da história do Brasil, no entanto, sempre foi campo de disputa ideológica, desde os tempos jesuíticos. Porém, se no passado essas desigualdades estavam inscritas nas estruturas institucionais de forma "camuflada", no presente elas tendem a ser reforçadas por projetos políticos que atuam de maneira explícita sobre o campo educacional. Como aponta Thiago Davis Stadler[30], em artigo publicado no site da ANPOF[31] *Educação e extrema direita: notas sobre um projeto permanente de destruição*, a ascensão da extrema direita tem transformado a educação em alvo de ataques sistemáticos, utilizando-se de discurso anti-intelectual que deslegitima a ciência, as humanidades e o próprio trabalho docente, ao mesmo tempo em que promove uma formação limitada e esvaziada de reflexões críticas (Stadler, 2025). Nesse contexto, a negação do racismo encontra terreno fértil, pois se sustenta

[30] Professor Associado A, do Colegiado de Filosofia da UNESPAR; Professor Permanente do PROF-FILO/UNESPAR.
[31] Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia: https://anpof.org.br.

justamente na recusa da teoria, da história e da análise estrutural, substituídas por irracionalismo que reduz a verdade à experiência individual.

Todavia, a importância da educação crítica torna-se ainda mais evidente, não apenas como meio de superação das desigualdades herdadas, como propõe Carneiro, mas como espaço de resistência frente a projetos contemporâneos que, ao enfraquecerem a capacidade de pensar contribuem para a naturalização do racismo. O que se precisa urgente é de uma educação decolonial, ou como diz Messias (2026), uma pedagogia desnorteada. E é nesse ponto que a reflexão de Carneiro se aprofunda, ao demostrar que tais processos não operam apenas no nível das políticas educacionais, mas atingem a própria estrutura do conhecimento. O que se nomeia nesse sentido, como Epistemicídio:

> O Epistemicídio se realiza através de múltiplas ações que se articulam e se retroalimentam, relacionando-se tanto com o acesso e/ou a permanência no sistema educacional, como com rebaixamento da capacidade cognitiva do alunado negro. A exclusão racial via o controle do acesso, do sucesso e da permanência no sistema de educação manifesta-se de forma que, a cada momento de democratização do acesso à educação, dispositivo de racialidade se rearticula e produz deslocamentos que atualizam a exclusão social (Carneiro, 2023, p. 109)

Logo, o conceito de Epistemicídio em contexto brasileiro, reformulado por Sueli Carneiro, como chave interpretativa fundamental, mostra que não se trata apenas de limitar o acesso à escola, mas de um processo que se repete e atinge a própria capacidade de pessoas racializadas de conhecer e produzir saberes.

Ao longo desta reflexão, torna-se cada vez mais evidente que o campo da educação nunca foi neutro, mas realmente atravessado por disputas ideológicas. Nesse sentido, a leitura de bell hooks, trazida por Sueli Carneiro, reforça a compreensão de que o trabalho intelectual integra o processo de libertação, ou seja, um movimento pelo qual sujeitos historicamente reduzidos à condição de objeto passam a se constituir como agentes de sua própria história, descolonizando suas mentes. Segundo ela, “o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes” (bell hooks, p. 465 *apud* Carneiro, 2023, p. 113-114).

Essa perspectiva dialoga com o pensamento de Paulo Freire, cuja ideias são inspirações para bell hooks, especialmente com a compreensão da educação como prática de liberdade, fundada na construção da consciência de si, da posição do sujeito no mundo e de suas possibilidades de transformação. Em Educação como prática de liberdade, Freire relaciona o

processo educativo ao desenvolvimento da consciência crítica e à possibilidade de participação ativa dos sujeitos na transformação de sua realidade. Em Pedagogia do oprimido, essa perspectiva é aprofundada a partir da crítica à educação bancária e da defesa de uma prática educativa dialógica, capaz de contribuir para que os sujeitos se reconheçam como agentes de sua própria história. A educação, portanto, não se reduz à transmissão de conteúdos, mas participa da formação de sujeitos capazes de compreender e intervir criticamente na realidade (Freire, 2019; 2005).

É justamente por isso, que a educação se configura como território disputado por diferentes projetos de hegemonia. Nesse cenário, a sua desvalorização contemporânea, esvaziada de seu sentido crítico e transformador, pode ser interpretada não como um fenômeno acidental, mas como parte de um processo mais amplo que tende a limitar o desenvolvimento da consciência crítica, mantendo estruturas de dominação ao dificultar que os sujeitos "abram os olhos" para as condições que os cercam.

O Dispositivo de Racialidade, desse modo, tal como analisado por Sueli Carneiro, age pela internalização de uma insegurança que compromete o engajamento intelectual e produz efeitos paralisantes não apenas no âmbito acadêmico (Carneiro, 2023, p. 114), mas também nas esferas política e social, a sua superação exige mais do que a simples inclusão formal nesses espaços.

Reescrever a própria história, nesse sentido, não é apenas um gesto simbólico, mas um ato político e epistêmico que confronta as bases do Epistemicídio, instaurando uma perspectiva decolonial capaz de tensionar e reconfigurar as dimensões políticas, econômicas, sociais e ontológicas que sustentaram e ainda sustentam as estruturas de dominação.

Nesse horizonte, pretendo explorar no capítulo III o pensamento de Lélia Gonzalez e de Sueli Carneiro, pois, ambas aparecem para mim, como uma força viva de uma episteme decolonial, porque não só questionam os silenciamentos e as violências históricas, mas também constroem caminhos a partir das suas experiências. Elas trazem outras formas de pensar, de existir, de produzir conhecimento que não passa pelo crivo exclusivo do eurocentrismo.

4 CAPÍTULO III – LÉLIA GONZALEZ, UM EXEMPLO DE RESISTÊNCIA

4.1 Um retrato

Tomando como referência a análise de Messias (2026, p. 95-97), podemos compreender, de forma sintética, a lógica hierárquica produzida pelo pensamento eurocêntrico e sedimentada ao longo da história, sendo que seus efeitos ainda reverberam nas dinâmicas sociais, políticas e epistêmicas contemporâneas. Trata-se de uma ordenação de humanidade fundada na colonialidade do poder, em que determinados corpos, saberes e modos de existência foram socialmente construídos e perpetuados de forma desigual ao longo da história, principalmente a do Brasil.

Nessa estrutura hierárquica, o homem branco ocupa o lugar de referência universal do humano, seguido pela mulher branca. Em posições marcadas pela subalternização aparecem povos originários e sujeitos dissidentes da normatividade sexual, seguidos pelo homem negro e, em um dos lugares de maior vulnerabilização histórica, a mulher negra (Messias, 2026, p. 95-97). É desse lugar de marginalização, construído pela intersecção entre racismo, sexismo e colonialidade, que emerge críticas relevantes ao projeto moderno/colonial.

É nessa perspectiva que se inscreve o pensamento de Lélia Gonzalez, pois ela, não só critica os mecanismos de opressão racial de gênero, mas também elabora categorias interpretativas próprias, capazes de mudar os limites do pensamento social e filosófico brasileiro latino-americano. E, por esse motivo, chama-me a atenção o fato de que sejam justamente as mulheres negras, colocadas na última posição dessa hierarquia eurocêntrica, aquelas que vêm elaborando formas autênticas de educação, política e filosofia, articuladas por uma resistência contundente tanto no pensamento quanto na ação. Ou seja, tomando pertencimento do processo de transformação e criando uma oposição à colonialidade, ao mesmo tempo em que dissemina um pensamento decolonial.

A apresentação de Lélia Gonzalez neste capítulo não constitui, portanto, uma mudança de objeto em relação às discussões desenvolvidas anteriormente, mas um desdobramento delas. Se, nos capítulos anteriores, Sueli Carneiro permitiu compreender o Dispositivo de Racialidade como uma estrutura de poder que produz hierarquias de humanidade, conhecimento e reconhecimento, a aproximação com Gonzalez possibilita observar como essas formas de dominação são vivenciadas, reproduzidas e também tensionadas pelos sujeitos racializados.

Nesse sentido, as ideias de Gonzalez interessam a esta pesquisa não apenas por denunciar o racismo e o sexismo, mas por mostrar formas de produção de conhecimento que emergem justamente dos lugares historicamente constituídos como subalternos. Seu

pensamento permite, assim, deslocar a análise daquilo que o dispositivo produz para as formas pelas quais esses sujeitos elaboram respostas intelectuais, culturais e políticas a essa produção de inferiorização.

Somando a Sueli Carneiro e outras pensadoras negras brasileiras, como Djamila Ribeiro, Conceição Evaristo, Gislene Aparecida dos Santos, Bárbara Carine, Gonzalez consolida um campo crítico que nasce da experiência histórica da mulher negra e transforma essa experiência em potência epistemológica. Dentro de suas contribuições conceituais, destacam-se categorias fundamentais como amefricanidade (será tratado mais adiante), feminismo afro-americano e o pretuguês, conceitos que permitem reinterpretar as dinâmicas de identidade, cultura, linguagem e resistência na formação social brasileira.

Ao analisar parte da trajetória intelectual de Gonzalez, através da obra de Carneiro (2024), *Lélia Gonzalez: um retrato*, torna-se difícil não reconhecer que muitas das investigações posteriormente aprofundadas por Sueli Carneiro já se encontravam, ainda que em outra linguagem conceitual, presentes em sua obra. Mais do que uma intelectual do movimento negro e feminista, Lélia pode ser compreendida como uma pensadora que antecipou importantes elementos de uma crítica interseccional e decolonial da sociedade brasileira, especialmente ao pensar a raça, gênero e classe de forma indissociável (Carneiro, 2024).

Para melhor entender o pensamento de Gonzalez, na obra em questão, Carneiro inicia sua análise destacando uma fala da autora em que ela se expressa de forma crítica em relação à representação social da mulher negra ao longo da história: “Além disso, o seguinte: sou negra e mulher. Isso não significa que sou mulata gostosa, a doméstica escrava ou a mãe preta de bom coração. Escreve isso aí, esse é o meu recado para mulher preta brasileira. Na Boa” (Gonzalez *apud* Carneiro, 2024, p. 9).

Nota-se uma diferença na forma de expressão das ideias de Carneiro, que oferece uma elaboração filosófica mais sistemática das dinâmicas ao propor a noção de Dispositivo de Racialidade e, Lélia, que opera uma desconstrução desses mesmos mecanismos de subalternização, ou seja, processos sociais, culturais e simbólicos que colocam a mulher em posição inferiorizada, estereotipada, porém, em uma linguagem direta, a partir de uma posição concreta da experiência histórica da mulher negra no Brasil, sem recorrer às mediações conceituais frequentemente exigidas pela linguagem acadêmica. Nesse sentido, sua fala rompe tanto com os estereótipos referentes à mulher negra, quanto com a ideia de que o pensamento crítico necessita de uma linguagem extremamente técnica para alcançar profundidade (apesar de também utilizar dessa linguagem). Ela fala para diferentes públicos, para todos e todas entenderem o que está em jogo.

Não pretendo com tal observação desmerecer a importância da linguagem acadêmica ou densidade filosófica presente na escrita de Carneiro. Ao contrário, busco mostrar que há espaços e funções distintas para formular um pensamento crítico. Penso que em determinados contextos, uma linguagem mais acessível pode favorecer um alcance mais amplo e maior compreensão das questões debatidas. Talvez também tenha sido um dos objetivos de Lélia Gonzalez, tornar a crítica racial compreensível para além dos limites da academia.

Para exemplificar a dimensão de sua atuação política e o alcance de sua voz, Carneiro (2024), relata um fato sobre uma carta a qual Lélia enviou ao comunicador *Chacrinha*[32], denunciando a proibição de closes em pessoas negras durante o programa televisivo. Esse relato explicita sua compreensão de que o racismo também atua pela gestão da imagem e da visibilidade, ou seja, os meios de comunicação funcionando como um Dispositivo de Racialidade, denunciados por Lélia Gonzalez (Carneiro, 2024, p. 57-58).

Além disso, Carneiro (2024) mostra que a experiência de Lélia com o racismo ultrapassa o âmbito institucional e penetra a esfera afetiva. Seu casamento com um homem branco foi atravessado por tensões familiares e sociais culminando no suicídio de seu marido diante das pressões raciais enfrentadas pelo casal. Embora esse episódio não defina sua luta, mostra como o racismo pode atuar na subjetividade das pessoas (Carneiro, 2024, p. 24-26).

Todavia, talvez a grande originalidade de Lélia Gonzalez esteja na capacidade de transformar a experiência histórica da população negra, especialmente das mulheres negras, em reflexão teórica e política. Uma de suas contribuições mais importantes, tendo como base Carneiro (2024), é justamente em articular dimensões que, por muito, foram pensadas de forma separadas nos movimentos políticos e na produção acadêmica. Para Gonzalez, raça, gênero e classe não podem ser analisados isoladamente. Porque para Lélia a questão racial surge mesmo antes do capitalismo, antes das lutas de classe (o que não as tornam menos importante), tornando-se parte fundamental da formação da modernidade colonial. Ela está questionando as perspectivas que reduzem a opressão racial apenas às condições econômicas do capitalismo (Carneiro, 2024, p. 79-98).

Essa divergência também se manifestou em sua trajetória política. Sueli destaca o afastamento de Gonzalez do Partido dos Trabalhadores, motivado, entre outros fatores, pela

[32] Abelardo Barbosa, o Chacrinha, foi um comunicador de destaque na década de 70/80. Nasceu em Surubim, Pernambuco em 30 de setembro de 1917. O “Velho Guerreiro" começou a carreira no rádio, mas fez história na televisão. Estreou na Globo em 1967, onde comandou programas de auditório de sucesso. Morreu em 1988, aos 70 anos (Rede Globo; Memorias). Disponível em: https://memoriaglobo.globo.com/perfil/chacrinha/noticia/chacrinha.ghtml.

insuficiência do partido em incorporar uma agenda política voltada às questões raciais e as chamadas minorias.

Nessa direção, Sodré (2025) observa que parte significativa da racionalidade política e acadêmica converge para a luta de classes como eixo privilegiado de interpretação da realidade social. Essa perspectiva é compartilhada, sob diferentes fundamentos, tanto por setores da esquerda quanto da direita, que acabam subordinando os conflitos marcados por raça e outras identidades às divisões de classe (Sodré, 2025, p. 48).

Nesse aspecto, Sueli Carneiro ilustra o posicionamento de Lélia Gonzalez, em relação ao estreitamento dos espaços destinados à construção de uma agenda política para as chamadas minorias, por meio de uma carta de Lélia enviada ao então presidente do partido, Luiz Inácio Lula da Silva, em 1985:

> [...] Pelo fato de discordar das práticas desenvolvidas pelo PT/RJ (expostas em carta dirigida ao companheiro Lula, datada de 7/11/85), sobretudo no que diz respeito ao estreitamento de espaços para uma política voltada para as chamadas minorias, peço meu desligamento do PT, declarando ao mesmo tempo, que estou encaminhando minha filiação ao PDT, onde acredito poder melhor trabalhar em termos de implementação da política supracitada. Declaro, por outro lado, que não é sem dificuldade que tomo esta decisão. Afinal, foi graças ao PT (às suas propostas) que me decidi a entrar na vida político-partidária, acreditando na possibilidade de inovação dentro da mesma. Disso, não poderei me esquecer; embora sabendo que os caminhos são tortuosos e que a luta não pode deixar de continuar junto com e em favor dos explorados, oprimidos, discriminados. Com o respeito de sempre, as saudações cordiais de quem sempre buscou estar nas lutas dos discriminados (Gonzalez, 1985 *apud* Carneiro, 2024, p. 93).

A posição assumida por Gonzalez mostra sua crítica às perspectivas políticas que subordinavam o combate ao racismo à luta de classes. Nesse sentido, sua reflexão dialoga com a análise de Sodré (2025), que, retomando autores como Florestan Fernandes e Almeida, traz que as relações de classe não esgotam a compreensão das formas de dominação social. Ou seja, "não se pode compreender o racismo apenas com derivação automática dos sistemas econômicos e políticos" (Almeida *apud* Sodré, 2025, p. 48).

Nessa perspectiva, o racismo constituiu uma estrutura histórica e cultural própria, que atravessa as relações econômicas sem se reduzir a elas, aspecto já enfatizado por Gonzalez que também aparece, sob outras formulações, como nas análises contemporâneas de Jessé de Souza na obra *A elite do atraso: da escravidão à ascensão da extrema direita* (2026). Ainda que partam de referenciais distintos, é possível estabelecer um diálogo com Jessé, uma vez que ambos recusam a ideia de que as desigualdades sociais possam ser explicadas exclusivamente

pela economia. Para os dois autores, há mecanismos culturais e simbólicos que organizam a sociedade brasileira a partir da colonialidade. Souza demonstra que a dominação das elites também se sustenta pela produção de valores, histórias e formas de conhecimento social. Nesse sentido, ele tenta alertar pensadores ditos de esquerda que defendem as minorias, afirmando:

> A ambição desse livro é dotar a esquerda, ou seja, a visão que expressa os interesses da maioria esquecida, de uma reflexão que supere a mera proposição de um programa econômico alternativo, que tem sido o que as esquerdas apresentam quando chegam ao poder. É necessária uma reflexão independente também acerca do Estado e da sociedade para que o culturalismo conservador de direita não colonize a esquerda como acontece até hoje (Souza, 2026, p. 41).

É nessa perspectiva decolonial de criticar os horizontes do eurocentrismo e o imperialismo norte-americano, assim como, propor novas formas de pensar identidade, cultura, linguagem e resistência, que Lélia elabora suas categorias filosófico-políticas, mantendo-se comprometida com uma prática intelectual e política de resistência.

4.2 As estratégias decoloniais de Gonzalez

A trajetória intelectual de Lélia Gonzalez se constituiu por pensamentos múltiplos, entre reflexão teórica, militância política e crítica social. Articula de maneira única as questões históricas do Brasil com questões mais amplas relacionadas à colonialidade, desigualdades raciais e de gênero e às formas de resistência produzidas pelos grupos subalternizados.

Rios e Lima (2020), organizaram uma coletânea de ensaios, intervenções e diálogos de Lélia Gonzalez, intitulada: *Por um feminismo afro-latino-americano*, obra que favorece uma investigação mais ampla de suas ideias e contribuições permitindo compreender o caráter plural de sua produção intelectual. Como comentam as organizadoras:

> Múltipla, Lélia Gonzalez foi de fato uma intelectual pública. Com perguntas complexas, referências diversas e com o olhar para as transformações mundiais — mas muito preocupada também com os acontecimentos nacionais —, sem dúvida alguma podemos chamá-la de intelectual engajada, no sentido forte do termo. Esse engajamento, por vezes, encapsulou seus trabalhos em certos temas. Com efeito, embora seja conhecida por tematizar a mulher negra no conjunto de sua obra, outros assuntos merecem destaque em seus escritos por sua centralidade e recorrência, quais sejam: a democracia racial, o feminismo, o movimento negro, a questão nacional, a cultura brasileira, a democracia, o racismo, o sexismo, as resistências sociais, culturais e políticas, a organização coletiva e a crítica ao eurocentrismo (Rios e Lima, 2020, p. 11).

Tendo em vista todas essas contribuições, chama atenção o fato de que Lélia não se limita a inserir a população negra na história da modernidade/colonialidade. Ela muda o próprio ponto de partida da interpretação. Em certo sentido, e aqui a analogia é utilizada de forma provocativa, trata-se de uma espécie de "virada copernicana"[33], na medida em que propõe olhar a constituição histórica e cultural da América Latina de outro lugar, isto é, a partir da experiência da diáspora africana e de suas matrizes culturais.

Seu conceito de amefricanidade expressa, nesse sentido, um deslocamento epistemológico que estabelece um ponto de aproximação com Sueli Carneiro. Se o Dispositivo de Racialidade, conforme discutido nos capítulos anteriores, atua também na definição dos lugares a partir dos quais determinados sujeitos podem ser reconhecidos como produtores legítimos de conhecimento, a amefricanidade opera em direção inversa: desloca o centro da interpretação histórica e cultural para as experiências afro-diaspóricas, recuperando matrizes culturais que foram deslegitimadas ou silenciadas pela perspectiva eurocêntrica. Gonzalez não apenas critica o apagamento dessas experiências, mas reivindica nelas um lugar legítimo de produção de conhecimento sobre a própria realidade. Eis o que diz Lélia sobre amefricanidade:

> Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, négritude, afrocentricity etc. (Gonzalez, 2020, p. 122).

Segundo a autora, esse conceito é uma ferramenta que ajuda a interpretar a realidade latino-americana a fim de melhor compreendê-la. De outro modo, é uma experiência compartilhada entre populações negras nas Américas, marcada pela diáspora, escravidão, colonialismo, resistência e recriação cultural. Porém, ela não sugere uma identidade homogênea, mas aponta para processos comuns de resistências, reelaboração cultural e criação

[33] A expressão "virada copernicana" remete à filosofia de Immanuel Kant, especialmente à obra *Crítica da Razão Pura* (1781). Em analogia à revolução proposta por Nicolau Copérnico na astronomia, que deslocou a Terra do centro do universo e a substituiu pelo Sol como referência explicativa. Kant propõe um deslocamento no campo do conhecimento: em vez de pressupor que o sujeito deve se adequar aos objetos, sugere investigar de que modo os objetos do conhecimento se conformam às estruturas cognitivas do sujeito. No presente trabalho, a expressão é utilizada apenas em sentido analógico, para indicar o deslocamento interpretativo operado por Lélia Gonzalez ao propor uma leitura da América Latina a partir da experiência afro-diaspórica, e não do horizonte eurocêntrico tradicional.

de novas formas de existência produzidas dentro de uma sociedade marcada pela modernidade/colonialidade (Gonzalez, 2020, p. 122). Consequentemente, Lélia diz:

> Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada (Gonzalez, 2020, p. 122-123).

De acordo com Gonzalez (2020, p. 123), os povos negros, mesmo vivendo em países diferentes das Américas, enfrentam um mesmo tipo de opressão: um sistema racista, criado historicamente pela lógica de superioridade branca europeia, que continua influenciando a forma como as pessoas pensam e como as instituições funcionam, o que converge com Carneiro em sua análise sobre o Dispositivo de Racialidade, objeto dessa pesquisa. Em ambos os casos, o racismo não é entendido apenas como preconceito individual, mas como uma tecnologia de poder que produz hierarquias sociais, epistemológicas e políticas. Assim, Lélia pensa uma dominação comum às Américas e Carneiro faz uma análise dos mecanismos que regulam quem pode falar, existir e ser reconhecido como plenamente humano. Assim diz Lélia:

> Só que não se pode deixar de levar em conta a heroica resistência e a criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação. Justamente porque, enquanto descendentes de africanos, a herança africana sempre foi a grande fonte revificadora de nossas forças. Por tudo isso, enquanto amefricanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo pan-africano. Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente (Gonzalez, 2020, p. 124).

A aproximação entre as duas autoras permite perceber, portanto, dois movimentos complementares. Carneiro discute o funcionamento de uma estrutura que historicamente produz a população negra como Outro, estabelecendo critérios racializados para o reconhecimento do ser, do saber e da humanidade. Gonzalez, por sua vez, discute que os sujeitos submetidos a essa estrutura não permanecem reduzidos à posição que lhes é atribuída. A amefricanidade nomeia justamente um movimento de retomada da experiência histórica, cultural e coletiva desses sujeitos com fonte legítima de interpretação do mundo. Assim, a discussão que aparece em Carneiro como denúncia da produção de inferiorização encontra em Gonzalez uma dimensão

afirmativa: a elaboração de outras formas de existência, pertencimento e conhecimento.

Ao destacar a resistência e a criatividade dos povos negros diante da escravidão, do extermínio, da exploração e das diversas formas de opressão, Lélia Gonzalez rompe com leituras que reproduzem a experiência afro-diaspórica apenas à dor e à sujeição. Sem ignorar a violência da colonização, a autora destaca a força da herança africana enquanto sobrevivência, recriação e resistência histórica. E por esse motivo é ela o nome escolhido para exemplificar a proposta decolonial nesse trabalho ao lado de Sueli Carneiro.

É justamente nesse movimento que a amefricanidade assume um sentido político e epistemológico importante, pois permite pensar as experiências dos povos negros das Américas para além das categorias impostas pelo olhar eurocêntrico. Ao mesmo temo em que recusa uma visão romantizada ou mitificada da África, Lélia propõe um retorno às experiências concretas vividas pelos povos americanos, reconhecendo tanto as marcas da violência colonial quanto as formas de criação cultural, memória e luta que emergiram desse processo. Assumir a amefricanidade significa também reivindicar outras formas de existência e produção de saber, que foram silenciadas pela modernidade/colonialidade.

Essa dimensão epistemológica aproxima a amefricanidade do problema do Epistemicídio analisado por Carneiro. Se o Epistemicídio não se restringe à destruição ou apagamento de determinados conhecimentos, mas envolve também a deslegitimação dos sujeitos e dos lugares sociais a partir dos quais esses conhecimentos são produzidos, a afirmação da amefricanidade pode ser compreendida como uma resposta a esse processo. Ao recuperar experiências, memórias, práticas culturais e formas de interpretação historicamente desqualificadas, Gonzalez não apenas preserva uma herança cultural, mas reivindica a legitimidade epistemológica de sujeitos que forma sistematicamente afastados dos lugares reconhecidos de produção do saber.

Dessa forma, ideia de amefricanidade surge, em parte, da própria experiência vivida por Lélia Gonzalez como mulher negra em uma sociedade estruturada por hierarquias raciais de matriz eurocentrada. Lélia reflete como raça e gênero se articulam na produção de formas específicas de opressão, atingindo especialmente mulheres negras e indígenas historicamente posicionadas em lugares de subalternização.

Nessa direção, sua elaboração teórica não parte somente de uma ideia, mas de uma experiência concreta de discriminação racial sexista. Contudo, Lélia compreende que essa experiência não pode ser reduzida ao plano individual, assim como pensa Carneiro (Capítulo I), que o racismo não pode ser compreendido apenas como um fato histórico da escravidão ou um desvio moral individual, mas como uma estrutura complexa de poder que articula dimensões

ontológicas, epistemológicas e políticas na constituição da modernidade/colonialidade ocidental e, de modo particular, na sociedade brasileira. Dessa forma, para Lélia, se trata de uma condição compartilhada ao longo da história. E sua reflexão assume, portanto, um caráter ético-político e comunitário, ao reconhecer que sua voz se insere numa experiência coletiva vivida por milhões de mulheres amefricanas ameríndias subordinadas a uma lógica de poder que naturaliza sua inferiorização.

Essa aproximação é importante porque, em ambas, a experiência da mulher negra deixa de ocupar o lugar de mero objeto de análise e passa a constituir um ponto de partida para a elaboração crítica da realidade. Eis o que diz Gonzalez sobre a experiência:

> Quando falo de experiência, quero dizer um processo de aprendizado difícil na busca de minha identidade como mulher negra dentro de uma sociedade que me oprime e me discrimina justamente por isso. Mas uma questão de ordem ético-política prevalece imediatamente. Não posso falar na primeira pessoa do singular de algo dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; refiro-me às ameríndias e amefricanas, subordinadas a uma latinidade que legitima sua inferioridade (Gonzalez, 2020, p. 125-126).

Por outro lado, Lélia Gonzalez reconhece a importância histórica do feminismo, porque ele contribuiu para denunciar as desigualdades entre homens e mulheres, ao questionar a suposta inferioridade feminina e reclamar mecanismos de dominação inscritos nas relações sociais. Desse modo, o feminismo tornou visível que aquilo frequentemente apresentado como resultado da natureza era, na verdade, constituído por narrativas construídas socialmente. Contudo, sua reflexão não se limita ao reconhecimento das conquistas feministas. Lélia chama a atenção para um limite importante de parte do feminismo tradicional: o silenciamento da questão racial.

Gonzalez chama a atenção para o fato de que, ao tratar a categoria “mulher” como universal, muitos discursos feministas acabavam ignorando que mulheres negras e indígenas vivenciam formas específicas de opressão, marcadas não apenas pelo sexismo, mas também pelo racismo.

Como exemplo, pode-se recordar o contexto cultural das décadas de 1950 e 1960, frequentemente associado ao surgimento da chamada segunda onda do feminismo. Nos anos 1950, consolidou-se, sobretudo nas sociedades ocidentais, um ideal de feminilidade vinculado ao espaço doméstico: a mulher deveria ocupar a redoma do lar, dedicando-se ao casamento, à maternidade e ao cuidado da família, ao mesmo tempo em que era submetida a rígidos padrões

estéticos e comportamentais. Em grande medida, foi a insatisfação com esse modelo de vida que impulsionou importantes reivindicações feministas na década de 1960.

Entretanto, como sugere Lélia é preciso perguntar: de qual mulher se falava quando esse ideal doméstico era questionado? Afinal, essa experiência correspondia, sobretudo, à realidade de mulheres brancas, especialmente de classe média. Para as mulheres negras, a experiência histórica foi distinta. Em vez do confinamento ao lar como espaço de proteção e domesticidade, muitas permaneceram inseridas em relações de trabalho marcadas pela herança escravocrata, ocupando posições associadas ao serviço doméstico e ao cuidado de famílias brancas, ou ainda, da mulher "exótica", de acordo com Freyre (2013).

Nesse sentido, a mulher negra sequer participou desse ideal de feminilidade, pois sua condição social ainda carregava marcas da lógica da *Casa Grande e Senzala*. É justamente essa diferença de experiência histórica que leva Lélia Gonzalez a criticar um feminismo incapaz de perceber que a opressão de gênero, no contexto brasileiro, assim como latino-americano, não pode ser dissociada da dimensão racial.

A autora está problematizando que as relações sociais operam de maneira semelhante às de gênero, uma vez que ambas se estruturam por meio de hierarquias sociais que produzem desigualdades e exclusões. Sua crítica aponta a necessidade de um feminismo capaz de compreender a articulação entre raça, gênero e classe, sem apagar as diferenças históricas entre as experiências das mulheres (Gonzalez, 2020, p. 127-128).

A reflexão de Lélia parte da constatação de que parte do feminismo latino-americano acabou por silenciar a dimensão racial da opressão. Surge então, uma questão central: como um movimento que combate a dominação fundamentada no sexo pode ignorar outra forma de opressão igualmente inscrita no corpo, isto é, a raça? (Gonzalez, 2020, p. 128).

Para a autora, esse "esquecimento" está relacionado à permanência de uma visão eurocêntrica e neocolonial, que toma a experiência da mulher branca europeia como referência universal da condição feminina. Desse modo, as experiências históricas de mulheres negras e não brancas são frequentemente marginalizadas no interior do próprio discurso feminista. É nesse sentido que Lélia identifica a existência de um racismo por omissão, isto é, um silenciamento da questão racial que enfraquece a potência crítica e emancipatória do feminismo (Gonzalez, 2020, p. 128).

A crítica de Gonzalez ao universalismo feminista também pode ser aproximada da crítica de Sueli Carneiro à produção de um sujeito universal abstrato. Em ambos os casos, o problema não está apenas na exclusão de determinados sujeitos, mas na transformação de uma experiência particular em medida universal do humano. Quando a categoria "mulher" é

apresentada sem considerar as diferenças raciais históricas, a experiência da mulher branca é tomada como referência geral, enquanto outras experiências aparecem como desvios ou particularidades. De modo semelhante, conforme discutido a partir de Carneiro, a universalização de determinados padrões de humanidade contribui para a constituição de sujeitos racializados como o Outro. A crítica de Gonzalez permite, portanto, visualizar no interior das relações de gênero uma operação de universalização que Carneiro identifica de forma mais ampla na produção racializada do sujeito. A análise de Gonzalez permanece atual quando se observa o ressurgimento contemporâneo de modelos conservadores de feminilidade, especialmente aqueles difundidos nas redes sociais por meio do movimento conhecido como *tradwife*[34] (esposa tradicional). Surgido principalmente nos Estados Unidos, esse movimento promove a valorização de papéis tradicionais de gênero, defendendo a dedicação da mulher ao espaço doméstico, ao casamento e à maternidade como formas privilegiadas de realização feminina.

Embora apresentado como uma escolha individual, esse ideal frequentemente toma como referência uma experiência marcada por privilégios raciais e de classe, reproduzindo uma imagem específica de mulher que se aproxima do padrão branco, heterossexual e economicamente estável. Nesse sentido, a crítica de Lélia ao universalismo presente em parte do pensamento feminista pode ser ampliada para compreender também com determinados discursos conservadores constroem uma representação homogênea da condição feminina, ignorando trajetórias atravessadas pela raça e pela desigualdade social.

No contexto brasileiro, um exemplo dessa dinâmica pode ser observado na reportagem "bela, recatada e do lar", publicada pela revista veja em 2016 sobre Marcela Temer[35] (a qual poderia ler-se: bela, recatada, branca e do lar). A matéria apresenta um ideal feminino associado à discrição, à domesticidade e à submissão ao espaço privado. Entretanto, tanto a exaltação quanto as críticas a esse modelo revelaram uma questão apontada por Gonzalez décadas antes, isto é, a ausência da mulher negra como sujeito central desse imaginário. Porque a figura da "mulher do lar" celebrada pelo imaginário conservador não contemplou plenamente as

[34] O termo *tradwife* (*tradicional wife*) refere-se a um movimento contemporâneo difundido principalmente nas redes sociais, cujas; participantes defendem ou performam papéis tradicionais de gênero centrados na domesticidade, na maternidade e na figura masculina como provedor. Para uma conceituação acadêmica do fenômeno, ver: BOWER, Laura Jane. *The thorn in feminism's black feminist reconceptualization and defence of #tradwife movement. Journal of Gender Studies,* v. 34, n. 7, p. 1037-1053, 2025.

[35] Marcela Tedeschi Temer é esposa do ex-presidente brasileiro Michael Temer. Em abril de 2016, durante o processo de impeachment da então presidenta Dilma Rousseff a revista Veja publicou a reportagem intitulada: *"Marcela Temer, bela, recatada e do lar"* a qual apresentava como modelo de feminilidade associado à discrição, à vida doméstica e ao cuidado da família. A matéria gerou ampla repercussão e críticas de movimentos feministas e pesquisadores por forçar representações tradicionais dos papéis de gênero. A reportagem pode ser consultada em: https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/

mulheres negras, historicamente inseridas no mercado de trabalho, sobretudo em atividades domésticas realizadas para outras famílias, brancas.

Dessa forma, a retomada contemporânea do ideal *tradwife* mostra que o problema denunciado por Gonzalez não se restringe ao feminismo hegemônico, mas alcança também discursos conservadores que continuam produzindo representações femininas racialmente excludentes, nas quais a experiência das mulheres negras permanece não reconhecida.

Carneiro (2024) destaca que a experiência de Lélia Gonzalez com o racismo não se restringiu às suas manifestações sociais e institucionais, mas também incidiu sobre sua subjetividade, afetando a maneira como ela percebia a si mesma e sua identidade. Ao recuperar a trajetória de Lélia, Sueli Carneiro observa:

> Essa capacidade de Lélia falar, na primeira pessoa, sobre as dores e a rejeição social que o racismo provocava tinha um efeito libertador para as mulheres negras. Facilitava a compreensão a respeito da influência de uma ideologia perversa sobre seus corpos e mentes que valorizava esteticamente a brancura e estigmatizava a negritude e todas as características que lhe são próprias (Carneiro, 2024, p. 31).

A própria Gonzalez reconhece os efeitos desse processo em sua trajetória, ao recordar as estratégias de aproximação com padrões dos brancos e o posterior movimento de reconhecimento de elementos de sua própria cultura que anteriormente considerava "primitivos":

> Não quero dizer que eu não passei por isso, porque eu usava peruca, estivava o cabelo, gostava de nadar vestida como uma lady. Desnecessário dizer que a divisão interna da mulher negra na universidade é tão grande que, no momento em que você se choca com a realidade de uma ideologia preconceituosa e discriminadora que aí está, a sua cabeça dá uma dançada incrível. [...] A partir daí fui transar o meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu achava que eram primitivas (Gonzalez *apud* Carneiro, 2024, p. 31).

O depoimento de Lélia mostra o racismo na sua própria subjetividade. Ao relatar o uso de perucas, o alisamento dos cabelos e a tentativa de adequação a padrões estéticos brancos, a autora demostra os efeitos psicológicos de uma ideologia racista que produz sentimentos de negação da própria identidade. Por isso, o estabelecimento de um diálogo com Lacan, pois para Gonzalez, ele fornece ferramentas teóricas para compreender os mecanismos simbólicos envolvidos nesse processo. A partir dessa articulação entre experiência vivida e elaboração

teórica, Gonzalez mobiliza algumas categorias da psicanálise para analisar as relações raciais na América Latina.

Nesse sentido, a autora recorre ao conceito lacaniano de *infans* para mostrar de que modo mulher negras e sujeitos racializados são ao longo do tempo privados da condição de sujeitos de sua própria história. Na tradição psicanalítica, o *infans* designa aquele que ainda não possui fala própria, sendo constantemente interpretado e nomeado pelos outros. A criança, antes de falar por si, é falada: são os adultos que definem seus desejos, necessidades, emoções (Gonzalez, 2020, p. 128).

A noção de *infans* permite estabelecer uma aproximação com o conceito de Epistemicídio desenvolvido por Carneiro. Embora as autoras empreguem linguagens conceituais distintas, ambas identificam um processo no qual sujeitos racializados tem suas capacidades de produzir e legitimar a própria experiência restringida por discursos que falam em seu lugar. Enquanto Gonzalez enfatiza a condição daquele que é "falado pelos outros", Carneiro mostra a deslegitimação dos sujeitos negros enquanto produtores de conhecimento. Em ambos os casos, portanto, está em jogo mais do que o silenciamento de uma voz, trata-se da produção de uma posição de subalternidade na qual o sujeito é impedido de construir-se plenamente como autor (a) de sua própria história e de seu próprio conhecimento.

Gonzalez percebe um funcionamento semelhante nas relações raciais e patriarcais. Segundo sua análise, as mulheres negras e pessoas não brancas são frequentemente representadas por discursos produzidos a partir de uma lógica de poder branca e patriarcal, que lhes atribui identidades fixas e socialmente hierarquizadas. Nesse processo, são reduzidas a imagens estereotipadas historicamente construídas, como a empregada doméstica, a mulata hipersexualizada, a mãe-preta ou a mulher servil. Trata-se de uma forma de violência simbólica onde esses sujeitos não apenas ocupam posições sociais subalternizadas, mas também têem restringida a possibilidade de definir a si próprios e interpretar suas próprias experiências (Gonzalez, 2020, p. 128).

Além do conceito de *infans*, Lélia Gonzalez recorre à categoria lacaniana de "sujeito suposto saber" para aprofundar sua crítica ao eurocentrismo. Em Lacan, essa noção se refere à tendência de atribuir a determinadas figuras uma autoridade intelectual ou moral superior, como se fossem detentoras de um saber privilegiado. Lélia reelabora essa categoria no contexto da colonialidade, argumentando que as sociedades latino-americanas foram historicamente levadas a atribuir ao colonizador europeu a posição de referência universal do conhecimento, da racionalidade e da civilização. Afirma Gonzalez:

> Vale lembrar aqui duas categorias do pensamento lacaniano que ajudam nossa reflexão. Intimamente articuladas, as categorias de *infans* e de sujeito suposto saber nos levam à questão da alienação. A primeira designa aquele que não é sujeito de seu próprio discurso, na medida em que é falado pelos outros. O conceito de *infans* é constituído a partir da análise da formação psíquica da criança, que, quando falada por adultos na terceira pessoa, é, consequentemente, excluída, ignorada, ausente, apesar de sua presença. Esse discurso é então reproduzido e ela fala de si mesma na terceira pessoa (até o momento em que aprende a mudar pronomes pessoais). Do mesmo modo, nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história. Não será necessário dizer que, com todas essas características, estamos nos referindo ao *sistema patriarcal-racista*. Consequentemente, o feminismo coerente consigo mesmo não pode enfatizar a dimensão racial. Se assim fosse, seria contraditório aceitar e reproduzir a infantilização desse sistema; e isso é alienação (Gonzalez, 2020, p. 128. Itálicos da autora).

Como consequência, consolida-se uma lógica de alienação na qual o saber europeu passa a ser percebido como naturalmente superior, enquanto experiências, saberes e formas de existência produzidas por sujeitos racializados são desqualificadas ou invisibilizadas. Trata-se, portanto, de um mecanismo de dominação que não opera apenas no plano político ou econômico, mas também no plano epistemológico, ao estabelecer quais vozes possuem legitimidade para falar e quais conhecimentos merecem reconhecimento (Gonzalez, 2020, p. 129).

É justamente a partir dessa crítica que Lélia problematiza certos limites do feminismo latino-americano. Embora reconheça sua relevância histórica na denúncia da opressão patriarcal, a autora argumenta que parte do feminismo permaneceu vinculada a referências eurocêntricas, universalizando a experiência da mulher branca como parâmetro da condição feminina. Surge, então, uma questão decisiva: de qual mulher se fala quando se discute opressão de gênero? Afinal, as experiências de mulheres negras, indígenas e pobres não podem ser reduzidas às mesmas formas de subordinação vividas por mulheres brancas de classe média.

Nesse sentido, Lélia (2020, p. 129) critica aquilo que denomina um “racionalismo universal abstrato”, isto é, a tendência de tratar a categoria “mulher” como homogênea, apagando desigualdades raciais e históricas que atravessam a experiência feminina. No contexto brasileiro, por exemplo, não é possível discutir a divisão sexual do trabalho sem considerar sua profunda racialização, marcada historicamente pela permanência de mulheres negras em funções associadas ao trabalho doméstico e ao cuidado. Assim, ao ignorar a dimensão racial da opressão, o feminismo enfraquece sua própria potência crítica, reproduzindo, ainda que involuntariamente, mecanismos de exclusão que deveria combater.

A reflexão da autora é de que, de certa forma, o feminismo esqueceu a raça, e por que isso aconteceu? Lélia critica o feminismo sobre sua luta contra uma opressão baseada no corpo (sexo), fruto de parte do feminismo latino-americano estar atrelado à visão eurocêntrica e neocolonial, ou seja, pensar a mulher a partir da mulher branca europeia e não questionar o porquê de muitas feministas ignorarem outra opressão baseada no corpo (raça). Esse fato é um racismo por omissão, isto é, um silenciamento da questão racial.

Esse silenciamento da questão racial não se restringe apenas à negação das experiências das mulheres negras nos movimentos feministas. Para Lélia, ele também se manifesta no campo da linguagem e da produção do conhecimento. Se as mulheres negras foram impedidas (e ainda são) de ocupar o lugar de sujeito de fala, suas formas de expressão também foram desqualificadas em favor de modelos linguísticos considerados legítimos pela cultura dominante. Porém, para essa questão, Lélia também tem uma categoria (decolonial) registrado em sua história: o "Pretuguês". Como comenta Rose e Lima:

> Lélia tem uma elaboração textual fina, às vezes repleta de ironias, por vezes mesclada de ortografia formal com a língua falada, um misto de coloquialismo e erudição. Em seus trabalhos é possível encontrar simultaneamente citações de referências clássicas da filosofia e das ciências sociais convivendo com o linguajar popular, do latim ao banto, passando pelo que ela chama de "pretuguês", uma espécie de africanização ou crioulização do idioma falado no Brasil (Rose e Lima. 2020, p. 6).

Ao contrário da perspectiva eurocêntrica, que existe uma herança europeia no papel central na formação da identidade brasileira, Gonzalez demostra que a língua portuguesa falada no Brasil foi marcada pelas contribuições culturais e linguísticas africanas. No entanto, essas contribuições sofreram um processo de apagamento ou tratadas com sinais de atraso, numa reflexão semelhante ao que Sueli Carneiro denomina de epistemicídio, discutido no capítulo anterior.

A categoria de "pretuguês" não é apenas uma reflexão a linguagem, mas se trata também de uma crítica às hierarquias raciais que definem quais conhecimentos são considerados legítimos, quem tem o direito de produzir saberes e quais vozes são recorrentemente negligenciadas. Assim, Lélia Gonzalez em sua obra: *Racismo e sexismo na cultura brasileira* destaca:

> O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular.

> Conseqüentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele é que habitualmente nós vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar a questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta (Gonzalez, 1984 p. 224).

Nessa perspectiva, volto a atenção para uma passagem irônica que Gonzalez revela um dos traços característicos do racismo brasileiro, ou seja, sua capacidade de se ocultar sob discursos de igualdade e cordialidade, pois novamente se destaca a suposta harmonia racial para negar a existência de hierarquias construídas ao longo da história pela escravidão no Brasil. Trata-se de uma forma de discriminação que não se apresenta de maneira explícita, mas atua justamente através da negação de sua própria existência. Transformando o mito da democracia racial em um mecanismo ideológico que dificulta o reconhecimento das desigualdades raciais e, consequentemente, a elaboração de estratégias para seu enfrentamento. Eis o que ironiza Lélia:

> Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto (Gonzalez, 1984, p. 224).

Esse trecho faz lembrar, por exemplo, a história de superação (no imaginário popular) do médico negro, apresentada como uma prova da inexistência do racismo, quando na verdade, mostra o caráter excepcional atribuído ao sucesso de pessoas negras em uma sociedade estruturada por desigualdades raciais. Porém, quando dito “nem parece preto” elucida a afirmação do racismo arraigado na estrutura da sociedade brasileira. Embora a expressão formulada pareça um “elogio”, ela pressupõe que atributos como inteligência, refinamento, cultura e prestígio social não seriam naturalmente associados a população negra.

Esse excerto remete às reflexões de Sueli Carneiro (cap. II) acerca do Epistemicídio, uma vez que produz o apagamento simbólico das capacidades intelectuais e culturais da população negra, ao mesmo tempo em que legitima padrões “brancos” de valor e reconhecimento.

Para Lélia, assim como para Carneiro (2023), a formação do Brasil não pode ser explicada exclusivamente a partir de matrizes europeias. A cultura brasileira também se constituiu a partir das experiências, práticas e formas de resistência produzidas pela população

negra na senzala. Segundo Gonzalez, a mulher negra escravizada, ao criar os filhos dos brancos, conseguiu "africanizar" a cultura e a língua do colonizador antes mesmo de o Brasil existir como nação. Para ela, nossa cultura é, no fundo, uma "criança" criada por mães pretas, e nossa língua mãe é o pretuguês.

Nesse sentido, a formulação do conceito aparece ligado à reflexão de Gonzalez sobre a função materna da mulher negra, especialmente da figura da mãe preta. Na concepção de Lélia, foram as mulheres negras, enquanto cuidadoras e responsáveis pela socialização das crianças brancas durante o período escravagista, ou seja, por séculos, que transmitiram não apenas hábitos culturais, mas também formas de linguagem e modos de expressão, moldando a forma da criança falar através dessa mediação materna negra. Como ela mesma diz:

> E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito prá criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas (Gonzalez, 1984, p. 235, grifos da autora).

A noção de "pretuguês", ou seja, um neologismo contendo a junção da palavra preto mais português, surge como uma crítica à falsa ideia de pureza da língua portuguesa no Brasil. Porque a cultura brasileira, segundo Lélia, foi constituída também pelas línguas africanas, embora essa influência tenha sido sistematicamente apagada pelo discurso pautado no eurocentrismo. Isto é, o português brasileiro é, na verdade, atravessado por estruturas linguísticas, sonoridades e expressões que vieram de matrizes africanas sobretudo bantu. Como explica a autora:

> E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que "casualmente" se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência européia, muito civilizado, etc e tal (Gonzalez, 1984, p. 238).

Além disso, Gonzalez exemplifica o conceito de pretuguês por meio de marcas linguísticas frequentemente achincalhadas pelo racismo, como a troca do "L" pelo "R", por exemplo, a palavra "flamengo" que se transforma em "framengo", ou ainda, a simplificação

fonética de “ocê” em “cê” e “estar” em “tá”. Segundo Lélia, essas formas de falar não representam erro ou ignorância, mas vestígios de idiomas africanos reelaborados no processo de formação cultural brasileira e não aceitos pela sociedade como vindo da cultura africana. Sobre isso a autora diz:

> É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexiste. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (Gonzalez, 1984, p. 238).

Ainda que Lélia não utilize o termo “decolonial”, o conceito de “pretuguês” possui essa dimensão política de práticas e pensamento crítico a fim de desmantelar as heranças de poder deixadas pelo colonialismo. Porque ao nomear a africanização da língua, a autora retira a centralidade do modelo eurocêntrico, mostrando como houve inúmeras tentativas de um apagamento histórico das populações negras na constituição da cultura brasileira, ou seja, o “pretuguês” funciona como uma categoria crítica que reflete como a colonialidade atua também no plano da linguagem, naturalizando heranças africanas ao mesmo tempo em que silencia (ou tenta silenciar) o negro ao longo da história e contemporaneidade.

Embora desenvolvidos em contextos distintos, os conceitos de amefricanidade, feminismo afro-latino-americano e pretuguês encontram-se articulados por uma mesma preocupação teórica e política, isto é, denunciar os processos de apagamento produzidos pela colonialidade. Por meio da política da amefricanidade, Lélia questiona o discurso eurocêntrico que impossibilitou as matrizes africanas e indígenas na constituição histórica e cultural das Américas e ao elaborar um feminismo afro-latino-americano, ela revela o silenciamento das experiências e demandas das mulheres negras nos discursos feministas hegemônicos; e, ao refletir sobre pretuguês mostra a presença africana na formação da língua e da cultura brasileira, frequentemente desqualificada ou reduzida à condição de erro linguístico.

Esses conceitos expressam o pensamento da autora em restituir visibilidade a sujeitos, saberes e experiências que foram marginalizados ao longo da história e da formação do Brasil, desafiando os mecanismos de exclusão que sustentam a produção eurocêntrica de conhecimento. Mais do que categorias analíticas isoladas, constituem ferramentas de resistência epistemológica que permitem a centralidade das contribuições afro-diaspóricas na formação social, cultural e política do Brasil e da América Latina.

É nesse sentido que o pensamento de Lélia é incorporado à análise desenvolvida nesta dissertação. Sua presença não desloca Sueli Carneiro do lugar central que ocupa na pesquisa, mas contribui para a compreensão das formas de resistência aos mecanismos de racialização e de subalternização epistemológica discutidos nos capítulos anteriores. Além disso, sua escolha não decorre apenas da relevância de suas reflexões sobre raça, gênero e cultura, mas também de sua capacidade de produzir categorias analíticas que desestabilizam leituras eurocêntricas de sua capacidade de produzir categorias analíticas que desestabilizam leituras eurocêntricas da realidade brasileira e latino-americana.

A aproximação entre seu pensamento e o de Sueli Carneiro não constitui em um acaso; ambas partem da experiência histórica de sujeitos marginalizados para denunciar os mecanismos de silenciamento produzidos pela colonialidade e reivindicar outras formas de produção de conhecimento. Portanto, o que se percebe entre Carneiro e Gonzalez, não é uma mera coincidência teórica e sim um caráter decolonial de suas reflexões, comprometidas com a valorização de sujeitos e conhecimento que a tradição eurocentrada tentou apagar ao longo da história.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo analisar o conceito de Dispositivo de Racialidade elaborado pela filósofa brasileira Sueli Carneiro, buscando compreender de que maneira a Racialidade se constitui como mecanismo de produção e manutenção de hierarquias do ser, do saber e do poder no contexto brasileiro.

Procurei manter o diálogo que Carneiro estabeleceu entre sua formulação e as contribuições de Michel Foucault e Charles W. Mills, além de investigar o conceito de Epistemicídio e suas manifestações no campo educacional brasileiro. Por fim, busquei identificar, a partir da trajetória intelectual de Lélia Gonzalez, formas de resistência e produção de conhecimento que tensionam os mecanismos de silenciamento e apagamento produzidos pelo processo de modernidade/colonialidade, nomeado assim, com a ajuda de Messias (2026).

Ao longo da dissertação, foi possível perceber que a reflexão de Carneiro ultrapassa uma análise do racismo compreendido apenas como preconceito individual ou como consequência histórica da escravidão. O que a autora demostra é a existência de uma estrutura de poder que produz diferenças, hierarquiza sujeitos e estabelece condições desiguais de reconhecimento.

Nesse sentido, o racismo não atua somente sobre as relações sociais, econômicas ou políticas, mas também sobre a própria condição de ser. Ao reduzir o Outro como não-ser, a Racialidade estabelece uma fronteira entre aqueles que podem ser reconhecidos como plenamente humanos e aqueles cuja humanidade é reduzida, condicionada ou negada.

É justamente nessa dimensão que o conceito de Dispositivo de Racialidade adquire sua força filosófica. A partir de Foucault, compreendeu-se o dispositivo como uma rede constituída por discursos, instituições, práticas, saberes e relações de poder, capaz de produzir forma de subjetivação e regimes de verdade. Em Sueli Carneiro, essa formulação é deslocada para o campo das relações raciais, permitindo compreender como a racialidade organiza não apenas determinados discursos sobre a população negra, mas também as condições pelas quais sujeitos racializados são reconhecidos socialmente. Como foi analisado no primeiro capítulo, a autora demostra que o dispositivo produz uma divisão entre aqueles que ocupam a posição de humanidade plena e aqueles que são relegados à condição de sub-humanidade.

A contribuição de Charles Mills permite aprofundar essa discussão, principalmente ao mostrar que a universalidade anunciada pelo contratualismo moderno não se realizou de maneira efetivamente universal. A ideia de um contrato social entre sujeitos livres e iguais encobre, historicamente, a existência de uma organização racializada da sociedade, em que

determinados sujeitos foram reconhecidos como plenamente humanos e outros colocados em uma posição de subordinação. Dessa forma, o Contrato Racial possibilita compreender que a racialidade não é exterior à constituição da modernidade/colonialidade, mas participa de sua própria formação.

A aproximação entre Foucault e Mills, realizada por Sueli Carneiro, permite, portanto, compreender duas dimensões que se complementam. De um lado, o dispositivo mostra a maneira pela qual as relações de poder produzem saberes, subjetividades, normas e regimes de verdade. De outro, o Contrato Racial permite explicitar o caráter racializado da própria ordem política moderna.

É a partir dessa articulação que Carneiro formula o conceito de Dispositivo de Racialidade como categoria capaz de interpretar a experiência brasileira e revelar como o racismo se constitui como estrutura que atravessa diferentes dimensões da vida social. Como a própria autora afirma, “o contrato racial é o que estrutura o dispositivo de racialidade” (Carneiro, 2023, p. 33).

No contexto brasileiro, essa estrutura pode ser percebida na permanência de discursos e práticas que contribuíram para naturalizar a desigualdade racial. A teoria do branqueamento, o mito da democracia racial e determinadas formulações presentes na tradição intelectual brasileira demonstram que a produção da diferença racial não ocorreu somente por meio da violência física, mas também pela produção de conhecimento e discursos capazes de conferir aparência de neutralidade às hierarquias sociais. Dessa maneira, a racialidade passa a operar como uma tecnologia de poder que produz e legitima determinadas formas de existência enquanto desqualifica outras.

Nesse ponto, o conceito de Epistemicídio torna-se fundamental para compreender a dimensão epistemológica do Dispositivo de Racialidade. Como analisado no segundo capítulo, embora o conceito tenha sido formulado originalmente por Boaventura de Sousa Santos, Sueli Carneiro o rearticula a partir das condições históricas brasileiras, relacionando-o aos processos de colonização, escravidão e às formas de produção e reprodução das desigualdades sociais. O Epistemicídio, nesse sentido, não significa somente a destruição ou o apagamento de conhecimentos, mas também a deslegitimação dos sujeitos que produzem esses conhecimentos.

A análise do campo educacional mostrou que esse processo não ocorre de maneira ocasional. O controle do acesso à educação, a centralidade das referências eurocêntricas, a hierarquização dos saberes e a restrição histórica da participação da população negra nos espaços de produção de conhecimento constituem manifestações de uma estrutura mais ampla. A educação aparece, assim, como espaço estratégico dentro do funcionamento do Dispositivo

de Racialidade, uma vez que nela se definem não somente os conteúdos que serão transmitidos, mas também quem poderá ocupar o lugar de sujeito do conhecimento.

A partir dessa perspectiva, torna-se possível compreender que o Epistemicídio possui uma dimensão que ultrapassa o campo estritamente epistemológico. A negação de um saber está vinculada à negação do sujeito que o produz. Quando determinados grupos são historicamente apresentados como incapazes de produzir conhecimento, ciência, filosofia ou cultura, não se está apenas retirando legitimidade de suas produções intelectuais, mas também colocando em questão sua própria capacidade de existir como sujeitos de conhecimento. Nesse sentido, o Epistemicídio se articula diretamente à dimensão ontológica discutida no primeiro capítulo, pois a negação do saber participa da própria produção do não-ser.

É nesse ponto que a relação entre ontologia e epistemologia se mostra central para a compreensão do pensamento de Sueli Carneiro. O sujeito negro historicamente reduzido à sua particularidade racial, enquanto o sujeito branco é apresentado como medida universal do humano. A raça, que deveria constituir uma dimensão particular da existência, passa a funcionar com elemento determinante do ligar social e epistemológico ocupado pelo sujeito.

A consequência dessa operação é a produção de uma humanidade hierarquizada, na qual o universal é reservado a determinados sujeitos e a particularidade passa a funcionar como mecanismo de aprisionamento do Outro.

Entretanto, se o Dispositivo de Racialidade produz mecanismos de subalternação e silenciamento, a análise realizada nesta pesquisa também permitiu observar que esses mecanismos não são absolutos. A própria compreensão foucaultiana de que onde há poder também existem possibilidades de resistência contribuiu para pensar a emergência de práticas, saberes e formas de existência que tensiona os regimes de verdade dominantes. Dessa maneira, a resistência não aparece como algo exterior às relações de poder, mas como possibilidade de deslocamento e reconfiguração das estruturas que produzem a subalternização.

É nesse horizonte que as ideias de Lélia Gonzalez foram mobilizadas no terceiro capítulo. Sua presença nesta pesquisa não ocorre apenas em razão da importância de suas reflexões sobre raça gênero e cultura, mas principalmente porque sua trajetória intelectual e política permite observar, de maneira concreta, a produção de conhecimentos que desafiam as formas eurocêntricas de interpretação da realidade brasileira. Gonzalez não se limita a denunciar o racismo; ela produz categorias e interpretações que deslocam o lugar tradicionalmente atribuído aos sujeitos negros na produção do conhecimento.

As categorias de amefricanidade, feminismo afro-latino-americano e pretuguês mostram esse movimento. Por meio delas, Gonzalez questiona diferentes formas de

apagamento produzidas pela colonialidade: o apagamento das matrizes africanas e indígenas na constituição das Américas; o silenciamento das experiências das mulheres negras no interior do feminismo hegemônico; e a desqualificação das contribuições africanas na formação da língua e da cultura brasileira. Assim, essas categorias não são apenas instrumentos para interpretar a realidade, mas constituem também formas de resistências epistemológica, pois permitem recolocar no centro sujeitos, experiências e conhecimentos historicamente marginalizados.

A escolha de Lélia Gonzalez, portanto, permite estabelecer uma aproximação importante com Sueli Carneiro. Ambas partem da experiência histórica de sujeitos que foram colocados à margem da produção hegemonia de conhecimento e, a partir desse lugar, produzem uma crítica às estruturas que sustentam a colonialidade.

A aproximação entre duas pensadoras não significa afirmar uma identidade absoluta entre pensamentos, mas reconhecer que existe entre elas um movimento comum de denúncia das formas de silenciamento e de formação de outras possibilidades de ser, saber e existir.

Nesse sentido, a resistência negra não deve ser compreendida somente como reação à violência ou à opressão. Ela também se manifesta como produção de conhecimento, criação cultural, elaboração teórica, construção de novas categorias e ocupação de espaços historicamente negados.

A trajetória intelectual e política de Lélia Gonzalez demostra que a população negra não apenas resistiu às estruturas históricas de dominação, mas também produziu saberes, elaborou categorias próprias de interpretação da realidade e reivindicou seu lugar como sujeito do conhecimento. O próprio temor histórico diante da ampliação do acesso da população negra à educação revela que a questão não estava somente na presença desses sujeitos em determinados espaços, mas na possibilidade de sua plena participação como pessoas livres e produtoras de conhecimento.

Dessa forma, a análise desenvolvida nesta dissertação permite sustentar que o Dispositivo de Racialidade não opera somente pela exclusão direta, mas também pela definição dos critérios que estabelecem quem pode ser reconhecido, quem pode falar, quem pode reconhecer e quais conhecimentos podem ser considerados legítimos.

O Epistemicídio, enquanto elemento central desse dispositivo, demonstra que a manutenção das hierarquias raciais depende também da produção de uma ordem epistêmica que desqualifica saberes e sujeitos. Por isso, enfrentar o racismo exige mais do que garantir a inclusão formal de sujeitos negros nos espaços institucionais; exige também tensionar os próprios critérios pelos quais esses espaços definem conhecimento, racionalidade, excelência e humanidade.

Nesse sentido, as políticas de ação afirmativa e a ampliação da presença negras nas universidades e nos espaços de produção de conhecimento podem ser compreendidas como importantes formas de resistência ao Dispositivo de Racialidade. Entretanto, a inclusão formal não é suficiente quando permanecem intactos os mecanismos que determinam quais saberes são reconhecidos como legítimos. A presença de sujeitos historicamente subalternizados nesses espaços pode, justamente, produzir deslocamento e tensionamento de estruturas internas dessas instituições, possibilitando outras formas de produzir, transmitir e validar conhecimentos.

A partir do percurso percorrido, compreendi, que a contribuição filosófica de Sueli Carneiro está, entre outros aspectos, em deslocar problemas clássicos da filosofia como ser, sujeito, humanidade, universalidade e conhecimento, para o interior das experiências históricas e sociais brasileiras.

A reflexão da autora demostra que não é possível pensar a universalidade sem questionar quem ao longo da história foi incluído em seu interior quem foi produzido como seu exterior. Em outras palavras, é necessário problematizar uma concepção de universalidade que afirma, por exemplo, que matar é errado em qualquer lugar, mas que, historicamente, pôde justificar o extermínio de determinados sujeitos a partir da negação de sua humanidade ou mesmo da atribuição, ou não, de uma "alma".

Nesse sentido, a própria ideia de universalidade torna-se questionável quando seus princípios não são aplicados indistintamente a todos os sujeitos, mas são atravessados por hierarquização que definem os critérios de quem deve morrer e de quem viver. Do mesmo modo, não é possível tratar o conhecimento como uma esfera neutra quando as condições de produção, circulação e legitimação dos saberes são atravessados por relações de poder e por hierarquias.

É justamente nesse deslocamento que se encontra a dimensão decolonial da reflexão analisada nesta pesquisa. A decolonialidade não aparece apenas como uma crítica à Europa ou à tradição filosófica ocidental, mas como uma possibilidade de descentralizar os critérios que ao longo da história determinaram quem pode ser reconhecido como sujeito, quais conhecimentos podem ser considerados válidos e quais experiências podem participar da construção do pensamento. A partir de Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez, torna-se possível perceber que resistir à colonialidade significa produzir outras formas e conhecimento e outras possibilidades de existência.

Dessa maneira, esta dissertação procurou mostrar que o Dispositivo de Racialidade constituiu uma chave importante para compreender a permanência das hierarquias raciais no Brasil, especialmente quando articulado ao conceito de Epistemicídio.

A análise permitiu observar que a produção do Outro como não-ser e a deslegitimação de seus saberes não constituem processos separados, mas dimensões de uma mesma estrutura de poder. A negação ontológica e a negação epistemológica se reforçam mutuamente, na medida em que a produção de sujeitos subalternizados está acompanhada de saberes igualmente subalternizados.

Por outro lado, a pesquisa também procurou evidenciar que essa estrutura não encerra as possibilidades de resistência. A produção intelectual e política de Lélia Gonzalez, assim como a própria elaboração filosófica de Sueli Carneiro, demostra que sujeitos historicamente produzidos como Outros não permanecem somente na posição de objetos da história. Eles produzem conceitos, interpretam sua realidade, constroem formas de resistência e reivindicam o direito de participar da produção do conhecimento. Nesse sentido, a resistência se torna uma prática de existência e de afirmação do ser.

A reflexão desenvolvida nesta dissertação, a partir do pensamento de Sueli Carneiro, permite compreender que o dispositivo de racialidade não se restringe às manifestações explícitas de preconceito, mas participa da organização das relações sociais, da produção do conhecimento e da definição dos lugares que diferentes sujeitos podem ocupar na sociedade brasileira. Ao analisar os mecanismos que sustentam as hierarquias raciais, Carneiro também evidencia as formas de resistência construídas historicamente por aqueles que tiveram sua existência, sua capacidade intelectual e sua humanidade negadas.

Nesse percurso, seu pensamento dialoga com Lélia Gonzalez e com tantos outros intelectuais que denunciaram as contradições de uma sociedade que proclama valores universais, mas historicamente estabeleceu limites para quem poderia usufruir deles. Essa contradição me inquieta particularmente. Como sustentar a universalidade da vida, da liberdade e da dignidade humana quando, em diferentes momentos da história, a própria humanidade de determinados povos foi questionada para justificar sua exploração e seu extermínio? A colonização oferece exemplos dessa contradição, como as discussões que negavam aos povos indígenas a condição de possuir alma, enquanto serviam para legitimar a violência praticada contra eles. A questão que permanece não é apenas reconhecer que essas ideias existiram, mas compreender como determinadas concepções de humanidade foram construídas de maneira excludente e como seus efeitos continuam presentes nas relações sociais.

O desenvolvimento desta pesquisa também me leva a uma inquietação que ultrapassa os limites do trabalho acadêmico. As denúncias contra o racismo, o epistemicídio e as desigualdades raciais já foram formuladas por intelectuais que dedicaram suas vidas a compreender e combater essas estruturas. Sueli Carneiro é exemplo desse esforço. Diante disso, pergunto-me

se essas denúncias foram feitas e continuam sendo reafirmadas, por que as estruturas que as sustentam permanecem tão resistentes? Seria possível afirmar que o problema está apenas na falta de informação ou precisamos reconhecer que, em determinadas circunstâncias, a manutenção dos privilégios e das hierarquias raciais também envolve escolhas políticas e interesses sociais?

Não considero que essas questões possam ser respondidas de maneira simples. A adesão aos discursos e práticas que reproduzem desigualdades pode envolver interesses materiais, valores historicamente construídos, identificação com grupos socialmente privilegiados e a dificuldade de reconhecer as contradições da própria posição social. Em alguns casos, sujeitos podem defender projetos que, embora apresentados como promessas de liberdade ou ascensão, contribuem para manter relações de dominação que também os prejudicam. Essa contradição me leva a refletir sobre os limites da consciência crítica e sobre a dificuldade de reconhecer o lugar que ocupamos nas relações sociais. Até que ponto compreendemos as condições históricas que constituem nossas possibilidades de existência? E o que nos impede de reconhecer essas condições quando elas contrariam as ideias que construímos sobre nós mesmos e sobre a sociedade?

Essas perguntas também se dirigem a nós, intelectuais e pesquisadores. Produzir conhecimento crítico, demonstrar como as desigualdades são constituídas e denunciar os mecanismos que as reproduzem é fundamental. Entretanto, será que temos conseguido estabelecer um diálogo capaz de ultrapassar os espaços acadêmicos? Será que a elaboração de explicações cada vez mais sofisticadas tem sido suficiente para alcançar aqueles que permanecem afastados dessas discussões? Não se trata de abandonar o rigor teórico ou de responsabilizar exclusivamente a produção intelectual pela permanência do racismo, mas de questionar os limites de nossas próprias práticas. Se o conhecimento pode contribuir para desnaturalizar as desigualdades, precisamos também refletir sobre as condições de sua circulação, sobre a linguagem que utilizamos e sobre as possibilidades de transformar a reflexão crítica em ação coletiva.

É nesse sentido que considero necessário pensar em uma forma de enfrentamento que não se limite à denúncia. Quando falo em revolução, não me refiro à defesa da violência armada, mas à necessidade de confrontar as ideias, as práticas e as instituições que continuam reproduzindo relações de dominação. Trata-se de uma disputa política, social e intelectual contra as heranças escravocratas, o racismo e as diferentes formas de subalternização. Esse enfrentamento exige a produção de conhecimento, mas também sua circulação, a construção de espaços de debate, o fortalecimento das resistências e a participação efetiva na transformação das condições que mantêm as desigualdades.

Reconheço, portanto, que concluir esta pesquisa não significa encerrar as questões que a tornaram possível. Ao contrário, o estudo do dispositivo de racialidade, a partir de Sueli Carneiro, amplia minha compreensão sobre a profundidade das relações raciais na sociedade brasileira e, ao mesmo tempo, torna mais urgentes as perguntas que permanecem sem resposta. Se as denúncias já foram feitas, o desafio que se apresenta é compreender por que elas encontram tantas barreiras para produzir mudanças e como podemos contribuir para que o conhecimento crítico ultrapasse a constatação das injustiças e participe de seu enfrentamento.

Finalizo esta dissertação sem a pretensão de oferecer respostas definitivas a essas inquietações. Como pesquisadora, termino este percurso com a compreensão de que investigar as relações entre raça, poder e produção do conhecimento implica também assumir uma posição diante das desigualdades que procuro compreender. O pensamento de Sueli Carneiro não me oferece uma resposta pronta para todos esses questionamentos, mas fornece instrumentos para reconhecer os mecanismos que sustentam a racialidade e para pensar nas possibilidades de enfrentá-los. Permanece, assim, uma questão que ultrapassa os limites desta pesquisa: de que maneira podemos transformar o conhecimento que produzimos em força efetiva de resistência e transformação social?

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2019. p. 46-55. (Feminismos Plurais).

ALVARENGA, Pedro; TRINDADE, Thayná. O embraquecimento histórico do Egito Antigo. **Geledés**, 11 abr. 2016. Disponível em: https://www.geledes.org.br/o-embraquecimento-historico-do-egito-antigo/. Acesso em: 3 maio 2026.

CARINE, Bárbara. **Raça social:** uma leitura sobre a Racialidade brasileira. São Paulo. Planeta do Brasil, 2026. 192p.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. 1ª ed. São Paulo: Zahar, 2023. 431 p.

CARNEIRO, Sueli. **Lélia Gonzalez**: Um retrato. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2024. 123 p.

CARNEIRO, Sueli. **Sueli Carneiro**: Escritos de uma vida. Sueli Carneiro; Prefácio Conceição Evaristo, Apresentação Djamila Ribeiro. São Paulo: Jandaíra, 2023. 123 p.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade social**. São Paulo: Selo Negro, 2011. 190 p. (Consciência em debate).

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 18. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2024. 175 p.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 19. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2025. 432 p.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Prefácio de Fernando Henrique Cardoso. Edição especial de 80 anos. São Paulo: Global, 2013. 727 p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 42. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. 375 p.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: ANPOCS. **Revista Ciências Sociais Hoje**. São Paulo: ANPOCS, 1984. p. 223-244.

HENRIQUES, Fernanda. **Filosofia e género**: outras narrativas sobre a tradição ocidental. Edição de Fernando Mão de Ferro. Lisboa: Edições Colibri, 2016. (Forum de Ideias, 37).

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 177-182 e p. 240.

LINHARES, Juliana. **Marcela Temer: bela, recatada e "do lar"**. *Veja*, São Paulo, 18 abr. 2016. Disponível em: https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/. Acesso em: 4 jul. 2026.

MESSIAS, Elvis Rezende. **Pedagogia desnorteada**: (de) decolonialidade, cultura e interculturalidade na formação filósofo-educacional brasileira. 1. ed. Curitiba: Appris, 2026. 482 p.

MILLS, Charles W. **White ignorance**. In: SULLIVAN, Shannon; TUANA, Nancy (org.). Race and epistemologies of ignorance. Albany: SUNY Press, 2007. p. 11-38. Tradução autorizada pela SUNY Press em 15 dez. 2017.

MILLS, Charles. **O contrato racial**: Edição comemorativa de 25 anos. Tradução de Teófilo Reis e Breno Santos. 1. ed. São Paulo: Zahar, 2023. 228 p.

PAIM, Antonio. **A Escola do Recife**: estudos complementares à história das ideias filosóficas no Brasil. Londrina: Editora UEL, 1997. v. 5.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/. Acesso em: 9 mar. 2026.

SANTOS, Gislene Aparecida dos**. A invenção do "ser negro"**: um percurso das ideias que naturalizam a inferioridade dos negros. São Paulo: EDUC/FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002. 176 p.

SCHWARCZ, Lilia Moritz**. O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 373 p.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930). Tradução de Donaldson M. Garschagen. Prefácio de Lilia Moritz Schwarcz. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 117-118.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor**: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis: Vozes, 2023. 275 p.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão à ascensão da extrema direita. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2026.

STADLER, Thiago David. **Educação e extrema direita**: notas sobre um projeto permanente de destruição. ANPOF, 8 maio 2025. Disponível em: https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/educacao-e-extrema-direita-notas-sobre-um-projeto-permanente-de-destruicao. Acesso em: 2 maio 2026.

THAINES, Andreia Aparecida Ribeiro. **Panorama histórico do pensamento filosófico no Brasil**: momentos e pensadores fundamentais. 2025. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá 2025.