

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

BRUNA FERNANDA FERREIRA

O Dispositivo de Racialidade e a Necropolítica no Brasil: uma análise a partir de
Sueli Carneiro

Uberlândia

2026

BRUNA FERNANDA FERREIRA

O Dispositivo de Racialidade e a Necropolítica no Brasil: uma análise a partir de
Sueli Carneiro

Trabalho de conclusão de curso apresentada ao instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal De Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção da graduação de licenciatura e bacharelado em Ciências Sociais, sob a orientação do Prof. Dr. Moacir de Freitas Júnior.

Uberlândia

2026

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU com
dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

F383 Ferreira, Bruna Fernanda, 2001-
2026 O Dispositivo de Racialidade e a Necropolítica no Brasil [recurso
eletrônico] : uma análise a partir de Sueli Carneiro / Bruna
Fernanda Ferreira. - 2026.

Orientador: Moacir de Freitas Junior.
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade
Federal de Uberlândia, Graduação em Ciências Sociais.
Modo de acesso: Internet.
Inclui bibliografia.

1. Sociologia. I. Freitas Junior, Moacir de ,1978-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Graduação em Ciências
Sociais. III. Título.

CDU: 316

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2: Gizele
Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074

BRUNA FERNANDA FERREIRA

O Dispositivo de Racialidade e a Necropolítica no Brasil: uma análise a partir de
Sueli Carneiro

Trabalho de conclusão de curso apresentada ao instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal De Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção da graduação de licenciatura e bacharelado em Ciências Sociais, sob a orientação do Prof. Dr. Moacir de Freitas Júnior.

Uberlândia, 04 de fevereiro de 2026

Banca Examinadora:

Moacir de Freitas Junior – Doutor (UFU)

Debora Regina Pastana – Doutora (UFU)

Vinicius Santana Cerqueira – Mestre (Unicamp)

À Cleusa, Beatriz e Elena, meu chão. A mim, pela coragem de mudar o meu destino. E, principalmente, a toda vida negra que teima em resistir: este trabalho é a prova de que, apesar da barbárie, estamos aqui para contar, nós mesmos, o nosso lado da história.

Agradecimentos

Nunca pensei em escrever as linhas desta defesa, pois jamais imaginei ocupar uma universidade, muito menos concluí-la. Entretanto, esse feito só se tornou possível graças ao amor imensurável que recebi dos meus. Acredito que, nessa caminhada por um mundo mais justo, a construção coletiva se faz o refúgio necessário contra tudo aquilo que tenta nos negar.

De primeiro momento, agradeço à minha mãe, Cleusa, por me ensinar sobre responsabilidade ou, como ela gosta de dizer: a ser "ponta firme". Obrigada por ter sido rocha em momentos de tempestade, mas por, ainda assim, ter me permitido ser criança, curiosa, comilona e sociável. Agradeço por aceitar quem sou, por me ensinar a ver beleza no mundo, por criar um lar seguro e por nunca deixar faltar nada, mesmo remando sozinha com duas crianças. Principalmente, obrigada por tornar possível uma universidade a quilômetros de distância; sem a sua luta, a minha não existiria. Você é o meu maior exemplo de mulher e tenho a sorte incalculável de ser sua filha. Obrigada por ser, sempre, o meu lar.

Não poderia deixar de agradecer à minha irmã mais velha, Bia. Dos cinco filhos do meu pai, ela é a do meio e a mais briguenta de todos nós. Agradeço por ter me ensinado a malícia do mundo com todo o seu amor. Sinto saudade de quando éramos próximas na rotina, tanto nas brigas quanto na partilha da TV, ou de quando eu me enfiava em confusão na escola e você, sem nem saber se eu tinha razão, já estava no portão para me defender. Obrigada por ser minha ursa protetora, mesmo sendo menor em altura, e por nunca deixar de me amparar. Você me deu o maior incentivo para buscar uma vida melhor e um diploma para conquistar: a nossa Lolo. Um dia ela também passará por seus processos e, independente da escolha dela, estaremos lá para apoiá-la, assim como a Tia Lucia, a mãe e a vó fizeram por nós.

Minha gratidão à minha tia Lucia e à minha prima Fabiana, que sempre fizeram com que eu me sentisse próxima e com o coração aquecido. Tia, obrigada por nunca esquecer de orar por mim. Fabi, obrigada pela irmandade, pelas noites de cerveja e pelo ombro sempre amigo.

Não menos importante, meus amigos de Campinas foram o combustível vital para todas as vezes que precisei recarregar, lembrar da minha força e de quem eu era. Matheus, Karina, Júlia e, em especial, meu melhor amigo João Vitor: desde os nossos 15 anos vocês têm sido a minha parceria em cada passo. Muito obrigada por todas as aventuras, pelos nossos fluxos de rua, pelas sociais na Vila União, Santa Lúcia e Yeda. Vocês são os irmãos que o universo me deu; obrigada por todo o apoio, que nunca falhou, mesmo de longe.

Não poderia deixar de mencionar os grandes amigos que Uberlândia me presenteou. Ao Vizu e ao Allan, meu muito obrigada por quase três anos dividindo o teto, por suportarem meu mau humor de fome ou minhas respostas ríspidas de estudo, e por respeitarem meu espaço quando meu desejo era voltar para casa em Campinas. Obrigada por tornarem o apto 502, e agora o 101, mais coloridos, com risadas altas e a eterna implicância sobre quem faria o próximo arroz.

À minha grande amiga Lia Agapito, um dos meus portos seguros nesta cidade. Obrigada por ser meu contato de emergência e de alegria, desde a noitada na balada, a companhia nos estudos e as caminhadas no parque, até os puxões de orelha de amiga e veterana. Você ouviu meus choros desesperados no 5º-B quando o choque da realidade social que estudamos batia de frente com a minha vida. E claro, aos "meninos" — Gustavo, Isaac, Lukinhas, Fê e Rafinha —, obrigada por me acolherem no grupo e pelas sessões de Babi com cerveja, regadas a muita sociologia de boteco. Aprendi e sigo aprendendo a levar a vida de forma mais leve com vocês.

Um salve a todos os outros amigos que encontrei pelo caminho e que, de alguma forma, pavimentaram a estrada para que eu pudesse chegar aqui.

Gostaria também de agradecer ao meu companheiro de vida, Abel, que mesmo sendo de outra área profissional, sempre se esforçou para entender minhas teorias e análises sociais de cozinha. Obrigada por me acudir e me respeitar em todas as crises, desde os processos seletivos até a escrita final deste trabalho. Obrigada por incentivar meus sonhos e por me amar exatamente como sou.

Deixo minha gratidão ao meu orientador, Moacir de Freitas Junior, pela paciência na condução deste trabalho e pelo excelente professor que é; foi graças à

sua disciplina que conheci os referenciais teóricos que nortearam esta monografia. À professora Débora Pastana, por me inspirar com sua maestria em lecionar e pelas aulas de Teoria Sociológica Contemporânea e Mudanças Sociais, que foram um verdadeiro divisor de águas na minha forma de enxergar o mundo. Ao professor Vinicius Santana, por inspirar tantas pessoas como eu nessa luta por justiça social e racial através de trabalhos impecáveis.

Por fim, o agradecimento mais profundo é à minha falecida avó materna, Elena, por me ensinar a maior parte do que sei e, principalmente, a ter um coração bom e cheio de amor.

Conseguimos, vovó. Sua caçula tem um diploma.

*"Eu adoro a minha pele negra, e o meu
cabelo rústico. [...] Se é que existem
reencarnações, eu quero voltar sempre
preta."*

Carolina Maria de Jesus

Resumo

Este trabalho tem como objetivo analisar os conceitos de Dispositivo de Racialidade e Necropolítica no Brasil contemporâneo a partir de Sueli Carneiro e Achille Mbembe. A pesquisa estabelece que o Dispositivo de Racialidade de Carneiro funciona como a estrutura histórica e operacional da necropolítica brasileira, traçando suas raízes no regime escravocrata do século XVI e perpetuando a marginalização e desumanização da população negra. A partir da lente conceitual da necropolítica de Achille Mbembe, que expõe o poder estatal de ditar quem pode viver e principalmente quem e como deve morrer, o trabalho busca compreender como a dinâmica do racismo é articulada a esses dois conceitos que bebem na fonte da noção do biopoder de Michel Foucault. O objetivo central é evidenciar as manifestações contemporâneas de extermínio e controle, analisando as práticas necropolíticas em suas múltiplas dimensões, com ênfase na interseccionalidade de gênero. Para isso, o estudo se aprofunda no genocídio da juventude negra masculina, interpretando a violência policial e o encarceramento em massa como estratégias ativas de morte, conforme o conceito de "violência como modo de subjetivação" e na dimensão de gênero da necropolítica sobre as mulheres negras, manifestada pelo "deixar morrer" (omissão e descaso no sistema de saúde, resultando em altas taxas de "mortes preveníveis e evitáveis"), e pelo controle reprodutivo. Ao invés de focar nas estratégias de resistência, este estudo se concentra em demonstrar a permanência e as formas de funcionamento dessa máquina de morte e subalternização no cenário atual brasileiro.

Palavras-chave: Necropolítica; Dispositivo de Racialidade; Sueli Carneiro; Biopoder; Racismo de Estado.

ABSTRACT

This work aims to analyze the concepts of Raciality Device and Necropolitics in contemporary Brazil based on Sueli Carneiro and Achille Mbembe. The research establishes that Carneiro's Raciality Device functions as the historical and operational structure of Brazilian necropolitics, tracing its roots to the slave regime of the 16th century and perpetuating the marginalization and dehumanization of the Black population. Using the conceptual lens of Achille Mbembe's necropolitics, which exposes the state power to dictate who may live and, mainly, who must die and how, the work seeks to understand how the dynamics of racism are articulated with these two concepts that draw upon Michel Foucault's notion of biopower. The central objective is to highlight contemporary manifestations of extermination and control, analyzing necropolitical practices in their multiple dimensions, with an emphasis on gender intersectionality. To this end, the study delves into the genocide of black male youth, interpreting police violence and mass incarceration as active strategies of death, in accordance with the concept of "violence as a mode of subjectivation", and into the gender dimension of necropolitics concerning black women, manifested by "letting die" (omission and neglect in the health system, resulting in high rates of "preventable and avoidable deaths") and by reproductive control. Instead of focusing on resistance strategies, this study concentrates on demonstrating the permanence and functioning forms of this machine of death and subalternization in the current Brazilian scenario.

Keywords: Necropolitics; Raciality Device; Sueli Carneiro; Biopower; State Racism.

SUMÁRIO

Introdução	13
Sessão 1: A necropolítica operacionalizada pelo dispositivo de racialidade.	17
Sessão 2: A população negra no contexto brasileiro	21
Sessão 2.1: Mulheres negras e o contexto brasileiro.....	27
Sessão 3: "Moendo gente" na prática - panorama da letalidade racial no Brasil ..	35
Sessão 3.1: O extermínio do homem negro e o encarceramento.....	38
Sessão 3.2: O "deixar morrer" feminino: saúde, violência reprodutiva e solidão. ..	43
Considerações finais	48
Referências bibliográficas:	50

Introdução

O presente trabalho propõe analisar o conceito de necropolítica, cunhado por Achille Mbembe (2018), e seus sentidos no Brasil contemporâneo, tendo como eixo central a obra “Dispositivo de racialidade: A construção do Outro como não ser como fundamento do ser”, de Sueli Carneiro (2023).

Partimos da premissa que o conceito de Dispositivo de Racialidade de Carneiro funciona como a estrutura histórica e operacional da necropolítica brasileira, traçando suas raízes no regime escravocrata do século XIX e perpetuando a marginalização e desumanização da população negra.

A partir da lente conceitual da necropolítica de Achille Mbembe (2018), que expõe o poder estatal de ditar quem pode viver e principalmente quem e como deve morrer, o trabalho busca compreender como a dinâmica do racismo é articulada a esses dois conceitos que bebem na fonte da noção do biopoder de Michael Foucault (1976).

O objetivo central é evidenciar as manifestações contemporâneas de extermínio e controle, analisando as práticas necropolíticas em suas múltiplas dimensões, com ênfase na interseccionalidade de gênero. Como hipótese, este trabalho entende que a política de morte no Brasil está inscrita para a população negra de duas formas distintas: a primeira, como "fazer morrer" material, visível nas inúmeras truculências policiais e no genocídio, principalmente direcionadas a jovens negros de baixa renda; e a segunda, como "deixar morrer", inscrita nas omissões e nas violências cometidas por inação estatal que acometem prioritariamente mulheres negras.

Sendo assim, a fim de construir uma linha de pensamento coerente para o objetivo final da pesquisa e conseguir responder de que forma a necropolítica se insere e funciona na sociedade brasileira contemporânea, julga-se necessária a explicação da importância de tomar como referencial teórico a obra da filósofa Sueli Carneiro. Para tal, será utilizado o artigo de Vinicius Santana, publicado pela página do projeto de divulgação científica “Enciclopédia Mulheres na Filosofia” (2022), que discorre sobre a vida e obra de Carneiro.

Nascida em 1950 na cidade de São Paulo, Aparecida Sueli Carneiro é um dos nomes mais importantes na luta contra o racismo, sexismo e desigualdades de gênero, sendo pioneira nos estudos que abordam a interseccionalidade no Brasil. A base educacional de Sueli Carneiro foi estabelecida por sua mãe, que a alfabetizou e lhe transmitiu o valor da leitura. Embora seus pais não fizessem parte de nenhuma organização militante, com o racismo frequente, desenvolveram consciência racial que foi passada à Carneiro desde muito jovem, de acordo com Santana.

Em 1973, ela iniciou o curso de Filosofia na Universidade de São Paulo, conciliando a vida acadêmica com sua nova função como auxiliar de escritório na Secretaria da Fazenda no centro da cidade, cargo que conquistou por meio de concurso público. No âmbito acadêmico, conheceu movimentos estudantis e militantes do movimento negro que fomentaram sua resistência ao racismo e às violências decorrentes da ditadura militar da época. Concomitantemente, começou a frequentar reuniões do Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), uma associação de ativismo negro brasileira fundada pelo sociólogo Eduardo Oliveira e Oliveira e pela intelectual Thereza Santos e, com isso, tomou contato com os debates raciais mais amplos e com as movimentações mundiais em torno do tema (SANTANA, 2022).

O autor descreve que, nesse meio militante, Sueli Carneiro participou ativamente das movimentações que fundaram o Movimento Negro Unificado (MNU) e, mesmo não sendo militante direta, ela sempre esteve presente no apoio de base ao lado de grandes nomes da intelectualidade negra brasileira, tais como Abdias Nascimento e Lélia Gonzalez. Este contato foi decisivo para a sua formação enquanto militante na luta antirracista, e a partir da proximidade com Gonzalez, conseguiu perceber a problemática do sexismo no movimento negro e, ao mesmo tempo, a problemática racial no interior do movimento feminista, traçando contornos mais complexos para estes debates.

Essa experiência de vida e de militância precede a produção teórica formal; a própria Carneiro defende que sua principal fonte de conhecimento não reside na academia, e sim na experiência e na organização do Movimento Negro, afirmado não dever nada à universidade.

Consolidando essa trajetória de luta e ação institucional, em 1988, no centenário da abolição da escravidão no Brasil, ela foi uma das fundadoras, ao lado de outras militantes, do Geledés – Instituto da Mulher Negra, organização que se tornou fundamental para o debate e articulações para além da academia sobre o enfrentamento do racismo e sexismno no Brasil e todos os debates que acercam esse tema.

Mais de vinte anos depois de seu ingresso na USP, motivada por suas inquietações e pelo apoio de Roseli Fischmann¹, ela retornou à universidade para cursar o doutorado no campo da educação, defendendo, posteriormente, sua tese intitulada *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser* (2005), obra seminal que discorre sobre o racismo e o dispositivo que o estrutura, culminando 18 anos depois de sua defesa na publicação da obra que serve de eixo a esta pesquisa: *Dispositivo de Racialidade: A construção do Outro como não ser como fundamento do ser* (2023).

A experiência de vida e a militância radical de Sueli Carneiro não são apenas um pano de fundo biográfico, mas sim a base epistemológica que confere à sua obra a autoridade necessária para desvelar a estrutura do racismo específico do Brasil.

O dispositivo de racialidade refere-se a um sistema de práticas, discursos e instituições que organizam as hierarquias sociais e perpetuam o racismo institucional que retroalimenta o estrutural. Já a necropolítica descreve como o poder político se manifesta ao controlar não apenas a vida, mas também quem vive e quem morre. Esse poder de determinar a mortalidade é exercido através de estratégias que incluem tanto o "fazer morrer" (violência e repressão) quanto o "deixar morrer" (negligência em serviços básicos como saúde e saneamento). A ideia de utilizar esses dois conceitos é a fim de entender como a política de morte estatal teorizada por Achille Mbembe (2018) se encaixa na sociedade brasileira contemporânea.

Contudo, a tese central deste trabalho propõe que o Dispositivo de Racialidade de Sueli Carneiro não é apenas um conceito paralelo, mas sim o arcabouço estrutural

¹ Roseli Fischmann é doutora e mestra em Educação pela Universidade de São Paulo e foi orientadora do doutorado de Sueli Carneiro, incentivando-a a retomar e sistematizar suas reflexões sobre racialidade.

que confere à Necropolítica a sua forma e sua eficácia no Brasil. O Dispositivo é a condição de possibilidade que, ao construir a população negra como o "Não-Ser", torna-a o alvo legítimo do poder soberano, viabilizando o extermínio e a subalternização de forma sistemática e histórica. É a partir dessa articulação que a pesquisa buscará responder de que forma a necropolítica se manifesta no contexto brasileiro a partir da ótica de Sueli Carneiro.

Posto isso, a metodologia utilizada possui caráter qualitativo e se fundamenta na revisão e análise bibliográfica de obras e artigos centrais que sustentam o arcabouço teórico. Esta abordagem permite a articulação conceitual entre o Dispositivo de Racialidade e a Necropolítica, o que constitui a base analítica do trabalho.

Sendo assim, o presente trabalho será desenvolvido em três sessões seguidas das considerações finais. A primeira sessão se dedicará à fundamentação teórica, estabelecendo a articulação entre o Dispositivo de Racialidade de Sueli Carneiro e a Necropolítica de Achille Mbembe.

Na sessão 2, o foco será em contextualizar como é pensada a população negra no Brasil, incorporando as contribuições de Laurentino Gomes e Abdias Nascimento, e desenvolvendo a interseccionalidade através das lentes de Lélia Gonzalez e da própria Sueli Carneiro a partir de outras obras.

Para então, a sessão 3 apresentar a análise de dados secundários e eventos históricos, fornecendo suporte empírico às teses teóricas e demonstrando as altas taxas de letalidade e vulnerabilidade da população negra, conectando a teoria às consequências da violência estatal em localidades específicas na prática.

Sendo estas as considerações iniciais, passemos ao trabalho em si.

Sessão 1: A necropolítica operacionalizada pelo dispositivo de racialidade.

Um pouco anterior a tese publicada de Sueli Carneiro, se faz necessário apresentar a importância do conceito de necropolítica para este trabalho. Achille Mbembe, filósofo e cientista político camaronês, em sua obra *Necropolítica* diz:

A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso matar, ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder. (MBEMBE, p. 5, 2018)

Este poder de ditar quem deve viver e morrer remete diretamente à noção de Biopoder. O filósofo francês Michel Foucault, conforme interpretado por Mbembe, argumenta que a soberania moderna se manifesta na gestão da vida da população, utilizando a biologia humana como alvo de controle e regulação: fazer viver ou deixar morrer², remetendo tal transformação nas sociedades disciplinares dos séculos XVI e XVIII. Foucault esclarece que a única forma de o Estado ativar suas funções assassinas, mantendo a coesão social, é por meio do racismo, que estabelece uma cisão biológica fundamental (MBEMBE, 2018).

Posto isso, o que Achille Mbembe acrescenta é o questionamento de quem são os sujeitos que, nas configurações de poder coloniais e pós-coloniais, ficam submetidos a um estado de exceção permanente, isto é, um estado que na estrutura político-jurídica deixa em suspensão temporal o estado de direito (MBEMBE, 2018). Em síntese, o autor argumenta que a Necropolítica é a manifestação contemporânea da soberania, onde a guerra se torna o modelo de gestão política. Para o autor, a soberania é manifestada na formação específicas do terror na criação de zonas de não-direito que predomina o estado de exceção nos quais a lei é suspensa e determinadas vidas se tornam objetos de descartabilidade e podem ser eliminadas com impunidade. A Necropolítica, portanto, desloca o foco do biopoder do "fazer viver" para o "fazer morrer" e o "deixar morrer", de forma explícita e sistemática, transformando o corpo do Outro – aquele que não traduz a hegemonia predominante

² A máxima do biopoder desmembra-se em dois eixos: fazer viver, sendo essa a tentativa do Estado de,ativamente, prolongar, proteger e aprimorar a vida da população por meio da saúde, da reprodução e do trabalho; e deixar morrer, sendo esse o Estado decidindo (por omissão, negligência ou inação) quais vidas não serão protegidas por essas políticas, permitindo que sejam expostas à morte.

– em um alvo legítimo de destruição, sendo que é a partir do racismo que a biopolítica chancela essa função.

Se a Necropolítica é a manifestação extrema do poder soberano, torna-se essencial desvendar a estrutura que, no Brasil, a legitima e a torna operacional e é nesse ponto que a obra de Sueli Carneiro se torna uma ponte.

A autora retoma a noção de dispositivo de Michel Foucault, que é um conceito analítico para descrever as redes de poder, saber e subjetivação que organizam a sociedade e assim o define como uma rede complexa que envolve discursos, instituições, leis e saberes que governam o "dizer e o não-dizer" sobre certos temas e a rede que se estabelece entre eles (CARNEIRO, 2023). Por sua vez, Foucault desenvolve a noção de dispositivo a partir da análise da sexualidade, evidenciando como a modernidade o empregou para demarcar uma identidade específica e garantir o controle da classe burguesa³. Sueli Carneiro, no entanto, reconfigura este conceito central para focar na construção ontológica racializada no Brasil. Para a autora, o Dispositivo de Racialidade atua construindo sujeitos através da enunciação, que é o mecanismo que estabelece o poder sobre o Outro na sociedade.

Para tal, a autora busca a genealogia de seu pensamento no filósofo jamaicano Charles Mills (1997), em sua obra *O Contrato Racial*, em que reafirma as viagens de Colombo como o processo que fez emergir uma nova hegemonia informada pela racialidade conforme aquele novo sujeito: branco e homem, em frente ao que havia “descoberto”. Nesse sentido, de acordo com Carneiro, Mills descreve essa supremacia branca global como “um sistema político, um poder particular que estrutura a regra formal e a informal, o privilégio socioeconômico, as normas de distribuição da riqueza e das oportunidades, dos benefícios e das penas, dos direitos e dos deveres” (MILLS, 1997 *apud* CARNEIRO, 2023, p. 31-32)

Diferentemente do contrato social clássico — uma abstração que pressupõe a união de indivíduos livres e iguais —, Charles Mills, de acordo com Sueli Carneiro,

³ A tese do dispositivo, em Foucault, é desenvolvida a partir da sexualidade para garantir a hegemonia da classe burguesa (ver FOUCAULT, História da Sexualidade, p. 118). Carneiro, por sua vez, avança sobre os limites dessa análise ao conceber o dispositivo de racialidade como o mecanismo que garante a hegemonia branca e o poder sobre o Outro no Brasil, centralizando o elemento que permaneceu como um 'não-dito' na obra foucaultiana: a racialidade.

estabelece que o Contrato Racial é um acordo real, fático e historicamente localizável. Contudo, a distinção crucial reside nos pactuantes: enquanto o modelo clássico teoriza uma adesão universal, o Contrato Racial é firmado exclusivamente entre aqueles categorizados como brancos. Esse pacto institui os não brancos como sujeitos não livres e desiguais, mantendo-os permanentemente em um “estado de natureza” e desta forma, o conceito não apenas opõe o abstrato ao real, mas demarca a fronteira política entre a liberdade de quem pactua e a submissão daqueles que são objetos do contrato. Mills defende que os teóricos políticos clássicos (majoritariamente brancos) não omitiram a racialidade de forma acidental, visto que seus privilégios raciais eram inherentemente políticos, econômicos e, portanto, uma forma de dominação explícita daqueles que selam ambos os contratos (CARNEIRO, 2023).

Assim, o contrato racial, funciona como um pacto de dominação⁴ que garante o privilégio do sujeito branco em uma escala global, sendo este um elemento estruturador do dispositivo de racialidade. Ao longo da história e como será visto na próxima parte no caso brasileiro, esse contrato tem legitimado a divisão da humanidade em “pessoas” (aqueles incluídos na esfera dos direitos e da humanidade plena) e "sub-pessoas" (aqueles alocados fora dessa esfera).

Adiante, a autora descreve a objetificação do negro, marcada pela passagem de objeto de história para objeto de ciência com o fim da escravidão. É justamente nessa transição para a libertação formal que se reitera a vigência do que ela chama de construção do campo ontológico que abarca o próprio dispositivo de racialidade:

Meu pressuposto é o de que, no contexto da modernidade ocidental, a racialidade vem se constituindo num dispositivo, tal como essa noção é concebida por Foucault. A racialidade é compreendida como noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder, conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder. (CARNEIRO, p. 40)

E continua acrescentando:

[...] A abolição seria, nesse contexto, o momento da emergência do negro na nova ordem disciplinar que se instaura no Brasil, na passagem de uma

⁴ Embora não haja um diálogo direto entre os autores sobre a noção de contrato, é possível aproximar essa lógica de dominação ao contexto brasileiro através do conceito de Pacto da Branquitude, da intelectual Cida Bento (2022). A obra expõe os pactos narcísicos silenciosos que fortalecem a manutenção de pessoas brancas em posições de poder e privilégio, garantindo, a meu ver, a continuidade e a manutenção desse Dispositivo de Racialidade.

economia baseada no trabalho escravo para o livre. É esse novo status que o dispositivo de racialidade, enquanto dispositivo do 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, p. 41)

Então retomando, no início da obra, Carneiro utiliza a distinção fundamental do filósofo alemão Martin Heidegger para fundamentar o conceito binômio entre o ontológico e o ôntico no debate. O primeiro refere-se ao Ser em sua dimensão universal e plena, em contraste com a esfera ôntica, que diz respeito ao que é particular (as características específicas, como raça e cor). Posto isso, ao aprisionar o sujeito apenas nessa particularidade, o dispositivo nega ou suspende a sua dimensão ontológica, ou seja, a sua humanidade universal e plena. Assim, o modo de subjetivação e objetivação é a experiência concreta de como o sujeito negro é compelido a se constituir dentro desse dispositivo, isto é, das leis, discursos, instituições e implicitamente do saber e do poder que para a autora assim como para Foucault, são inseparáveis.

Dado o exposto, retomaremos essa discussão no final do trabalho, pois aqui, se faz necessária a apresentação de como a raça foi e ainda é pensada no contexto brasileiro.

Entretanto, já é possível elencar algumas coisas: se a necropolítica é a expressão máxima da soberania e o poder de ditar quem deve viver e quem deve morrer, essa função só é legitimada e operacionalizada no Brasil porque o dispositivo de racialidade atua como uma rede que se estabelece entre elementos ditos, não-ditos e instituições. Essa rede instaura a divisão ontológica, isto é, a divisão dessa condição humana universal e plena a partir da construção de sujeitos: pela negação do ser das pessoas negras como fundamento do ser das pessoas brancas, estabelecendo assim a divisão entre o Ser e o Não-Ser. É essa estrutura que, em última instância, chancela e sustenta essa política de morte no país.

A seguir, veremos como a formação social do Brasil e a inclusão da população negra na sociedade brasileira se insere no debate sobre o Dispositivo de Racialidade e a necropolítica sobre os negros.

Sessão 2: A população negra no contexto brasileiro

Não é novidade para o meio acadêmico, e muito menos para a intelectualidade negra brasileira, que a escravidão foi uma realidade em diversas partes do mundo. Contudo, nas Américas, o processo deu-se de forma massiva, sendo o Brasil o território que mais recebeu pessoas escravizadas em todo o mundo durante o longo período do tráfico transatlântico. Para compreender a profundidade desse impacto na formação social brasileira, serão utilizadas as contribuições dos volumes I, II e III da obra *Escravidão* (2019), do historiador Laurentino Gomes.

No primeiro volume de sua pesquisa, o autor estabelece uma linha do tempo expressiva conectando junto com marcos históricos do mundo todo, datando o início da escravidão africana em 1444, em Portugal, com o primeiro leilão de cativos realizado na presença do Infante Dom Henrique. Este evento em Lagos marca o prelúdio de um sistema que não apenas comercializava corpos, mas que fundamentava uma nova lógica de desumanização. Sendo esse o primeiro objetivo estratégico do Dispositivo de Racialidade como pontua Carneiro, ao transpor essa estrutura de comercialização de corpos para as terras brasileiras, o tráfico de pessoas africanas tornou-se o motor econômico e o pilar da construção nacional, transformando o Brasil no maior território escravista do Hemisfério Ocidental por quase três séculos e meio como diz Gomes, e destaca:

Recebeu, sozinho, quase 5 milhões de africanos cativos, 40% do total de 12,5 milhões embarcados para a América. Como resultado, é atualmente o segundo país de maior população negra ou de origem africana do mundo. Os afrodescendentes brasileiros, classificados nos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como pretos e pardos, somam hoje cerca de 115 milhões de pessoas, número inferior apenas à população da Nigéria, de 190 milhões de habitantes, e superior à da Etiópia, o segundo país africano mais populoso, com 105 milhões. O Brasil foi também a nação que mais tempo resistiu a acabar com o tráfico negreiro e o último a abolir oficialmente o cativeiro no continente americano, em 1888 — quinze anos depois de Porto Rico e dois depois de Cuba. (GOMES, 2019, p. 19)

E acrescenta mais a frente:

[...] na época da Independência, praticamente todos os brasileiros livres eram donos de escravos, incluindo inúmeros ex-cativos que também tinham seus próprios cativos. A presença de africanos nas ruas e lavouras brasileiras surpreendia os viajantes que por aqui passavam. No interior do país, eram agricultores, tropeiros, marinheiros, pescadores, vaqueiros, mineradores de ouro e diamante, capangas e seguranças de fazendas. Nas cidades, trabalhavam como empregados domésticos, sapateiros, marceneiros,

vendedores ambulantes, carregadores de gente e mercadoria, açougueiros, entre muitas outras funções. (GOMES, 2019, p. 19)

Neste ponto, o autor destaca que mesmo a escravização sendo uma prática extremamente antiga, inclusive com pessoas de outros tons de pele, nada se compara ao que foi tão volumoso, organizado, sistemático e prolongado quanto o tráfico negreiro na modernidade (GOMES, 2019).

De forma sintetizada, a escravidão negra desumanizou e aniquilou uma população étnica diversa oriunda do continente africano, retirando-lhes o sentido de comunidade e o pertencimento. Ao tratá-las como objetos e propriedades, o sistema escravista português promoveu uma fratura ontológica sem precedentes: o corpo negro era reduzido a uma “máquina térmica” de gerar lucro, uma ferramenta animada cujo valor era medido pelos dentes, pela força do braço ou pela capacidade reprodutiva, o querer pouco importava, a subjetividade de cada ser traficado não tinha relevância.

Muito mais do que a dor física dos grilhões, do chicote e da tortura, o que se operava era um esvaziamento sistemático da alma. Nomes foram apagados, línguas foram silenciadas e deuses foram proibidos. O porto de desembarque funcionava como uma zona de descarte da humanidade, onde o indivíduo deixava de ser um sujeito com história, linhagem e saberes para se tornar apenas um número na contabilidade colonial. Tamanha estrutura, que o local de partida para as Américas em Benin, hoje ergue-se a “Porta do Não Retorno” construída pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), materializando o ápice do maior sequestro coletivo e sistemático da história, consolidado através dessa engrenagem descrita. Essa coisificação absoluta é o que permitia que o senhor de escravos exercesse o poder de vida e de morte sem remorso e legalmente, pois, dentro da lógica desse dispositivo nascente, o negro não ocupava o lugar de ser humano, mas sim o de um recurso disponível. Era a negação radical da alteridade, do Outro, do diferente, onde o conforto e a segurança eram privilégios exclusivos da branquitude, enquanto ao corpo negro restava apenas o cansaço extenuante, o terror constante e a morte em todas as suas dimensões.

Seria quase impossível neste trabalho contemplar com mais detalhes o horror que foi a escravidão colonial, por isso a indicação dos três volumes da obra do historiador Laurentino Gomes se faz necessária além de mais dois pontos: Gomes é consciente de seu lugar de fala enquanto um homem branco retratando uma realidade que jamais sentirá e nem foi sentida pelos seus antepassados e mesmo sendo um grande historiador, reconhece no início da obra que um acontecimento de tamanha magnitude não poderia ter uma versão única e coloca a sua como mais uma das tantas outras possíveis.

Para seguir adiante com o panorama brasileiro sob a comunidade negra, destaca-se a seguinte passagem que o sociólogo Florestan Fernandes fez no prefácio do livro de Abdias Nascimento “O genocídio do negro brasileiro”, originalmente publicado em 1978:

A segunda contribuição se vincula ao uso sem restrições do conceito de genocídio aplicado ao negro brasileiro. Trata-se de uma palavra terrível e chocante para a hipocrisia conservadora. Contudo, o que se fez e se continua a fazer com o negro e com os seus descendentes merece outro qualificativo? (FERNANDES, 2016, p.19)

A indagação de Fernandes (2016) ressoa como uma denúncia da continuidade desse dispositivo que não foi um mero detalhe na história brasileira, mas sim a base que sustenta esta sociedade encontrada nos dias de hoje. Aqui, será utilizado o mesmo pensamento de Nascimento (1978): o que houve com a população negra foi um genocídio que não é um evento do passado, é um processo contínuo.

Para Abdias Nascimento, o genocídio do negro brasileiro não se restringe apenas ao extermínio físico e direto; ele se manifesta de forma multifacetada e insidiosa. Trata-se de um projeto de Estado que visa a liquidação da identidade, da cultura e da existência da população negra através de mecanismos como o ideal de branqueamento, a negação da herança africana e o descaso institucional. Para tal, é importante discorrer sobre o que Nascimento coloca como ponto inicial ao debate racial brasileiro:

O que logo sobressai na consideração do tema básico deste ensaio é o fato de que, à base de especulações intelectuais, frequentemente com o apoio das chamadas ciências históricas, erigiu-se no Brasil o conceito da democracia racial; sendo esta, tal expressão supostamente refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que

pretos e brancos convivem harmoniosamente desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas. (NASCIMENTO, 2016, p. 44)

O mito de uma democracia racial já assolava o Brasil desde o contexto pós-abolição e se consolidou como parte da identidade nacional com a obra *Casa-Grande & Senzala* (1933). O autor, Gilberto Freyre, tornou-se o principal ideólogo do lusotropicalismo, tese que sustenta a suposta benevolência do colonizador português e sua 'aptidão' para a miscigenação, visto que a história registrava incapacidades (como na colonização anglo-saxã) de erigir civilizações importantes nos trópicos, sendo os "selvagens" da África e os índios do Brasil os exemplos desse fato (NASCIMENTO, 2016). Na prática, essa estratégia chamada por Carneiro de "A grande narrativa" máscara o caráter compulsório e violento dessa miscigenação servindo, estrategicamente, para desarmar a resistência política negra, funcionando sobretudo como apaziguadora das tensões étnico-raciais como pontua a autora, para que o genocídio denunciado por Abdias Nascimento ocorra sem interrupções. É como se realmente o Estado brasileiro, após a abolição, olhasse para aquela massa de recém-libertos e se questionasse: "O que fazer com essa pretaizada toda?"

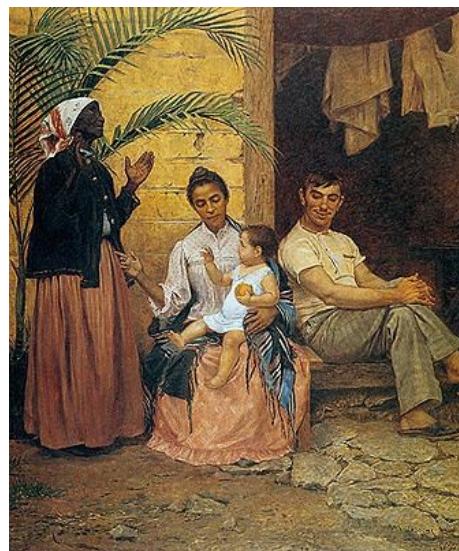
A resposta, sabe-se que não veio por meio de políticas de integração ou reparação, mas através da sofisticação do que Carneiro chama de dispositivo de racialidade. A saída que acharam mais propicia foram duas: a noção de democracia racial que já foi apresentada, mas um pouco anterior a ela, a ideologia do branqueamento também serviu como justificativa para a "problemática" do negro. Resumidamente, Lélia Gonzalez, que será melhor apresentada a seguir, disse o seguinte em um de seus ensaios intitulados "A mulher negra no Brasil", originalmente publicado em 1995:

Antes da noção de democracia racial, a ideologia do branqueamento serviu como justificativa para uma política desenvolvida pelos governos brasileiros para branquear a população do país ao encorajar uma massiva imigração europeia, sobretudo no período 1890-1930. Isso se deveu diretamente ao resultado do primeiro censo brasileiro de 1872 (e confirmado por um posterior, em 1890) que indicou que a maioria da população era negra. Deve-se notar que o período histórico mencionado acima (que corresponde à chamada "grande imigração") foi uma época em que os ideólogos do branqueamento elaboravam suas teses sobre a superioridade da raça branca chamando a atenção, acima de tudo, para os perigos que ameaçavam o Brasil de não se tornar um país civilizado por conta de seus negros, índios e mestiços. Herdeiros colonizados das teorias racistas europeias, era comum

que esses ideólogos fossem eles mesmos de ascendência africana. As mudanças que ocorreram na sociedade brasileira durante os anos 1930 resultaram em certos rearranjos políticos e ideológicos e, entre eles, a elaboração do mito da democracia racial. (GONZALEZ, 2020, p. 169)

A iconografia da época materializa as teses mencionadas por Gonzalez e revela como o dispositivo de racialidade se institucionalizou no pensamento científico brasileiro. Um exemplo emblemático é a tela *A Redenção de Cam* (1895), de Modesto Brocos (Figura 1). Segundo registros da Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), essa obra foi utilizada pelo médico João Batista de Lacerda durante o Congresso Mundial das Raças em 1911, em Londres, para ilustrar sua tese de que o Brasil alcançaria o branqueamento total da população em três gerações. Na pintura, a avó negra agradece aos céus pelo neto branco, celebrando a miscigenação não como um encontro de culturas, mas como uma ferramenta de purificação e diluição da herança africana no país.

Figura 1 – A Redenção de Cam (1895)



Posto isso, podemos concluir que o Dispositivo de Racialidade brasileiro não se manifestou apenas pelo fuzil, mas sim por uma sofisticada arquitetura de mitos e apagamentos que visavam a diluição do ser negro na branquitude idealizada.

Todavia, esse projeto de genocídio e branqueamento não atingiu a todos de forma homogênea, visto que, para que a engrenagem do mito da democracia racial e da exploração econômica funcionasse, foi necessário que o corpo da mulher negra fosse colocado como o alicerce mais pressionado dessa estrutura, sofrendo múltiplas

cargas de violências que a história oficial insiste em romantizar e/ou esconder. É sob essa ótica multidimensional que a próxima seção se dedica a analisar, especificamente, o lugar das mulheres negras no contexto brasileiro.

Sessão 2.1: Mulheres negras e o contexto brasileiro.

Retomando em partes os argumentos da seção anterior, importa analisar com maior rigor as contribuições de Lélia Gonzalez, que em diversos pontos entra em confluência com Abdias Nascimento. Para esta pesquisa, serão utilizados os textos da autora que estão organizados na coletânea: *Por um feminismo afro-latino-americano*, organizada por Flavia Rios e Marcia Lima publicado em 2020. A simetria de Gonzalez e Nascimento aparece quando ela diz em seu texto “A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica”:

Segundo Freyre, os portugueses foram superiores ao demais europeus em suas relações com os povos colonizados porque não eram racistas. Daí o processo de miscigenação ocorrido no Brasil e a harmonia racial que o caracteriza. Todavia, o que Freyre não leva em conta é que a miscigenação se deu às custas da violentação da mulher negra. (GONZALEZ, 2020, p.50).

Assim, a autora analisa a escravidão e suas consequências, mostrando como o mito da democracia racial surgiu da miscigenação forçada entre senhores e escravas negras, o que Gilberto Freyre romantiza em Casa-grande & Senzala, visto que essa ideia de uma convivência harmoniosa entre brancos e negros, sustentada por ele, ignora o estupro, a violência e o apagamento das resistências negras, especialmente as protagonizadas por mulheres, como já descrito anteriormente. Neste sentido, Gonzalez contrapõe essa narrativa ao destacar a força dessas mulheres na preservação da cultura afro-brasileira, na resistência cotidiana e na educação de gerações. O “pretuguês” é um exemplo de como a africanidade se mantém viva na língua brasileira, visto que a autora demonstra que isso não ocorreu apenas nos quilombos, mas no próprio berço da cultura hegemônica. Ao educarem os filhos dos senhores de engenho dentro de uma lógica linguística africana, a figura da mãe preta subverte um ponto da hierarquia colonial, aplicando o que Gonzalez define como uma “rasteira” na raça dominante (GONZALEZ, p. 87, 2020).

Neste ponto, importa apresentar um conceito fundamental para esta pesquisa, especificamente no que tange à situação de mulheres negras no Brasil. Cunhado pela teórica e jurista Kimberlé Crenshaw (2016), o conceito de interseccionalidade surge para sanar as limitações das estruturas jurídicas e sociais que, historicamente, trataram raça e gênero como categorias isoladas. Em sua conferência intitulada “A urgência da interseccionalidade”, apresentada na plataforma TED Talks, a teórica

utiliza uma metáfora baseada em ruas encruzilhadas para exemplificar essa dinâmica: se um acidente ocorre em um cruzamento, ele pode ser causado pelo tráfego que vem de várias direções — no caso da mulher negra, as vias do racismo e do sexismo se sobrepõem e colidem.

Quando o dano ocorre precisamente no encontro dessas vias, torna-se impossível determinar onde termina a opressão de gênero e onde começa a de raça. Para Crenshaw (2016), ignorar esse cruzamento é deixar a mulher negra desamparada, como se fosse “nos vãos das estruturas”, pois o sistema muitas vezes só reconhece o dano se ele for puramente racial (focado no homem negro) ou puramente de gênero (focado na mulher branca). Assim, a interseccionalidade não é apenas um somatório de preconceitos, mas uma lente analítica necessária para enxergar como o dispositivo de racialidade e as heranças do patriarcado convergem para produzir uma exclusão única e multifacetada.

A necessidade de introduzir este conceito agora, em meio a outra autora, decorre do fato de que as vivências das mulheres negras, descritas por Gonzalez, não podem ser plenamente compreendidas através de molduras teóricas fragmentadas. Para entender por que a dor, o trabalho e o corpo dessas mulheres são lidos de forma tão distinta na sociedade brasileira, é preciso uma ferramenta que evidencie como as opressões não apenas se somam, mas se fundem. É nesse cenário que as contribuições de Kimberlé Crenshaw se tornam indispensáveis: Gonzalez já descrevia o fenômeno antes, mas é Crenshaw a primeira a dar o nome técnico e a ferramenta para se entender a estrutura desse problema.⁵

Em “A categoria político-cultural de amefricanidade”, partindo da psicanálise, Gonzalez utiliza a noção de denegação para explicar como o racismo no Brasil se manifesta. Segundo ela, há uma espécie de neurose cultural brasileira que rotineiramente nega as origens negras e indígenas ao mesmo tempo em que se apropria seletivamente de elementos dessas culturas e, assim, essa recusa da identidade negra se materializa não apenas na linguagem e na política, mas também

⁵ Nas ciências sociais, discute-se que, muito antes de o termo ser cunhado por Kimberlé Crenshaw nos Estados Unidos em 1989, outras intelectuais brasileiras, como a própria Lélia Gonzalez, já descreviam este fenômeno em suas obras. Sueli Carneiro, em sua biografia, também destaca a contribuição pioneira de Gonzalez na articulação dessas opressões cruzadas no contexto brasileiro.

nos corpos, especialmente no corpo feminino negro; com isso, a autora reflete sobre o uso do conceito de objeto parcial para explicar a fixação brasileira na "bunda", símbolo da hipersexualização das mulheres negras. A imagem da "mulata", mulher curvilínea e sensualizada, é um exemplo de como a mulher negra é reduzida a um fetiche, sendo vista como exótica e desejável, mas não como sujeita pensante. O biquíni fio dental, vendido como símbolo da brasiliade – muito utilizado no carnaval sob a figura da Globelze nos anos 2000 - é um produto dessa lógica, na qual a mulher negra é erotizada, mas não reconhecida em sua totalidade. Embora houvessem muitos avanços nesse sentido, o imaginário do senso comum foi e ainda é pautado nisso.

Aqui, retomando o argumento de Abdias Nascimento, o autor afirma que o mito da democracia racial foi usado para mascarar o racismo e apagar a memória da escravidão. Ele aponta que a cultura negra sobreviveu não por tolerância dos senhores, mas por resistência ativa, muitas vezes protagonizada por mulheres que, por meio das religiões de matriz africana, da dança, da música e da oralidade, mantiveram viva a identidade negra. Essas mulheres, além de cuidar de seus próprios filhos e das famílias de engenho, também eram responsáveis pela criação dos filhos das elites brancas como amas de leite (NASCIMENTO, 2016), reforçando seu papel central na educação brasileira, embora nunca reconhecidas como intelectuais ou educadoras formais.

Gonzalez também propõe uma divisão entre os escravizados "produtivos", que trabalhavam no campo, e os "não produtivos", que atuavam nos serviços domésticos. Segundo ela, os primeiros lideravam resistências, enquanto os segundos, por estarem mais próximos dos senhores, tendiam a internalizar os valores da casa-grande. Essa lógica é ilustrada no filme *Django Livre* (2012) pelo personagem de Samuel L. Jackson, que faz a manutenção de forma ativa do sistema escravista mesmo sendo vítima dele. A autora chama esse processo de captura de consciência⁶, o que enfraquece as resistências coletivas quando diz:

⁶ Florestan Fernandes no prefácio do livro de Nascimento chamou isso de "tática suicida, no plano coletivo" pois pressupõe a acefalização da população negra, sendo esse o preço a ser pago pela conquista de "um lugar ao sol" (FERNANDES, 2016, p. 19)

Cabe perguntar: por mais que a internalização dos valores do opressor tenha ocorrido, será que essa “aristocracia” reagiu sempre do mesmo modo? O que gostaríamos de assinalar aqui é o fato de essa “aristocracia” ter desempenhado um papel muito importante na manutenção da rede de espionagem de Zumbi. (GONZALEZ, 2020, p. 52).

Dentro dessa engrenagem, a mulher negra ocupava uma posição de vulnerabilidade interseccional extrema, submetida a uma tripla exploração que transcendia a força de trabalho – negra, mulher e escrava. No ambiente doméstico, a figura da mucama personificava essa complexidade: ao mesmo tempo em que era convertida em objeto de satisfação da libido colonial — sofrendo o estupro sistemático como ferramenta de dominação senhorial —, tornava-se alvo da violência reativa das ‘sinhás’, que projetavam sobre o corpo da escravizada a fúria e o ressentimento gerados pelas dinâmicas de poder patriarcal da Casa-Grande.

Essa posição era agravada pela ambivalência do papel das amas de leite; como aponta Abdias Nascimento, essas mulheres eram as principais responsáveis pela nutrição e socialização das proles brancas, transferindo seu afeto e força vital para o herdeiro do opressor. Contudo, paradoxalmente, essa mesma mulher que servia de base para a economia colonial e para a estrutura familiar da elite, era quem mantinha o eixo de resistência da sua própria comunidade, como aponta Gonzalez. Entre o trabalho exaustivo no eito e a exploração doméstica, a mulher negra agia como guardiã das tradições e provedora de amparo físico e espiritual para seus filhos e irmãos de cativeiro (GONZALEZ, 2020, p. 54), revelando que, mesmo sob o signo da morte e da coisificação, sua existência era o pilar de preservação de uma humanidade que o dispositivo de racialidade tentava, a todo custo, aniquilar.

A figura da 'mãe preta', explorada por Gonzalez e Nascimento exemplifica uma forma de resistência passiva e guardiã. Responsável pelo cuidado, educação e sustentação da estrutura social ao seu redor, ela é frequentemente romantizada como símbolo de afeto, quando, na verdade, também encarna um dos estigmas mais perversos do racismo brasileiro, que a confina à subalternidade e nega seu reconhecimento intelectual. Entretanto, Gonzalez identifica nessa personagem uma ambivalência: se por um lado houve a exploração perpetrada pela 'figura boa da ama negra' (GONZALEZ, 2020, p. 87), por outro, essa presença impôs uma marca civilizatória africana no âmago da identidade nacional. Ao educar a prole senhorial, foi

ela quem inseriu o 'pretuguês' na fala cotidiana, modificando o português formal e garantindo que a herança ancestral não fosse apagada. Assim, o que a branquitude via apenas como prestação de serviço, Gonzalez lê como uma estratégia silenciosa de manutenção da memória e dos valores amefricanos. Contudo, a fim de preservar o recorte desta pesquisa, o aprofundamento sobre as muitas facetas dessa resistência e os desdobramentos contemporâneos da figura da 'mãe preta' serão temas de trabalhos futuros, que poderão analisar com a devida complexidade essa agência e seus efeitos na atualidade.

Retomando, a autora mostra como essa mulher é classificada entre dois tipos: a doméstica (a mãe preta) e a mulata (a mulher desejável). Ambas são produtos da estrutura racista e sexista que exalta o corpo negro feminino como mercadoria e o utiliza para reafirmar a suposta igualdade racial brasileira e como ela mesma coloca em seu texto "Por um feminismo afro-latino-americano": um ditado "popular" brasileiro resume essa situação afirmando que "Branca para casar, mulata para fornicular, negra para trabalhar" (GONZALEZ, p.149, 2020)

Essas imagens se perpetuam na cultura, na mídia e no turismo sexual, onde o corpo da mulher negra é vendido como símbolo do prazer tropical. O carnaval, as propagandas, a figura da globeleza, tudo isso reforça a lógica colonial de que a mulher negra existe para satisfazer o desejo do outro. Esse processo desumaniza e invisibiliza suas capacidades intelectuais, educativas e políticas. Gonzalez denuncia essa alienação e propõe, com sua escrita, o reconhecimento da mulher negra como sujeito da história. Em outro ponto de seu ensaio já citado anteriormente: "A mulher negra no Brasil", a autora destaca:

Quando se analisa a presença da mulata na literatura brasileira e na música popular, sua aparência física, suas qualidades eróticas e exóticas é que são exaltadas. Essa é a razão pela qual ela nunca é uma *musa*, que é uma categoria da cultura. No máximo — como alguém já disse — ela pode ser uma fruta a ser degustada, mas de todo modo é uma prisioneira permanente da natureza. O estabelecimento definitivo do capitalismo na sociedade brasileira produziu seus efeitos na mulata: ela se tornou uma profissional. Mesmo agora não é reconhecida como um ser humano e nenhum movimento foi efetivado para restaurar sua dignidade como mulher. Ela foi claramente transformada em uma mercadoria para consumo doméstico e internacional. Hoje, mulatas são treinadas para se apresentarem em shows em casas noturnas. Essa é a demanda do mercado. (GONZALEZ, 2020, p. 165)

Essa desumanização descrita por Gonzalez, que reduz a mulher negra a uma "mercadoria" para o mercado e o desejo alheio, encontra eco nas análises do dito feminismo branco e/ou feminismo liberal, aquele que insiste destacar a palavra "mulheres" em seus discursos, mas somente de forma genérica centralizando aquelas do padrão hegemônico.

Para iniciar esse debate, Cida Bento em sua obra "Pacto da Branquitude" de 2022 faz uma análise sobre o mercado de trabalho e argumenta que existe um "pacto narcísico da branquitude", que opera para também manter as mulheres negras nessas funções subalternizadas e hipersexualizadas, garantindo a manutenção dos privilégios do grupo dominante. Ao questionar a ausência da pauta racial em um seminário sobre trabalho para uma pesquisadora branca, obteve a resposta de que:

[...] mulheres negras têm uma história de vida tão dramática que isso ganharia uma "centralidade temática", deslocando a atenção para a mulher negra, quando o propósito do evento era discutir as questões de gênero e trabalho. (BENTO, 2022, p.87)

Assim, destaca-se como a "história dramática" das mulheres negras, isto é, toda luta e violência sofrida pelas mesmas são frequentemente silenciadas para que quando se fala em gênero, não deslocar a centralidade da "mulher genérica" e branca, ocultando o fato de que o trabalho no Brasil ainda lança suas raízes no modelo escravocrata como diz Florestan Fernandes (BENTO, 2022).

A própria Lélia Gonzalez já denunciava essa dinâmica de exclusão décadas antes, ao descrever as tensões vividas pelas mulheres negras tanto nos espaços de militância racial quanto nos de gênero. A autora destaca que a criação de grupos específicos, como o Aqualtune (1979) e o Luísa Mahin (1980), foram uma resposta à marginalização de suas pautas, processo que a autora detalha da seguinte forma:

Os anos que se seguiram testemunharam a criação de outros grupos de mulheres negras — Aqualtune (1979), Luísa Mahin (1980), Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro (1982) — que, apesar dos esforços de suas integrantes, acabaram sendo absorvidos pelo movimento negro como um todo [...]. Ou seja, todas as mulheres voltaram à sua condição de ativistas negras que, em várias organizações [...] buscaram denunciar as práticas machistas de nossos irmãos, que muitas vezes nos excluíam dos processos de tomada de decisão ao nos designarem tarefas mais "femininas". O engajamento no movimento de liberação das mulheres provocou reações contraditórias. Nos encontros e congressos feministas brancos, mulheres negras eram frequentemente consideradas "agressivas" ou "não feministas" por conta de sua insistência em que o racismo precisava ser parte da luta

feminista, já que, assim como o sexismo, era igualmente uma forma estrutural de opressão e exploração. (GONZALEZ, 2020, p.163/164)

A citação evidencia a dupla fronteira de exclusão enfrentada por essas mulheres. De um lado, Gonzalez denuncia o sexismo no interior do movimento negro, onde a hierarquia de gênero se mantinha e as mulheres eram excluídas dos processos deliberativos pelos próprios irmãos de luta. De outro, a autora expõe a hipocrisia do feminismo hegemônico: a "agressividade" atribuída às mulheres negras era, na verdade, o incômodo gerado pela denúncia de que a "libertação" das mulheres brancas se sustentava na exploração do trabalho doméstico de mulheres pretas. Ao ignorarem a centralidade da raça na produção das desigualdades, as feministas brancas não apenas silenciavam suas pares, mas reforçavam a estrutura de dominação que diziam combater.

Diante desse cenário de exclusão sistêmica, Sueli Carneiro articula a necessidade estratégica de “enegrecer o feminismo e feminizar o movimento negro”. Para a autora, o feminismo clássico foi, muitas vezes, cúmplice do silenciamento ao não considerar a consolidação das hierarquias de raça e a violação colonial como elementos fundantes da desigualdade brasileira. Simultaneamente, homens negros contribuíam para o reforço do sexismo no interior de sua militância. Com isso, a autora aponta que a mulher negra sofre uma "asfixia social", sendo objeto de múltipla desigualdade que a coloca no setor mais inferiorizado da sociedade, destacando a importância do feminismo negro em contrapartida:

O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelo movimento negro e de mulheres do país, enegrecendo, de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas dos conjuntos das mulheres brasileiras, e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro. (CARNEIRO, 2011, p. 315)

A partir deste cenário, é importante destacar que Djamilia Ribeiro (2017), ao dialogar com Simone de Beauvoir, retoma o conceito de Grada Kilomba de que a mulher negra é o "Outro do Outro", ocupando o lugar mais distante da empatia social. Se a mulher branca é o "Outro" em relação ao homem, a mulher negra, atravessada pelo racismo, é empurrada para uma margem onde sua subjetividade é negada de forma mais absoluta.

Para concluir, exaltando os povos quilombolas e sua força, Lélia Gonzalez no texto “Mulher negra, esse quilombola”, diz o seguinte:

A situação da mulher negra, hoje, não é muito diferente de seu passado de escravidão. Enquanto negra e mulher, é objeto de dois tipos de desigualdades que fazem dela o setor mais inferiorizado da sociedade brasileira. Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava do eito, da mesma mucama, da escrava de ganho. Enquanto mãe e companheira, continua aí, sozinha, a batalhar o sustento dos filhos, enquanto o companheiro, objeto da violência policial, está morto ou na prisão, ou então desempregado e vítima do alcoolismo. Mas seu espírito de quilombola não a deixa soçobrar. (GONZALEZ, 2020, p. 199)

É esse “espírito de quilombola” que resiste à ação do dispositivo de racialidade, que fundamenta a luta política das mulheres negras na contemporaneidade. Como será discutido a seguir, a dor da 'mãe preta' que outrora cuidava dos filhos da elite, transfigura-se hoje no grito de justiça de movimentos que enfrentam a face mais letal da necropolítica brasileira.

Sessão 3: “Moendo gente” na prática - panorama da letalidade racial no Brasil.

As categorias e conceitos até aqui apresentados permitiram entender a arquitetura do dispositivo de racialidade e como ele atua na sociedade brasileira. Mas, importa vermos, a partir de dados estatísticos, como essa engrenagem se move. Para tanto, analisaremos indicadores de violência e desigualdade, buscando apontar que a política de morte no Brasil não é um conceito difuso, mas um dado cruel da realidade social da população negra, especialmente para as mulheres.

Historicamente, o surgimento das favelas no Brasil não demarca apenas um problema habitacional, mas a construção de um imaginário social que associa, desde o início, a negritude e a pobreza à criminalidade. Assim, como apontam Jailson de Souza e Silva e Jorge Luiz Barbosa na obra *Favela: alegria e dor na cidade* (2005), foi a partir do "Morro da Favella" que a imprensa e as crônicas policiais começaram a generalizar esse território como um "lugar de malandros e marginais", fixando a imagem de "perigo" e "desordem" que justificaria, décadas depois, a intervenção militarizada do Estado.

Embora os autores tratem especificamente do Rio de Janeiro no início do século XX, essa lógica de segregação se espalhou pelo território nacional, criando o que Débora Regina Pastana, em sua obra *Cultura do Medo* (2003), identifica como uma sociedade moldada pelo pânico do "Outro". Ao analisar os comportamentos e valores associados ao medo do crime, a autora descreve:

Cada vez mais as cidades brasileiras assumem características ditadas por uma “arquitetura do medo” - muros altos, cercas em volta das residências, modernos sistemas de segurança e alarme -, assim como se verificam outros fenômenos correlatos: crescimento visível das empresas privadas de vigilância, elevada quantidade de armas de fogo em circulação, êxodo de zonas em que o risco de se transitar sozinho pressupõe-se bastante elevado, além de demais mecanismos de autoproteção. (PASTANA, 2003, p. 64)

Essa “arquitetura do medo”, portanto, não é neutra; ela elege um inimigo comum. Aqui, vale recuperar a leitura que Sueli Carneiro faz de Foucault, quando a autora destaca que o racismo é o mecanismo fundamental que introduz uma cisão na continuação biológica da espécie humana, permitindo ao Estado fragmentar o campo biológico que ele assume. Assim, a construção desse “inimigo comum” é essencial

para a operação do biopoder: a eliminação do Outro (a racialidade negra) deixa de ser vista como crime e passa a ser “legitimada” como uma medida necessária de "higiene social" e proteção da população considerada "saudável". (CARNEIRO, 2023).⁷ Nesse contexto, é importante destacar rapidamente que a mídia sensacionalista atua como um tribunal paralelo que impacta profundamente o processo de criminalização. Ao distorcer fatos e transformar julgamentos em espetáculo, a imprensa mina a presunção de inocência e pressiona o Judiciário.

Mais grave ainda é o efeito institucional desse pânico, uma vez que estas distorções sobre a violência não ficam restritas ao noticiário e são absorvidas por políticos e policiais refletindo em políticas públicas igualmente distorcidas. O resultado são orientações para tratar com maior rigidez a população pobre e a criação de leis cada vez mais repressivas, chancelando uma concepção que a sociedade hegemonicamente já tem em seu próprio imaginário. (PASTANA, 2003, p. 74)

Contudo, essa marginalização geográfica não é apenas espacial, é o reflexo direto de uma abolição inconclusa.

Laurentino Gomes (2022) destaca que os indicadores sociais contemporâneos provam que pobreza no Brasil permanece como sinônimo de negritude. Ao serem lançados à própria sorte sem acesso a terras, educação ou moradias decentes, os descendentes de africanos foram empurrados para áreas de risco, tornando-se os mais expostos "aos efeitos da violência e da criminalidade" (GOMES, 2022, p. 530).

Deste cenário resultou a criação de um território estigmatizado, onde a presença estatal é sinônimo de ausência de direitos, rotulado como 'foco de desordem', endossada por uma narrativa midiática sensacionalista, que mira sujeitos cuja humanidade é historicamente negada. É nessa conjuntura que a necropolítica encontra, chancelada e embasada por um dispositivo de racialidade robusto, a

⁷ Foucault diz: "Quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar." A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura" (FOUCAULT, 1999, p. 305).

justificativa ideal para operar sua face mais letal: o extermínio sistemático da juventude negra masculina.

Sessão 3.1: O extermínio do homem negro e o encarceramento.

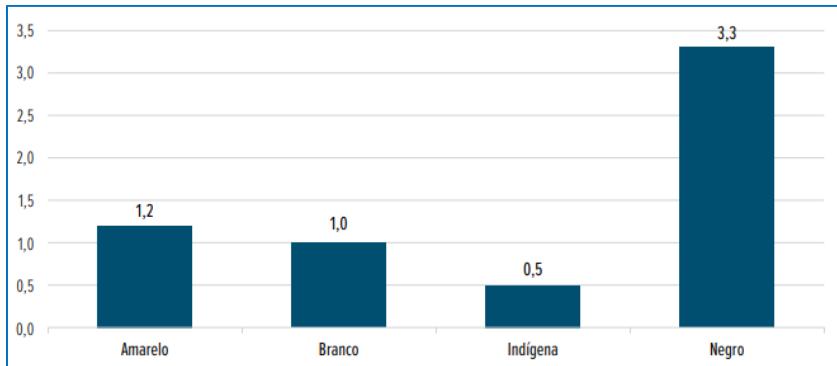
A construção do “negro inimigo”, assim como toda a trajetória da racialidade no Brasil, tem suas raízes no regime colonial e se refina no período pós-abolição. Como toda a teoria aqui apresentada demonstra, o dispositivo de racialidade opera uma cisão fundamental: para a branquitude, a garantia da vida; para a negritude, a gestão da morte.

Especificamente sobre a noção do homem negro como 'ameaça pública', é possível destacar a implementação da Lei da Vadiagem (presente no Código Criminal de 1830 e endurecida no Código Penal de 1890). Nesse contexto republicano, a legislação serviu como ferramenta de controle social, criminalizando manifestações culturais como a capoeira e encarcerando todos aqueles que não comprovassem ocupação lícita imediata. Depois da abolição e da “libertação” dos negros escravizados, sua mão de obra foi substituída pela massa de imigrantes que chegou ao Brasil. O negro, por sua vez, sem acesso à terra, indenização ou emprego formal, foi empurrado para a marginalidade, tornando-se o alvo preferencial dessa legislação higienista. Ao não possuir um 'senhor' ou um patrão, sua própria existência livre nas ruas passou a ser tipificada como vadiagem.

Passados mais de um século, essa lógica de criminalização não desapareceu; ela se atualizou. A antiga “vadiagem” transfigurou-se na moderna “atitude suspeita”, mantendo o alvo prioritário da ação estatal.

O último Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2025) traz, em números, algumas respostas para questões que já vêm sendo discutidas aqui.

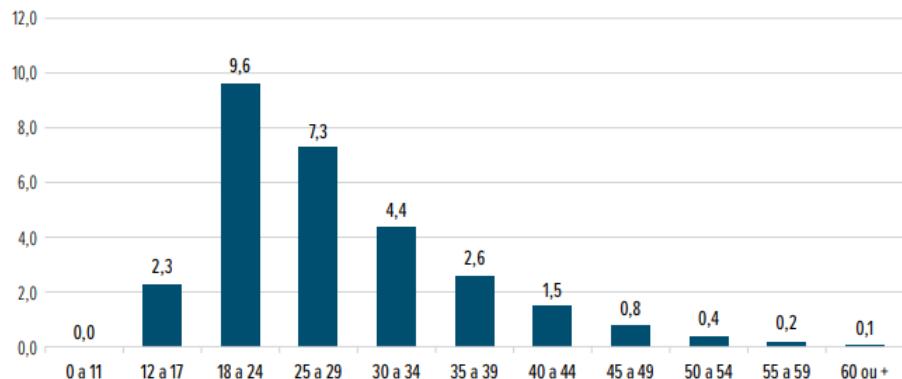
Figura A – Taxa de mortes decorrentes de intervenções policiais por raça/cor (em %) Brasil, 2024



Fonte: Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2025, p. 70).

A desproporção racial evidenciada na Figura A não deixa dúvidas sobre o alvo preferencial da letalidade estatal, representando 82% das vítimas. No entanto, ao aprofundarmos a análise do perfil dessas vítimas, percebe-se que a necropolítica opera com um recorte ainda mais específico: ela busca interromper o ciclo de vida em seu auge produtivo e reprodutivo. Não se mata o negro indiscriminadamente; mata-se o futuro. Como demonstra o gráfico a seguir, a política de morte do Estado tem também um alvo etário predominante.

Figura B – Taxa de mortes decorrentes de intervenções policiais, por faixa etária (em %) Brasil, 2024



Fonte: Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2025, p. 69).

Os dados acima confirmam que a juventude negra⁸ é o segmento populacional onde o 'fazer morrer' — conceito de Foucault revisitado por Mbembe — se manifesta com maior vigor. A seletividade de gênero é igualmente brutal: a hipótese de que o

⁸ A população negra aqui é entendida como a Soma de pretos e pardos de acordo com Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

alvo é o corpo masculino se confirma estatisticamente, visto que 99,2% das vítimas letais da polícia são homens de acordo com o anuário.

No entanto, para compreender a profundidade do dado que será apresentado a seguir, é preciso situar a atual — embora não nova — conjuntura do sistema carcerário. Neste sentido, Pastana (2019) entende que, mesmo em meio a tantas pesquisas e estudos sobre o sistema penitenciário nacional alertando para os perigos do encarceramento em massa e da seletividade penal, a lógica do controle punitivo permanece hegemônica e crescente desde os anos 2000. Este argumento parece se confirmar quando analisamos dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública relativos à evolução da população carcerária brasileira nos últimos 25 anos:

Figura C – Evolução da população prisional Brasil, 2000-2024.

	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
Presos no Sistema Penitenciário	174.980	171.366	181.019	240.203	262.710	296.919	339.580	366.359	393.698	417.112
Presos sob Custódia das Polícias	57.775	62.493	58.326	68.101	73.648	64.483	61.656	56.014	57.731	56.514
Total de pessoas encarceradas	232.755	233.859	239.345	308.304	336.358	361.402	401.236	422.373	451.429	473.626
	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Presos no Sistema Penitenciário	445.705	471.254	513.713	557.286	584.758	663.155	702.385	704.576	725.332	748.009
Presos sob Custódia das Polícias	50.546	43.328	34.290	24.221	37.444	35.463	19.735	18.140	18.884	7.265
Total de pessoas encarceradas	496.251	514.582	548.003	581.507	622.202	698.618	722.120	722.716	744.216	755.274
	2020	2021	2022	2023	2024	Variação entre 2000 e 2024 (em %)				
Presos no Sistema Penitenciário	753.966	815.165	826.740	846.021	905.843	417,7				
Presos sob Custódia das Polícias	5.552	5.524	5.555	5.989	3.751	-93,5				
Total de pessoas encarceradas	759.518	820.689	832.295	852.010	909.594	290,8				

Fonte: Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2025, p. 379).

Embora não falte material para ampliar a análise, a fim de não perder o foco deste tópico, será deixado para pesquisas futuras a discussão mais complexa acerca da baixa escolaridade da maioria dos encarcerados e sua relação com a descartabilidade sistemática produzida pela lógica neoliberal. Por hora, nos concentraremos na função de contenção dos indesejáveis exercida pelo sistema penal, conforme aponta Pastana:

O Estado Punitivo, como se vê, é forte na contenção dos indesejáveis, principalmente daqueles incapazes de produzir e consumir. Nesse modelo de Estado a prisão é a mais emblemática forma de contenção nesse sentido; mas não é a única. Como discutirei a seguir, a militarização da segurança nos

guetos e nas favelas também opera no sentido de conter os indesejáveis. A seletividade é a mesma. (PASTANA, 2019, p. 154)

Novamente utilizando os dados do último Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2025), é possível destacar em confluência com o que a autora discorre sobre a seletividade e dimensão deste projeto de contenção, que o Brasil mantém hoje um contingente total que ultrapassa 900 mil pessoas privadas de liberdade em números absolutos. Ao analisar o perfil racial dessa massa carcerária, a “cor do inimigo estatal” torna-se evidente. A população negra representa a maioria absoluta dos encarcerados, totalizando 68,7 do sistema total, enquanto a população branca representa 29,9. (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2025).

Esse dado confirma que as prisões funcionam como depósitos de corpos negros, materializando a gestão da miséria e a criminalização da existência negra denunciada pela teoria aqui exposta. Aqui, não se argumenta que todos os privados de liberdade sejam inocentes, mas questiona-se a forma como é sistematicamente induzida a prisão de pessoas com perfis específicos.

Em uma sociedade que já tem como base a retórica punitivista e racialmente seletiva apontada por Pastana (2019) e que há séculos insiste em matar essas pessoas em múltiplas instâncias, esse encarceramento em massa não pode ser lido como justiça, até porque o próprio sistema produz e perpetua ilegalidades no exercício do Judiciário. Isso fica evidente quando observamos o alto número de presos provisórios mantidos em cárcere sem condenação e o aumento arbitrário do tempo de encarceramento. Como denuncia Pastana:

Restringir a liberdade de quem sequer foi condenado, quando a lei permite seu desencarceramento, não é só ilegal, como também profundamente desumana, principalmente se considerarmos as condições insalubres dos cárceres brasileiros. Tenho aqui que retomar, mais uma vez, os argumentos de Casara (2017). Os indesejáveis também são vítimas da ausência de reconhecimentos dos limites ao exercício do poder de punir. O sistema de Justiça opera no sentido contrário; vale dizer, abandona as garantias fundamentais em nome da segurança e de uma punição exemplar. Juízes, promotores, delegados e outros serventuários da Justiça deixam de ser garantidores de direitos e passam a ser verdugos. (PASTANA, 2019, p. 158).

Mais adiante, a autora aprofunda a crítica, retratando que esses números altos representam, na verdade, um projeto de sepultamento social:

A prisão, nesse contexto, passa a figurar como depósito de indesejáveis, como a masmorra contemporânea destinada a guardar pelo maior tempo possível aqueles que socialmente decidimos banir do convívio. Emparedamos vivos aqueles que não mais se adequam e assistimos de longe seus suplícios mais terríveis. [...] Encarcerar por longos períodos, ainda que em desacordo com o ordenamento jurídico, passa a ser o mecanismo de controle mais utilizado; e mesmo antidemocrático passa a ter cada vez mais respaldo social. (PASTANA, 2016, p. 124-125 *apud* PASTANA, 2019, p. 161).

Dessa forma, quando Lélia Gonzalez pontua que mulheres negras sofrem com a ausência de seus filhos e maridos, comprehende-se a causa estrutural dessa dor: a bala e a cela cumprem seu papel na necropolítica, o “fazer morrer” elimina homens negros — seja literalmente (pela morte física), seja simbolicamente (pela morte civil do encarceramento). Mas e como ficam as mulheres negras? É o que será discutido a seguir.

Sessão 3.2: O "deixar morrer" feminino: saúde, violência reprodutiva e solidão.

Retomando as discussões estabelecidas no tópico 2, tem-se até agora que a construção da mulher negra na sociedade brasileira foi marcada pela desumanização e pela redução de seu corpo a instrumento de trabalho. A figura histórica da mucama reflete-se contemporaneamente nas trabalhadoras domésticas, remetendo inclusive ao arquétipo de Tia Nastácia ou à figura ambivalente da “mãe preta”. Simultaneamente, opera-se a redução desse corpo a objeto de prazer, cristalizado na figura da “mulata”. Como denunciado por Lélia Gonzalez e corroborado por Sueli Carneiro, esse sujeito, posicionado na base da pirâmide social, sofre de um tipo de asfixia social onde suas dores são naturalizadas e sua humanidade é sistematicamente negada.

Se no tópico anterior observamos como o dispositivo de racialidade opera sobre o homem negro através do 'fazer morrer' (materializado na eliminação física direta e no encarceramento massivo sob a lógica da necropolítica) sobre a mulher negra essa negação de humanidade aciona uma tecnologia distinta, mas igualmente letal: o 'deixar morrer'. Esse conceito remete à gestão estatal que, operando pela omissão e pela precarização do cuidado, decide quais vidas não são dignas de proteção pública. Assim, no contexto da saúde, essas mulheres (já destituída de status ontológico pleno, como discorrido anteriormente) torna-se vítima de uma negligência programada.

Há tempos, Carneiro (2023) já denunciava essa realidade em sua análise sobre as mortes preveníveis e evitáveis, destacando que a morte materna no Brasil se configura como um exemplo clássico de óbitos que não deveriam ocorrer, mas persistem devido a uma gestão racializada da saúde. Para ela, existe uma “desqualificação da importância da vida segundo a racialidade” (CARNEIRO, 2023, p. 64) que impõe o descaso e a desatenção como norma para corpos negros. A autora acrescenta que o racismo na atenção à saúde funciona como uma “prática institucional determinada pela percepção diferencial do valor de cada vida segundo a cor” (CARNEIRO, 2023, p. 67), aprisionando as mulheres negras em um “círculo vicioso de violação sistemática de seus direitos reprodutivos” (CARNEIRO, 2023, p. 67). Essa negligência, portanto, não é uma falha técnica, mas a aplicação de tecnologias do biopoder que naturalizam a morte precoce da população negra. Neste

caso, o fenômeno é atravessado não só pela racialidade, mas também pelo viés do sexism, que as vitimam por causas biológicas que seriam plenamente evitáveis.

Neste sentido, dados preliminares da pesquisa “Nascer no Brasil II - Inquérito nacional sobre perdas fetais, partos e nascimentos” (FIOCRUZ, 2023)⁹ parecem corroborar o argumento de Carneiro (2023). O estudo revela que, entre 2015 e 2022, mulheres pretas tiveram um risco de morrer aproximadamente duas vezes maior em comparação com as mulheres brancas, como demonstra a Tabela 1 abaixo.

Tabela 1 Razão de mortalidade materna (por 100.000 nascidos vivos) e de desigualdade segundo cor da pele. Brasil, 2015 a 2022

Cor da pele	Ano							
	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022*
Branca	52	52,3	55	49,9	49,2	64,8	121	46,56
Preta	117	119,4	118	104,0	104,4	127,6	194,8	100,38
Parda	56	57,8	56	55,5	53,6	68,8	100	50,56
Razão de desigualdade (Branca comparada com Preta)	2,0	2,3	2,0	2,1	2,1	2,0	1,6	2,2

Fonte: SIM, Sinasc - MS/SVS/DASIS 2015 a 2021 (Datasus, 2022)

Painel de monitoramento de Mortalidade Materna e Painel de Monitoramento de Nascidos Vivos – MS/SVS/DASIS 2022

Nota: * Dados provisórios

Tabela 2 Razão de mortalidade materna (por 100.000 nascidos vivos) e de desigualdade segundo anos de estudo e por cor da pele. Brasil, 2015 a 2022

Anos de estudo da mãe	Branca	Preta	Razão de Desigualdade (Preta/Branca)		Brasil
			Parda	Brasil	
até 3	339,4	500,2	1,5	247,6	267,1
4 a 7	112,5	175,3	1,6	82,8	93,2
8 e mais	46,7	84,3	1,8	42,4	45,8
Razão de Desigualdade (comparação entre até 3 e 8 e mais)	7,3	5,9		5,8	5,8

Fonte: SIM, Sinasc - MS/SVS/DASIS 2015 a 2021 (Datasus, 2022)

Fonte: Nascer no Brasil II: Pesquisa Nacional sobre Aborto, Parto e Nascimento – dados preliminares (FIOCRUZ, 2023).

Diferentemente do que o senso comum poderia sugerir — e confirmando o que Carneiro já apontava sobre as desigualdades interseccionais —, essa mortalidade não é apenas um reflexo da pobreza, mas sim de uma morte tolerada a partir do dispositivo de racialidade. O relatório aponta que a disparidade racial resiste até mesmo à ascensão educacional: independentemente dos anos de estudo, a probabilidade de

⁹ Ressalta-se que, até a conclusão deste trabalho, o referido estudo encontra-se com seu protocolo publicado, documento que detalha o planejamento da pesquisa em execução. Atualmente, os dados estão em fase de análise e vêm sendo divulgados gradativamente.

morte materna entre mulheres pretas permanece o dobro da observada entre brancas (Tabela 2). Ou seja, para o Estado necropolítico, o diploma não blinda o corpo negro; a mulher negra continua exposta à morte por causas evitáveis, vítima de um sistema que escolhe falhar com ela.

Para além do risco biológico, impõem-se às mulheres negras brasileiras uma sobrecarga social desumana: a de ser, frequentemente, a única provedora e a única cuidadora, operando em um estado de solidão absoluta. A política de morte ao eliminar homens negros (pais, companheiros e filhos, como visto no tópico 3.1) e negligenciar sua saúde, o Estado impõe a sobrecarga de ser a única provedora e a única cuidadora, como destaca a pesquisa de indicadores sociais mais recentes apresentados por Almeida, Machado e Saraiva (2025), que demonstram como a chefia familiar feminina no Brasil é marcada por um crescimento numérico atravessado pela desigualdade racial e pela precariedade laboral:

O número de domicílios chefiados por mulheres no Brasil tem crescido continuamente nas últimas décadas. Em 2010, 38,7% dos domicílios tinham liderança feminina; em 2022, esse número subiu para 49,1%, com maior incidência nas regiões Norte e Nordeste, especialmente em Pernambuco (53,9%) e Sergipe (53,1%). Além do crescimento numérico, cerca de 62% dessas mulheres são negras, o que reforça a importância de entender a liderança feminina sob uma perspectiva interseccional. Essas mulheres enfrentam jornadas exaustivas, condições de trabalho precárias, baixos salários e acúmulo de responsabilidades domésticas e parentais, muitas vezes sem apoio imediato. (ALMEIDA; MACHADO; SARAIVA, 2025, p. 3)

A literatura de Conceição Evaristo (2016), através do conceito de "escrevivência", captura bem essa realidade. No conto "Maria", presente na obra *Olhos D'água* (2016), a autora narra a trajetória de uma mulher negra retornando do trabalho doméstico. Maria não carrega apenas o cansaço físico da jornada; ela carrega "os restos" da festa da patroa — ossos e frutas — para alimentar os filhos que a esperam doentes em casa.

Neste conto, Evaristo desenha o arquétipo da mulher negra chefe de família na periferia brasileira: aquela que "estava feliz, apesar do cansaço", porque a gorjeta permitiria comprar remédio para os filhos. No entanto, o desfecho de Maria ilustra a eficácia do dispositivo de racialidade no cotidiano urbano. Durante um assalto ao ônibus, Maria reencontra seu ex-companheiro (o pai de seu primeiro filho) entre os assaltantes. Após o crime, por um mal-entendido e pelo racismo impregnado no

imaginário social, os passageiros a acusam de cumplicidade. O grito "aquela negra safada estava com os ladrões" desencadeia um linchamento brutal. Maria morre pisoteada, preocupada se os filhos gostariam de experimentar pela primeira vez o melão que ela levava.

A morte de Maria no conto simboliza o ápice do "deixar morrer" social: ela é morta não pelo Estado diretamente, mas por uma sociedade que, autorizada pela lógica do inimigo, a julga descartável e perigosa pela cor de sua pele. Maria morre tentando prover. E quando essas mulheres não morrem como Maria, elas "morrem em vida" ao perderem seus filhos para a mesma violência.

É nesse cenário de exaustão e luto que emergem movimentos como o *Mães de Maio*¹⁰, fundado por mulheres que perderam seus filhos nos Crimes de Maio de 2006 em São Paulo, o movimento representa a face – dentre inúmeras - da resistência feminina diante da necropolítica. Essas mulheres, muitas vezes sozinhas após o assassinato ou encarceramento de seus companheiros e filhos, são obrigadas a transformar o luto em luta política. Elas carregam o fardo duplo denunciado por tantas teóricas: precisam garantir a sobrevivência material da família que restou enquanto enfrentam o Estado nos tribunais e nas ruas. A figura das Mães de Maio comprova que mulheres negras no Brasil não tem o direito ao luto privado¹¹; sua dor precisa virar trincheira, evidenciando uma solidão que não é apenas afetiva, mas uma condição política de abandono e sobrecarga contínua.

Hoje, o movimento social continua ativo e se organizam entre mães e familiares de vítimas para denunciar violências cometidas contra pobres, negros e habitantes

¹⁰ Refere-se à onda de violência ocorrida no estado de São Paulo entre 12 e 21 de maio de 2006. Em resposta a ataques coordenados pelo Primeiro Comando da Capital (PCC) contra agentes públicos, as forças de segurança do Estado deflagraram uma represália massiva e desproporcional nas periferias. O episódio resultou na morte de centenas de civis — estimativas apontam mais de 500 vítimas, majoritariamente jovens negros —, configurando-se como um massacre marcado por indícios de execuções sumárias e posterior arquivamento massivo dos inquéritos sob a alegação de "autos de resistência". Para uma análise aprofundada sobre a dinâmica das facções e a gestão estatal desse conflito, recomenda-se a obra: FELTRAN, Gabriel. **Irmãos**: uma história do PCC. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

¹¹ Essa exclusão da mulher negra do direito ao luto e à proteção remete ao questionamento histórico feito por Sojourner Truth em seu discurso "E eu não sou mulher?" (1851). Nele, Truth denunciava que os benefícios (dubio) de fragilidade e cuidado, atribuídas à categoria universal de 'mulher', jamais foram estendidos às mulheres negras, cujos corpos sempre foram vistos como instrumentos de trabalho e resistência, e não de afeto ou proteção.

das periferias, demonstrando mais uma vez que as argumentações de Lélia Gonzalez sempre estiveram certas.

Todos estes elementos, a nosso ver, apontam para a correção de nossas hipóteses de como o Dispositivo de Racialidade e a Necropolítica agem sobre a população negra, matando, negligenciando emoções, tirando oportunidades de crescimento pessoal e profissional, enfim, anulando a vida destas pessoas, excluindo-as da vida social, seja fisicamente, com a morte, seja indiretamente, com sua invisibilização.

Buscamos, ao longo do trabalho, demonstrar que e como o Dispositivo de Racialidade, que recai de modos diferentes sobre o homem e a mulher negra, atua desde a formação da sociedade brasileira para manter intactos os pilares do racismo, da discriminação e do preconceito que estruturaram a construção de nossa sociedade desde a colônia e se refizeram no período moderno, escondidos pela ideia do mito da democracia racial e de igualdade de oportunidades que, como bem demonstram os dados apresentados, não se refletem na realidade dos negros brasileiros.

Considerações finais

Retomando o questionamento norteador desta pesquisa — Como a necropolítica se dá na sociedade brasileira a partir da ótica de Sueli Carneiro?, é possível constatar que, sob a luz do passado escravocrata e colonial que violentou e desumanizou corpos negros, o Estado brasileiro operou um projeto deliberado de esquecimento. Inicialmente, no pós-abolição, buscou-se apagar essa memória, ato simbolizado inclusive pelo incêndio de arquivos ordenado pelo então Ministro da Fazenda, Ruy Barbosa.

Posteriormente, adotou-se uma política de embranquecimento por duas vias: o incentivo à imigração europeia (para suprir a demanda de mão de obra do capitalismo nascente nos trópicos) e a disseminação do ideário de que, em poucas gerações, o país estaria livre da "mancha negra". Concomitantemente, consolidou-se a narrativa que romantizava a violência sexual colonial perpetrada pelos senhores de engenho contra mulheres negras e indígenas; e sob a retórica do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, mascarou-se a hierarquia racial sob o manto de uma suposta "democracia racial" harmônica na miscigenação estimulando e a elogiando.

Contudo, na prática, o viés do Dispositivo de racialidade jamais deixou de existir. A população negra foi marginalizada e empurrada para os morros e periferias, permanecendo sob a égide do que Sueli Carneiro (2023) define como a construção do Outro como "Não-Ser". Isso ocorre porque, para que a branquitude se afirme enquanto representação daquilo que é bom, humano e capaz, ela necessita, inflexivelmente, que o Outro seja a negação dessas qualidades.

Como procuramos demonstrar, embora impere no imaginário social brasileiro a ideia de que não há diferenciações raciais, o dispositivo de racialidade fornece à necropolítica o alicerce necessário. A política de morte descrita por Achille Mbembe (2018), radicalizando o biopoder foucaultiano, encontra nesse dispositivo a chancela exata para eliminar corpos que são alvos preferenciais há mais 430 anos.

Mais perversa ainda é a constatação de que a necropolítica opera com uma interseccionalidade cruel, pois além do "fazer morrer" (a eliminação física), ela articula o "deixar morrer" (a negligência e o abandono). Se a violência física atinge

preferencialmente (não totalmente) os homens negros, a morte por omissão na saúde e a solidão atingem em cheio preferencialmente as mulheres negras e, mesmo quando a morte física não se consuma, opera-se o epistemicídio continuado, na tentativa de apagar os saberes e a potência desse grupo.

Por todo o exposto, conclui-se que a necropolítica brasileira, isto é, as políticas e práticas de morte no Brasil, se dão de forma contínua sob a lógica do dispositivo de racialidade teorizado por Sueli Carneiro, tendo como alvo a aniquilação preferencial da população negra, pobre e periférica.

Embora o epistemicídio seja parte integrante da tecnologia do Dispositivo de Racialidade e, consequentemente, um dos mantenedores das práticas ativas da necropolítica brasileira, esse tema será o ponto de partida para nossas próximas investigações.

Importa destacar, por fim, que a população negra não se mantém passiva diante das inúmeras tratativas de horror por parte do Estado. Assim como o movimento Mães de Maio, outros coletivos históricos e contemporâneos como o Movimento Negro Unificado (MNU), a Casa Sueli Carneiro, o Instituto Geledés, o movimento Hip-Hop e Rap nacional, coletivos de base que conhecemos com mais apuro, como a Casa de Cultura Tainá, o Cursinho Popular Herbert de Souza e o Coletivo Afro-Mix, localizados em Campinas/SP, bem como muitos outros em outras cidades e Estados brasileiros, seguem lutando como resistência ativa contra as políticas de epistemicídio e genocídio, na tentativa feroz de subverter essa lógica.

Enquanto ela não tiver fim, as palavras da música *A Caminhada*, da rapper Cris SNJ, ecoarão como trilha sonora para o caminho a percorrer: "Amar é tudo que sei, para essa causa me doe, e enquanto não houver paz, sinto que não terminei."

Figura D – "A Bênção".



Releitura afrocêntrica da tela de Modesto Brocos, onde a redenção não está na miscigenação para o branco, mas na perpetuação e no orgulho da identidade negra. **Fonte:** Artista Skelltons. (Reprodução via Instagram)

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, Victor da Silva; MACHADO, Ana Maria Simas Gaia; SARAIVA, Noeme da Costa Souza. Mulheres chefes de família no Brasil: desigualdades estruturais, desafios assistenciais e falhas de políticas públicas. **Revista DELOS**, Curitiba, v. 18, n. 70, p. 01-13, 2025. Disponível em: <https://ojs.revistadelos.com/ojs/index.php/delos/article/view/6115/3363>. Acesso em: 15 jan. 2026. <https://doi.org/10.55905/rdelosv18.n70-015>

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, Sueli. Enegrer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Geledés**, São Paulo, 6 mar. 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em: 15 jan. 2026.

CRIS SNJ. A caminhada. *In: CRIS SNJ. Evoluindo através de palavras*. São Paulo: [s.n.], 2007. 1 CD. Faixa 12.

DJANGO Livre. Direção: Quentin Tarantino. Produção: Stacey Sher, Reginald Hudlin e Pilar Savone. Estados Unidos: The Weinstein Company / Columbia Pictures, 2012. 1 filme (165 min).

EDUSP. **A tela "A Redenção de Cam" e a tese do branqueamento no Brasil**. Blog da Edusp, 14 jun. 2018. Disponível em: <https://www.edusp.com.br/mais/a-tela-a-redencao-de-cam-e-a-tese-do-branqueamento-no-brasil/>. Acesso em: 20 jan. 2026.

EVARISTO, Conceição. Maria. *In: EVARISTO, Conceição. Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

FELTRAN, Gabriel. **Irmãos**: uma história do PCC. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. Ano 19. São Paulo: FBSP, 2025. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-seguranca-publica/>. Acesso em: 8 jan. 2026.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GOMES, Laurentino. **Escravidão – Volume 1**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GOMES, Laurentino. **Escravidão – Volume 3**: da independência do Brasil à Lei Áurea. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2022.

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

LEAL, Maria do Carmo *et al.* **Dados preliminares da pesquisa Nascer no Brasil 2**. Rio de Janeiro: ENSP/Fiocruz, 2023. Disponível em: <https://nascernobrasil.ensp.fiocruz.br/wp-content/uploads/2023/11/Dados-preliminares-da-pesquisa-Nascer-no-Brasil-2.pdf>. Acesso em: 8 jan. 2026.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. 3. ed. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MILLS, Charles W. **O contrato racial**. Tradução de Teófilo Reis. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PASTANA, Débora Regina. **Cultura do medo**: reflexões sobre violência criminal, controle social e cidadania no Brasil. São Paulo: IBCCRIM, 2003.

PASTANA, Débora Regina. **Política e punição na América Latina**: uma análise comparativa acerca da consolidação do estado punitivo no Brasil e na Argentina. Rio de Janeiro: Revan, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTANA, Vinicius. Sueli Carneiro. In: **Enciclopédia Mulheres na Filosofia**. Campinas: Unicamp, 2022. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/filosofas/sueli-carneiro/>. Acesso em: 19 nov. 2025.

SILVA, Jailson de Souza e; BARBOSA, Jorge Luiz. **Favela**: alegria e dor na cidade. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

TRUTH, Sojourner. **E não sou uma mulher?** Tradução de Osmundo Pinho. Geledés – Instituto da Mulher Negra, São Paulo, 8 jan. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 13 jan. 2026.