

O DISPOSITIVO DE RACIALIDADE-ETNICIDADE E A PRODUÇÃO DE UM SUJEITO RACIALMENTE INERTE NO CONTEXTO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS BRASILEIRAS

 <https://doi.org/10.56238/sevened2025.008-004>

Polyana Camargos

Especialização stricto sensu em Sociologia
Secretaria do Estado de Educação – Superintendência Regional de Ensino – Metropolitana C
Rod. Papa João Paulo II, 4001 - Serra Verde, Belo Horizonte - Ed. Gerais, 1º andar - Cidade
Administrativa - MG, 31630-900
E-mail: polyana.vieira@educacao.mg.gov.br

Marlucy Alves Paraíso

Professora titular na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais; pesquisadora
produtividade em pesquisa do CNPq nível 1B.
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Av. Pres. Antônio Carlos, 6627 - Pampulha, Belo Horizonte - MG, 31270-901
E-mail: marlucyparaíso@gmail.com

RESUMO

INTRODUÇÃO: Dor, violência, sofrimento, tortura. Elementos fundamentais para que o modelo escravagista – que por tantos anos foi utilizado no Brasil – pudesse ser introduzido e mantido, tanto no período colonial (1500-1822) como durante o Império (1822-1889). Em “O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul” (2000), Luiz Felipe Alencastro relata a vinda ao Brasil de padre Pero Rodrigues (reconhecido como um dos melhores peritos em análise dos corpos escravizados), que a mando do rei Felipe II “formula a paranóia do colonizador. Para ele, a guerra racial conduz o senhorio a usar a violência como motor da economia, ratificando a relação de dominação e de exploração impostas aos escravos” (ALENCASTRO, 2000, p. 68), uma vez que, por meio dela, seria possível conter revoltas e contestações.

Palavras-chave: Racialidade e Etnicidade. Sujeito Racialmente Inerte. Relações Étnico-Raciais no Brasil.



1 INTRODUÇÃO

Ontem a Serra Leoa,
A guerra, a caça ao leão,
O sono dormido à toa
Sob as tendas d'amplidão!
Hoje... o porão negro, fundo,
Infecção, apertado, imundo,
Tendo a peste por jaguar...
E o sono sempre cortado
Pelo arranco de um finado,
E o baque de um corpo ao mar...
(...)
Existe um povo que a bandeira empresta
P'ra cobrir tanta infâmia e cobardia!...
E deixa-a transformar-se nessa festa
Em manto impuro de bacante fria!...
Meu Deus! meu Deus! mas que bandeira é esta,
Que impudente na gávea tripudia?
Silêncio. Musa... chora, e chora tanto
Que o pavilhão se lave no teu pranto!...
Auriverde pendão de minha terra,
Que a brisa do Brasil beija e balança,
(CASTRO ALVES, Antônio Frederico de. O Navio Negreiro, 1883)

Dor, violência, sofrimento, tortura. Elementos fundamentais para que o modelo escravagista – que por tantos anos foi utilizado no Brasil – pudesse ser introduzido e mantido, tanto no período colonial (1500-1822) como durante o Império (1822-1889). Em “O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul” (2000), Luiz Felipe Alencastro relata a vinda ao Brasil de padre Pero Rodrigues (reconhecido como um dos melhores peritos em análise dos corpos escravizados), que a mando do rei Felipe II “formula a paranóia do colonizador. Para ele, a guerra racial conduz o senhorio a usar a violência como motor da economia, ratificando a relação de dominação e de exploração impostas aos escravos” (ALENCASTRO, 2000, p. 68), uma vez que, por meio dela, seria possível conter revoltas e contestações.

O episódio relatado por Alencastro é aqui inserido porque traz importantes reflexões para o debate das relações étnico-raciais que propomos, principalmente quando comparado à poesia “O Navio Negreiro” (1883), de Castro Alves, que inicia este texto. Aquilo que nos traz o poeta abolicionista, diz-nos sobre a vida na África, sobre liberdade, sobre a visão daqueles/as escravizados/as, que, ao serem capturados/as, passam a ter a vida transformada em uma série de provações e sofrimento. Se em Serra Leoa “O sono [era] dormido à toa” (CASTRO ALVES, 1883/2015, s/n), “Hoje... [no] porão negro, fundo” (CASTRO ALVES, 1883/2015, s/n), o sono é agora “sempre cortado / Pelo arranco de um finado / E o baque de um corpo ao mar...” (CASTRO ALVES, 1883/2015, s/n). Em contrapartida, ao tomarmos conhecimento do relato de Alencastro, podemos perceber a visão dos colonizadores que, responsáveis por infringir tanto sofrimento, ainda responsabilizavam aqueles/as a quem subjuguavam pelo tratamento que lhes destinava, pois, sendo “dotados de uma consangüinidade insurrecional” (ALENCASTRO, 2000, p. 68), a utilização da violência se justificava como medida para manter a



ordem nos territórios portugueses. Outro elemento pode ainda ser percebido no texto de Alencastro, como uma linha de fuga (DELEUZE, 1996) que mobiliza e faz criar outras possibilidades. Se de um lado, vemos o uso de violência física e simbólica pelos “senhores de escravos”, de outro podemos perceber que ainda que grilhões pudessem prender os corpos escravizados/as, a resistência sempre esteve presente. Não havendo, pois, “relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga” (FOUCAULT, 1995, p. 248), inúmeras foram as “fugas, revoltas, assassinatos [de senhores de escravos], abortos provocados pela[s] negra[s] gestante[s], suicídios” (SILVEIRA; GODOI, 2018, p. 120).

A resistência, tomada como “um elemento de funcionamento do poder e uma fonte de perpétua desordem” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 162), autorizava, de um lado, que o poder se emaranhasse no corpo social por meio de práticas precisas como, por exemplo, a política indigenista, que fragilizada pelas orientações de padre Pero Rodrigues, foi modificada originando uma nova diretriz, na qual “‘índios mansos’, arrebanhados nos aldeamentos começam a ser fixados ao longo das zonas de povoamento para barrar as fugas de negros e impedir o surgimento de mocambos” (ALENCASTRO, 2000, p. 68) e, de outro, a possibilidade de rompimento com o poder, que no ato final do suicídio, por exemplo, afirmava: não serei “governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles” (FOUCAULT, 1978, p. 15).

E assim seguem-se os anos... séculos XVI... XIX... XXI... e o problema das relações étnico-raciais no Brasil foi adquirindo novas roupagens sem, contudo, modificar seu núcleo: a assimetria das relações entre aqueles/as que são lidos/as e se leem socialmente como pessoas brancas e aqueles/as que são lidos/as e se leem como pessoas não-brancas¹. Ainda hoje, inúmeros são os episódios de racismo que vivenciamos, vemos noticiados nos jornais e redes sociais e levamos na memória. Como esquecer de Evaldo Rosa dos Santos, que teve seu carro alvejado em uma operação policial por tiros de fuzis, em uma manhã de domingo, a caminho de um “chá de bebê” e Luciano Macedo, que morreu tentando socorrer a família de Evaldo²? Ou apagar da memória que a vida de João Alberto Silveira Freitas foi tirada por dois seguranças de um supermercado, que o violentaram com chutes e pontapés até a morte por asfixiamento, na véspera do dia em que celebramos “Dia da Consciência Negra”³? Ainda hoje, choca o fato de que essas e tantas outras vidas foram tiradas, baseadas em um único ponto em comum: a cor de suas peles.

¹ Neste artigo, optamos por utilizar os termos “branco/a” e “não-branco/a” como forma de reforçar o funcionamento do *dispositivo de racialidade-etnicidade* que será descrito neste texto.

² Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/04/militares-do-exercito-matam-musico-em-abordagem-na-zona-oeste-do-rio.shtml>>. Último acesso em: 02 de maio de 2020.

³ Disponível em: <<https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/11/20/homem-negro-e-espancado-ate-a-morte-em-supermercado-do-grupo-carrefour-em-porto-alegre.ghtml>>

Em uma análise do Atlas da Violência 2021⁴, a primeira frase do capítulo destinado a tratar da violência contra pessoas negras em 2019 traz que “a intensa concentração de um viés racial entre as mortes violentas ocorridas no Brasil não constituiu uma novidade ou mesmo um fenômeno recente” (CERQUEIRA ET AL., 2021, p. 49), relatando ainda que o fenômeno ocorre pelo menos desde a década de 1980, “quando as taxas de homicídios começaram a crescer no país” (CERQUEIRA ET AL., 2021, p. 49), tendo sido a parcela mais jovem da população negra os mais assassinados no país desde então (CERQUEIRA ET AL., 2021). A partir daí, outra questão se coloca: se não há novidade e se esse não é um fenômeno recente, porque é possível que ele continue existindo e apresentando dados tão gritantes⁵?

Muitas podem ser as respostas para este e outros questionamentos sobre as relações étnico-raciais no Brasil. Contudo, a hipótese apresentada neste artigo é a de que há um *dispositivo de racialidade-etnicidade* que funciona no Brasil, desde a chegada dos portugueses na América e opera para a manutenção da assimetria nas relações de poder-saber que envolvem as relações étnico-raciais. Argumentamos que a violência étnico-racial descrita nessas páginas é utilizada como uma das práticas para o funcionamento desse dispositivo, mas não a única ou a principal, pois nos emaranhados que o *dispositivo de racialidade-etnicidade* traça, uma das principais características é justamente esconder-se, atuar de forma que sua presença não seja notada ou questionada. Entendemos, que no navio negreiro de Castro Alves ou nos documentos analisados por Alencastro, a violência parece ser o procedimento mais utilizado nas relações étnico-raciais da época, não deixando margens para outras formas de se relacionar com o outro. Contudo, parece-nos claro que tal procedimento não conseguia realizar completamente seu objetivo, visto que nem todas as pessoas escravizadas se mantinham cativas ou obedientes a seus algozes. Nesse sentido, trazemos neste artigo, dois momentos que consideramos importantes para entendermos as nuances dessas relações. Assim, no primeiro tópico, demonstraremos como o dispositivo de racialidade se constituiu dentro do universo escravocrata, remodelando-se através dos séculos a fim de manter-se governando corpos e condutas e no segundo tópico, apresentaremos elementos que tornaram possíveis a emergência do *dispositivo de racialidade-etnicidade*, traçando possibilidades para o seu funcionamento atualmente.

⁴ O Atlas da Violência 2021 é uma pesquisa realizada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública em parceria com o Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN), que utiliza o cruzamento dos dados do Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM) e do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan) do Ministério da Saúde para construir o documento (CERQUEIRA ET AL., 2021)

⁵ O relatório ainda aponta, por exemplo, que, em 2019, as pessoas negras representavam 77% das vítimas de homicídios no país, sendo a chance de um negro ser morto 2,6 vezes maior que um não-negro (CERQUEIRA ET AL., 2021, p.49)

2 EMERGÊNCIA DO *DISPOSITIVO DE RACIALIDADE-ETNICIDADE* NAS RELAÇÕES DE PODER-SABER BRASILEIRAS: DE MICHEL FOUCAULT A SUELI CARNEIRO

Em “História da Sexualidade 1: a vontade de saber” (1976), Foucault nos diz que um dos emblemas de nossa sociedade é “o do sexo que fala. Do sexo que pode ser surpreendido e interrogado e que, contraído e volúvel ao mesmo tempo, responde ininterruptamente. [Do sexo que] Foi, um dia, capturado por um certo mecanismo, bastante feérico a ponto de se tornar invisível” (FOUCAULT, 2019, p. 85), demonstrando como o sexo foi esmiuçado por um campo de racionalidade que, tomando os corpos por inteiro, foi capaz de produzir uma “*Lógica do sexo*” (FOUCAULT, 2019, p. 86) como uma chave universal para “saber quem somos nós” (FOUCAULT, 2019, p. 86). A partir deste trecho, buscamos fazer o exercício de substituir o termo “sexo” pelos termos “raça e etnia” e o que percebemos ao fim, resguardadas as devidas proporções, é que assim como o sexo, raça e etnia também estão capturadas por um mecanismo similar ao que nos fala Foucault. Dois conceitos que, muitas vezes interseccionados com outras questões, como a questão da classe social, são invisibilizados no funcionamento social, mas que constituem nossa vida cotidiana sendo ininterruptamente interrogados e nos questionando incessantemente também. Assim como o sexo, eles também são tomados por um dispositivo, que ora os coloca sob forte escrutínio e ora os torna invisíveis, a fim de manter a assimetria das relações de poder-saber entre aqueles/as que se consideram brancos/as e aqueles/as que, a partir dessa referência, passam a ser lidos/as como não-brancos/as.

O dispositivo é definido por Foucault como “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos (...) Em suma, o dito e o não dito” (FOUCAULT, 2016, p. 364) postos em funcionamento por uma rede de relações, a fim de “responder a uma urgência” (FOUCAULT, 2016, p. 365) que emerge em um “em determinado momento histórico” (FOUCAULT, 2016, p. 365). Para além dessa “função estratégica” (FOUCAULT, 2016, p. 365), outra característica fundamental, apontada por Foucault, é a de que o dispositivo passa por um processo de perpétuo *preenchimento estratégico*” (FOUCAULT, 2016, p. 365), isto é, diante da urgência que se coloca, o dispositivo, como um operador material do poder (REVEL, 2005), precisa se adaptar, reformular-se, produzir remodelagens capazes de conter as contingências e questionamentos que lhes são feitos.

Entretanto, na medida em que seus elementos se interseccionam, questionam-se uns aos outros, na medida em que o próprio dispositivo entra em contato com outros dispositivos, as instabilidades produzidas no contato possibilitam que “[c]ada dispositivo [tenha] seu regime de luz, [e que pela] maneira em que esta cai, se esvai, se difunde ao distribuir o visível e o invisível, [faça] nascer ou desaparecer o objeto que não existe sem ela” (DELEUZE, 1996, s/n). Assim, se há nesse mecanismo “linhas de sedimentação (...), também há linhas de ‘fissura’, de ‘fratura’” (DELEUZE, 1996, s/n), pois, como nos diz Foucault “lá onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 2019, p. 104). Dessa forma, o

dispositivo “enquanto expõe um conjunto de relações de força, não é um lugar, mas um ‘não lugar’: é um lugar apenas para as mutações” (DELEUZE, 2019, p. 86), pois dispõe de uma série de práticas e mecanismos que, ao se entrecruzarem nas relações de poder-saber podem produzir constantes “mudanças de posição, modificações de funções” (FOUCAULT, 2016, p. 364) causando tanto desequilíbrios em sua estrutura, como formas de acomodação e realocação desse dispositivo socialmente.

Como uma máquina “de fazer ver e de fazer falar” (DELEUZE, 1996, s/n) o sujeito que dele emerge, o dispositivo “está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam” (FOUCAULT, 2016, p. 367)⁶. A partir da “relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico” (AGAMBEN, 2005, p. 11), ele precisa instituir práticas concretas, a fim de produzir uma configuração específica entre saber e poder para a imanência de seu sujeito desejado (WEINMANN, 2006). Uma vez que “o sujeito não ‘existe’: ele é aquilo que fazemos dele” (SILVA, 1998, p. 10), o exercício do poder precisa “opera[r] sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos” (FOUCAULT, 1995, p. 243), necessita “‘conduzir condutas’ e ordenar a probabilidade (...) estrutura[ndo] o eventual campo de ação dos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 244) a fim de suscitar a aceitação daqueles/as nele inseridos/as.

Contudo, se por um lado, a heterogeneidade dos elementos que constituem um dispositivo possibilite que ele realize os mais diversos deslocamentos a fim de governar as condutas de toda população, por outro, é por meio dessa mesma heterogeneidade que a constituição de novas subjetividades se torna possível, uma vez que, por meio dos encontros, dos choques e embates que permeiam os elementos do dispositivo, torna-se possível a “constituição de outros modos de vida” (PARÁISO, 2010, p. 588). Para que isso ocorra, “qualquer coisa que possa adquirir autoridade: injunções, conselhos, técnicas, pequenos hábitos de pensamento e emoção, uma série de rotinas de normas de ser humano” (ROSE, 2001, p. 50), pode se transformar em agente para que outros modos de subjetivação se efetuem. Visto, então, como “um investimento político do/[no] corpo” (GONÇALVES, 2010, p. 107), há no dispositivo um “devir mutante” (DELEUZE, 2019, p. 88) que mobiliza forças e constitui práticas para a conformidade dos corpos, mas que também produz fissuras em sua própria composição e possibilita que vários modos de subjetivação sejam possíveis.

Portanto, para que as relações de poder-saber possam funcionar em um dispositivo, torna-se fundamental que os indivíduos nelas envolvidos sejam “‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’”⁷

⁶ A partir dessa premissa, entendemos que saber e poder sempre se interseccionam, desde as relações mais íntimas àquelas ocorridas nas esferas políticas mais altas de nossa sociedade. Portanto, optamos, neste artigo por sempre utilizar o termo “relação/ões de poder-saber” como forma de marcar este posicionamento em relação àquilo que aqui é discutido.

⁷ Foucault ainda acrescenta: “entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer” (FOUCAULT, 1995, p. 244)

(FOUCAULT, 1995, p. 244), pois, somente nessa condição se é possível agir e reagir a um campo de possibilidades posto. Para Foucault, por exemplo, “a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação)” (FOUCAULT, 1995, p. 244), restrito em suas ações. O que ocorre ali é, pois, uma relação de violência que transforma o sujeito escravizado em um objeto e, por isso, justifica-se, uma vez que esta age, “sobre coisas; ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói; (...) e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la” (FOUCAULT, 1995, p. 243). Nesse sentido, torna-se possível afirmar ainda que, sem o processo de subjetivação, o dispositivo não funcionaria como um operador do governo das condutas, sendo apenas “um mero exercício de violência” (AGAMBEN, 2005, p. 14).

Violência que transformava navios negreiros em palcos para a dor, fazendo dos tombadilhos “um sonho dantesco [...] / Que das luzernas avermelha o brilho / Em sangue a se banhar / Tinir de ferros... estalar de açoite...” (CASTRO ALVES, 1883/2015, s/n); que permanece pelos séculos de nossa história, mas que se reinventa, que marca os corpos e que se constitui, afinal, como recurso último do *dispositivo de racialidade-etnicidade* em uma tentativa de conter as resistências que dele emergem, quando nenhuma outra forma de governo funciona. Violência vivida e noticiada diariamente; violência que não se circunscreve apenas aos anos de sequestro e escravização dos povos africanos, mas que atinge o corpo físico de pessoas que são lidas como negros/as e não se restringe apenas à carne, atingindo também todas as esferas da vida ao promover o embranquecimento cultural, ao impor uma estética da brancura, ao transformar religiões em folclores, ao estimular o branqueamento da raça (NASCIMENTO, 2016), ao buscar desautorizar e invisibilizar modos de vida vistos como inadequados pelo o *dispositivo de racialidade-etnicidade*.

Nesse processo, há na produção dessa inadequação uma “vontade de inerência”, uma tentativa de naturalizar aquilo que foi construído “peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 2016, p. 58). A esse respeito, Achille Mbembe argumenta que a criação do “substantivo negro” (MBEMBE, 2018, p. 55) possibilitou a formação de uma “existência objetificada” (MBEMBE, 2018, p. 29) dos povos africanos, constituindo-se, assim, uma identidade sobre aqueles/as cuja pele possui mais melanina, que os torna prisioneiros/as de um círculo vicioso no qual, por meio do olhar daqueles/as que se declaram brancos/as, cria-se a figura do ser negro (MBEMBE, 2020). Figura essa essencializada, fixa, criada por homens brancos para homens brancos (CARNEIRO, 2005; MBEMBE, 2020). Nesse jogo, cria-se a forma-negro e espera-se que aqueles a quem ela se destina, correspondam ao imaginário criado pelos/as brancos/as.

E assim, em prol da identidade, multiplicam-se clausuras (MBEMBE, 2020), pois a “ameaça do negro tomar o lugar do branco” (GUIMARÃES, 2003, p. 102) parece real e até mesmo autorizada e disseminada no campo jurídico quando, por exemplo, políticas de ações afirmativas são efetivadas e negros/as passam a acessar locais antes frequentados majoritariamente por aqueles/as que se

consideram brancos/as⁸. O problema que se coloca, segundo Mbembe, é que, ao mesmo tempo em que essa identidade é criada externamente, aqueles/as a quem ela se destina tornam-se objetos de medo daqueles/as que a criaram, “não pelo que lhe[s] fiz[emos], nem pelo que lhe[s] de[mos] a ver, mas por conta do que [eles nos] fiz[eram] e que [eles] pensam que pode[ríamos] fazer[lhes] em retribuição” (MBEMBE, 2020, p. 135).

Mas “lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência” (FOUCAULT, 2016, p.62), podemos encontrar também a “discórdia entre as coisas, [...] o disparate” (FOUCAULT, 2016, p. 59) que cria e faz funcionar as relações de poder-saber que constituem o *dispositivo de racialidade-etnicidade*. A história nos ensina, então, a “rir das solenidades da origem” (FOUCAULT, 2016, p. 59), a buscar “em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações” (FOUCAULT, 2013, p. 25) pois, “o corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos” (FOUCAULT, 2016, p. 65), produzido nas relações de poder-saber, é “formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências” (FOUCAULT, 2016, p. 72). Pautamo-nos, então, em uma “história efetiva” (FOUCAULT, 2016, p. 72), não para encontrar uma origem primeira, mas para buscar nos acontecimentos históricos, elementos que possam auxiliar no entendimento do funcionamento do *dispositivo de racialidade-etnicidade*.

Na produção desse dispositivo, a dimensão racial vai se tornando central na medida em que, por meio dela, uma verdade sobre os corpos vai sendo moldada na sociedade brasileira desde o início da colonização. O corpo negro vai sendo produzido dentro do *dispositivo de racialidade-etnicidade*, não como referência racial a ser atingida, mas para que o homem branco possa dizer o que ele não é (FOUCAULT, 1978): ele não é violento, não é feio, não é mau, não é pobre... porque não é negro (FANON, 2008; MBEMBE, 2018). O que ele não percebe é que, no processo de produção do sujeito negro, ele também se torna “sob vários aspectos, uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou para naturalizar e universalizar” (MBEMBE, 2018, p. 88) que por meio desse processo forma uma “dualidade entre positivo e negativo, tendo a cor da pele [branca] o fator de identificação do normal” (CARNEIRO, 2005, p. 42). Contudo, se para Carneiro, a produção do Outro precisa ser em termos de inferioridade, em uma análise foucaultiana, é possível afirmar que, ainda que as relações de poder-saber produzidas por esse dispositivo demonstrem uma forte assimetria no exercício do poder, o sujeito negro e o sujeito branco devem ser entendidos como forças complementares que se interseccionam, questionam-se e se produzem mutuamente, ainda que este último se produza

⁸ A esse respeito, ver: “Dez motivos para ser contra as cotas raciais”. Disponível em: < <https://exame.com/blog/instituto-millennium/dez-motivos-para-ser-contras-cotas-raciais/>>. Acesso em 15 jan. 2022; e “Racismo de negros contra brancos ganha força com identitarismo”. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/01/racismo-de-negros-contra-brancos-ganha-forca-com-identitarismo.shtml>>. Acesso em 15 jan. 2022

justamente na negação de sua existência como sujeito racializado, como nos lembra o cantor e compositor Emicida em sua canção *Ismália* (2019) quando diz “É a desunião dos pretos junto à visão sagaz / De quem tem tudo, menos cor, onde a cor importa demais”.

A emergência do dispositivo de racialidade no Brasil, segundo Carneiro, ocorreu durante o processo de colonização, quando essa produção do Outro como inferior torna-se um importante instrumento econômico (CARNEIRO, 2005) para a construção de uma sociedade em uma terra condenada à “civilização”⁹. Naquele momento, a busca por metais preciosos, o desejo de expansão do Estado Nacional português (a fim de consolidar sua soberania) e o aporte da Igreja Católica – que em meio a denúncias de simonia e nicolaísmo, buscava firmar o apoio de seus devotos e conseguir angariar quantos mais fosse possível a fim de demonstrar sua força diante de qualquer contestação –, encontraram em solo brasileiro, terreno fértil para a consolidação de um dispositivo de poder que transformava seu “estatuto humano (...) [em] sinônimo de brancura” (CARNEIRO, 2005, p. 43).

Contudo, se o pensamento europeu produziu uma “razão negra”¹⁰, quando africanos/as escravizados/as descobrem-se negros/as, o jogo de poder que se instala, faz com que o dispositivo de racialidade se desloque, que precise operar um novo preenchimento estratégico. Entre fugas, revoltas e todo tipo de resistência, novos saberes sobre o/a negro/a começam a emergir para tentar dar conta das instabilidades produzidas no dispositivo de racialidade. Assim, o encontro entre as bases do colonialismo dos séculos XV e XVI, o cientificismo proposto pelo Iluminismo nos séculos XVIII e XIX e a “afirmação da burguesia como classe hegemônica” (CARNEIRO, 2005, p. 42) permitiram a remodelagem do dispositivo de racialidade a partir do século XVIII. No Brasil, “a brecha da alforria”¹¹ (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 95) – isto é, a possibilidade, ainda que remota, de que uma pessoa escravizada deixasse de ser propriedade de outrem – faz com que o argumento teológico¹², utilizado anteriormente para justificar a escravidão de africanos/as pelas demais nações, comece a ser problematizado e interrogado. Em um cenário de contestação de um dos principais elementos que

⁹ Em “Crítica da razão negra” (2018), Achille Mbembe é cirúrgico ao detalhar a missão civilizadora destinada ao homem branco. Ele nos diz que entre os que afirmavam serem os negros como animais que “isolados e insociáveis, que em seu ódio se combatem até a morte”, [que] se trucidam e se destroem” (MBEMBE, 2018, p. 30) e aqueles que “mais caridosos, admitiam que tais criaturas não eram inteiramente desprovidas de humanidade” (MBEMBE, 2018, p. 30), existia a possibilidade de ajuda-los e protege-los por meio do “empreendimento colonial, uma obra fundamentalmente ‘civilizadora’ e ‘humanitária’, cujo corolário de violência era senão moral” (MBEMBE, 2018, p.31). Ao utilizar o termo civilização entre aspas, intentamos, portanto, demarcar como no campo discursivo a missão civilizatória transvestia-se de caridade, mas em contrapartida, para funcionar, explorava matérias-primas, mão-de-obra e, quando contestada, utilizava da violência como forma de manter sua dominação.

¹⁰ De acordo com Mbembe (2018), “a razão negra consiste, pois, num conjunto de vozes, enunciados e discursos, de saberes, comentários e disparates, cujo objeto são as coisas ou as pessoas ‘de origem africana’ e aquilo que se afirma ser seu nome e sua verdade (seus atributos e qualidades, seu destino e suas significações enquanto segmento empírico do mundo)” (MBEMBE, 2018, p. 60)

¹¹ A esse respeito, ver mais em: PAIVA, Eduardo França. Pelo justo valor e pelo amor de Deus: as alforrias em Minas Gerais. In: PAIVA, Eduardo Paiva. **Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

¹² Além dos lucros obtidos pela Igreja por meio do tráfico negreiro, o argumento teológico pautado na “Sagrada Escritura” fala de uma maldição lançada por Noé a seu filho Cam e a toda sua descendência, que naquele momento é interpretada convenientemente como sendo os povos de origem africana. Ver: Bíblia, Livro de Gênesis, capítulo 9, versículos 20-27.

compunham o dispositivo de racialidade, o surgimento das teorias raciais no século XIX cumpre um importante papel no preenchimento estratégico do dispositivo em questão. Como afirma, Kabengele Munanga, um novo paradigma se estabelece nesse período, uma vez que “passou-se de um tipo de explicação na qual Deus e o livre arbítrio constituí o eixo central da divisão da história humana, para um novo tipo, no qual a Biologia [...] se erige em determinismo racial e se torna a chave da história humana” (MUNANGA, 2003, s/n). Ancorados em uma “racionalidade científica”, ao transformarem os atributos externos e fenotípicos em elementos para a definição da moralidade dos povos (SCHWARCZ, 2012), os darwinistas sociais foram capazes de transformar seus modelos em “instrumentos eficazes para julgar povos e culturas a partir de critérios deterministas” (SCHWARCZ, 2012, p. 20), em uma tentativa de “‘naturalizar’ diferenças e fazer de questões políticas e históricas dados ‘inquestionáveis’ da própria biologia” (SCHWARCZ, 2012, p. 20).

Se a princípio, seu principal objetivo era a produção de um sujeito racializado – isto é, “não-branco” – capaz de ser transformado em instrumento de extração e exploração autorizado a quem, por meio de transações comerciais, ele pertencesse, a partir do século XIX, quando o argumento de uma inferioridade profetizada no texto bíblico já não se sustenta, o dispositivo de racialidade passa por uma nova recalibragem a fim de garantir seu governo sobre a população que aqui habitava. Para tanto, traça como novo objetivo produzir sim um sujeito racializado por meio do conhecimento científico e não mais pela religião. A esse sujeito racializado, destinam-se uma enorme produção de saberes, discursos e enunciados, a fim de comprovar “cientificamente” a incompatibilidade entre brancos/as e não-brancos/as coexistindo em patamares de igualdade em uma sociedade aristocrática como a brasileira (SCHWARCZ, 2001).

Entre deslocamentos e acomodações, o dispositivo de racialidade mantinha-se em operação durante os anos seguintes, beneficiando-se, principalmente, das várias representações sobre o sujeito negro (CARNEIRO, 2005), alicerçadas pelas relações de poder-saber que possibilitavam a racialização de todos/as aqueles/as que eram considerados/as como não-brancos. Dessa maneira, se durante o século XIX, a biologia era operacionalizada para justificar uma hierarquia considerada “natural” entre sociedades e populações humanas, após a Segunda Grande Guerra (1939-1945), um desejo de apagamento do conceito floresce nos meios científicos, como medida considerada importante, tanto para se evitar que a barbárie cometida pelo Estado nazista se tornasse novamente possível, como uma tentativa de buscar soluções capazes de pôr fim ao racismo (SCHWARCZ, 2001, 2012; GUIMARÃES, 2008, 2011).

Nesse sentido, a partir, principalmente, da década de 1940, enquanto no campo científico-biológico passava-se a entender que “a construção baseada em traços fisionômicos, de fenótipo ou de genótipo, é algo que não tem o menor respaldo científico” (GUIMARÃES, 2008, p. 65) e, por isso, tornava-se completamente justificável o “banimento do termo raça do vocabulário científico, político

e social” (GUIMARÃES, 2011, p. 265), no campo social, político e econômico, essa primeira tentativa de reverter os efeitos causados pelo conceito de raça não são duradouros. Novamente, cumprindo sua função estratégica, a lacuna deixada pela força do conceito “raça” é preenchida pelo conceito de “etnia”, que trazia consigo uma concepção menos corporal e introduzia uma questão mais cultural. Entretanto, se de um lado, haviam “sujeitos livres” produzindo incansáveis esforços para a superação da concepção racial, por outro, também existiam “sujeitos livres” que atuavam para que a noção de raça não fosse apagada.

Entre os usos possíveis de um e/ou outro conceito, o jogo das relações de poder-saber colocava em funcionamento a produção de discursos e saberes a fim de produzir uma determinada verdade sobre esse novo sujeito racializado produzido nas intersecções do dispositivo. O termo raça retorna, então, à linguagem atual, sendo reinserido, inclusive, nas pesquisas realizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) na década de 1990 (GUIMARÃES, 2011), demonstrando a plasticidade do dispositivo racial. Antônio Sérgio Alfredo Guimarães afirma em suas pesquisas que “o termo [raça] não havia desaparecido de todo, passando mais por uma submersão que um desaparecimento” (GUIMARÃES, 2011, p.266) tanto por questões mais “burocráticas” – como a substituição do termo raça por cor ou etnia, ainda que ambos conceitualmente remetessem ao significado de raça (GUIMARÃES, 2011) – como, e principalmente, por meio de “uma estratégia política [utilizada pelos movimentos sociais] para incluir, não para excluir, de reivindicar e não de sujeitar” (GUIMARÃES, 2011, p. 266). Raça, como classificador social, passa, então, a ser entendida como efeito dos mais diversos discursos (GUIMARÃES, 2008), servindo de marcador tanto nos movimentos antirracistas quanto naqueles que operam com o objetivo de perpetuar racismos (GUIMARÃES, 2011).

De acordo com o pesquisador, essa retomada do uso do termo raça, longe de ser um movimento espontâneo, emergiu no campo discursivo novamente, porque proporcionava “vantagens estratégicas” (GUIMARÃES, 2011, p. 266) àqueles/as que insistiam em seu uso, uma vez que a noção de raça remeteria “imediatamente a uma história de opressão, desumanização e opróbio a que estiveram sujeitos os povos conquistados” (GUIMARÃES, 2011, p. 266). Da mesma forma, a utilização do termo etnia servia a interesses diversos, uma vez que, entendida como “um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território” (MUNANGA, 2003, s/n), possibilitava, em grande medida, que o discurso sobre a opressão e violência, fosse abrandado, na medida em que generalizava os conflitos produzidos pelas relações de poder-saber, diminuindo o foco daquilo que era vivido diretamente na carne daqueles/as considerados/as não-brancos/as.

Nesse encontro entre raça e etnia para produção de uma verdade sobre o sujeito racializado, entendemos que o dispositivo de racialidade proposto por Carneiro (2005) traz enormes contribuições



para o entendimento das relações étnico-raciais no cenário brasileiro, mas não atinge toda sua potência, na medida em que relações de poder-saber produzidas por esse encontro podem se perder no terreno da discursividade. Portanto, ele passa a ser tomado aqui como inspiração para construir aquilo que entendemos ser o *dispositivo de racialidade-etnicidade*, mas – talvez por também sermos dotadas de uma “consangüinidade insurrecional” (ALENCASTRO, 2000, p. 68) – dele nos separamos para continuar percorrendo outras linhas traçadas pelo e no dispositivo.

3 A CONSTITUIÇÃO DO *DISPOSITIVO DE RACIALIDADE-ETNICIDADE* NAS RELAÇÕES DE PODER-SABER BRASILEIRAS

O problema das relações étnico-raciais tem tomado, cada vez mais, as pautas do debate acadêmico e as telas de televisões, tablets e smartphones. Geralmente, sob o signo da violência, vemos cotidianamente pessoas lidas socialmente como brancas se sentirem desconfortáveis ao serem convidadas a falarem ou a ouvirem sobre raça e etnia. A incerteza de uma conceituação plena e finda sobre os dois termos faz com que haja, também, uma série de desentendimentos sobre seus significados. Contudo, se a polissemia trazida pelos conceitos de raça e etnia pode, por vezes, assustar e nublar um possível entendimento, por outro, essa mesma polissemia nos permite criar, invencionar, produzir outros modos de vida e problematizar os ditos que circulam em nossa sociedade sobre as relações que deles se constituem.

Quando o dispositivo de racialidade nos interroga, podemos ver se apresentando em nosso horizonte, possibilidades de pensar como a concepção de raça conforma nossa própria realidade. Porém, se os elementos de um dispositivo são heterogêneos e, se por esse mesmo motivo, as intersecções que ocorrem nesses encontros trazem tanta potência para nossas relações de poder-saber, não nos é possível abandonar o conceito de etnia, uma vez que, por ele vidas também são perdidas e outras tantas produzidas. Entendemos que raça e etnia se constituem como uma dualidade fundamental de nossas relações, não porque funcionam em um binarismo que nomeia positivities e negatividades, mas porque se fundem, complementam-se e se retroalimentam uma da outra, não sendo possível, no Brasil, que sejam tratadas separadamente. Portanto, paulatinamente vamos nos distanciando do dispositivo de racialidade para encontrar em suas fissuras e mutações, o que denominamos como *dispositivo de racialidade-etnicidade*, não apenas para promover uma mudança lexical, mas, principalmente, porque acreditamos que há em sua constituição e em sua forma de governar condutas, outros elementos de investigação, um outro olhar sobre a questão das relações étnico-raciais atuais. Nesse sentido, este dispositivo não tem como intenção abandonar a historicidade do conceito de raça, mas não se restringe às marcas do corpo, tomando a questão cultural como pilar importante de nossas relações; entende os conceitos de racialidade e etnicidade como forças complementares e, por isso, coloca-os unidos por um hífen, como se quisesse nos dizer: “você não pode nos separar; caminhamos



juntos” e; busca capturar e fixar raça e etnia nos seus emaranhados do poder, mas não nega que elas não apenas nos falam (FOUCAULT, 2019), mas gritam pedindo nossa atenção, não sendo possível ignorá-las ou mesmo imobilizá-las, não importa quais esforços possam ser realizados.

A partir dessa concepção e, entendendo que “as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos (...), mas também fazer nascer formas totalmente novas de sujeitos” (FOUCAULT, 2013, p. 18), torna-se possível identificar a emergência do *dispositivo de racialidade-etnicidade* já na década de 1930, quando uma mudança radical na forma como a questão da miscigenação passa a ser tratada no país. Orientada pelas teorias raciais amplamente difundidas na Europa no século XIX, o “Brasil havia muito tempo era entendido como um ‘laboratório racial’” (SCHWARCZ, 2001, p. 25), não deixando margem para dúvidas de que era um país miscigenado. Tratada anteriormente como fator de degenerescência de raça, a miscigenação passa a ser entendida, principalmente a partir do início do governo de Getúlio Vargas (1930), como solução para a construção de um projeto nacionalista e o “antirracismo [torna-se então] uma das ideologias fundadoras dessa nação” (GUIMARÃES, 2003, p. 100), constituindo-se como prática importante para que o *dispositivo de racialidade-etnicidade* fosse posto efetivamente em prática na sociedade brasileira.

Lilia Moritz Schwarz (2001) afirma que “imbuídos de uma perspectiva alentadora, autores como Gilberto Freyre e Donald Pierson, associados à política cultural do Estado Novo desenharão uma versão inusitada da mesma nação” (SCHWARCZ, 2001, p. 27) justificada pela noção de que seríamos uma sociedade multicultural e, portanto, todos/as carregariamos as marcas da mestiçagem (SCHWARCZ, 2001). Vista como “sinônimo de tolerância” (SCHWARCZ, 2001, p. 28) a ideia da miscigenação “permitia naturalizar diferenças sociais, políticas e culturais” (SCHWARCZ, 2001, p. 26). Entretanto, se no campo teórico, parecia existir no Brasil, uma verdadeira “democracia racial”¹³, nas relações cotidianas as desigualdades raciais e as práticas racistas continuavam presentes nas vidas daqueles/as identificados/as como não-brancos/as.

Vemos, dessa maneira, o Brasil se tornar um “modelo de convivência racial” (SCHWARCZ, 2001, p. 32) e atrair o interesse de vários países na tentativa de entenderem, não apenas como teria sido possível ter se tornado “um caso neutro na manifestação do preconceito racial” (SCHWARCZ, 2001, p. 33), como também para utilizá-lo como modelo a ser seguido por “nações, cujas relações eram menos ‘democráticas’” (SCHWARCZ, 2001, p. 33). Enquanto vários elementos iam sendo mobilizados para a consolidação dessa prática e, conseqüentemente, do *dispositivo de racialidade-etnicidade*, outros campos discursivos foram se formando na tentativa de conter essa ideia idílica que pairava sobre o Brasil. Assim, pesquisas, discussões acadêmicas e conferências começam a questionar

¹³ A “democracia racial” seria um estado em que haveria plena igualdade jurídica, política e social entre os indivíduos, independentemente de sua raça. (FREYRE, 1933; FERNANDES, 1965; BASTIDES e FERNANDES, 2013; RIBEIRO, 2014)



a presença de uma democracia racial no Brasil, denunciando a existência do preconceito racial entre brasileiros, ainda que, naquele momento, fossem identificados e tratados como casos individuais e isolados (GUIMARÃES, 2011; SCHWARCZ, 2012).

O conceito de etnia passa, então, a ser mobilizado mais fortemente entre os círculos acadêmicos, políticos e jurídicos, mas é somente a partir do final da década de 1960 e início da década de 1970 que a noção de raça baseada em critérios biológicos começa a ser efetivamente questionada (MUNANGA, 2003) e “‘sob a capa da raça’ introduziram-se considerações de ordem cultural, na medida em que à noção se associavam crenças e valores” (SCHWARCZ, 2012, p. 33). O conceito deixa, então, de ser considerado como algo natural e começa a ser problematizado como “atitude negativa para com determinados grupos” (SCHWARCS, 2012, p. 33).

Contudo, se, por um lado, esse racismo de origem “científica” passa a ser problematizado, por outro, formas derivadas de seus procedimentos passam a ganhar força nos mais diversos ambientes, atingindo mulheres, comunidade LGBTQ+, pobres, ciganos, e tantos outros, sem nunca deixar de afetar a população negra, pautando-se nas concepções de etnia para se perpetuar. Nesse ponto, vemos emergir uma importante prática do *dispositivo de racialidade-etnicidade*: “o devir-negro do mundo” (MBEMBE, 2018, p. 20).

Nessa prática, a objetificação do sujeito ocorre pelo que Foucault denominou de “práticas divisoras” (FOUCAULT in DREYFUS, RABINOW, 1995, p. 231), isto é, a divisão do sujeito em seu próprio “interior e em relação aos outros” (FOUCAULT in DREYFUS, RABINOW, 1995, p. 231). Nesse sentido, o “devir-negro do mundo” se daria por meio de um “racismo por analogia ou metaforização, resultante da biologização de um conjunto de indivíduos pertencendo a uma mesma categoria social” (MUNANGA, 2003, s/n). A esse respeito, Achille Mbembe (2018), afirma que vemos “pela primeira vez na história humana, o substantivo negro deixa[r] de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do primeiro capitalismo” (MBEMBE, 2018, p. 19-20) para ser conferido a todos/as aqueles/as grupos e indivíduos que são vistos como passíveis de sofrerem “predações de toda a espécie [e/ou] destituição de qualquer possibilidade de autodeterminação” (MBEMBE, 2018, p. 20).

Quando aspectos como religião e cultura passam a ser instrumentalizados nas relações de poder-saber, adicionando ao caráter racial mais um elemento de confrontação, vemos o *dispositivo de racialidade-etnicidade* atingir um de seus principais objetivos: a produção de práticas contínuas de racialização *do Outro* – aqui entendido como todos/as aqueles/as considerados/as não-brancos/as – a fim de manter a assimetria dessas relações de poder-saber estabelecidas em nossa sociedade desde o período colonial. Vale ressaltar que, como afirma Guimarães (2016) “quando se racializa um outro está-se ao mesmo tempo racializando-se a si mesmo” (GUIMARÃES, 2016, p. 165), afinal, ao dizer do outro, ao classificá-lo, ao hierarquizar sua existência, aquele/a que o nomeia, também diz de si

mesmo/a, numa tentativa de distanciar-se ou aproximar-se da figura que analisa. Contudo, a reciprocidade em questão não funciona dessa forma. Constituído para manter a assimetria das relações de poder-saber, o *dispositivo de racialidade-etnicidade* enquanto operador concreto do poder, utiliza-se de uma série de práticas para que ao se racializar um indivíduo, a contrapartida da racialização, não receba destaque nessas operações do poder, uma vez que aqueles/as que se leem e são lidos/as como brancos/as não se entendem como sujeitos racializados.

Podemos identificar como outra prática em funcionamento no *dispositivo de racialidade-etnicidade*, o que Lourenço Cardoso (2017) conceitua no campo teórico como “branquitude”. Entendida pelo autor como “um constructo ideológico, no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir de seu ponto de vista” (CARDOSO, 2017, p. 27), a branquitude seria uma “identidade marcada racialmente, [que] ao indivíduo branco é dado o poder [exclusivo] de evidenciá-la ou não” (CARDOSO, 2017, p. 30) conforme seu próprio interesse. Nesse cenário, é possível entender que o silenciamento da racialidade branca opera de forma intencional, aproveitando-se as fissuras possíveis de serem produzidas no dispositivo para manter-se exercendo mais poder dentro das relações de poder-saber envolvidas nas relações étnico-raciais.

O racismo aparece, nesse contexto, como mais uma prática fundamental do *dispositivo de racialidade-etnicidade*, pois, como “mecanismo fundamental do poder” (FOUCAULT, 2010, p. 214), é quando ele é inserido no discurso do poder que “uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros” (FOUCAULT, 2014, p. 214) se torna possível. Ele se torna útil ao governo dos indivíduos e das populações, pois, segundo Foucault, “o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico” (FOUCAULT, 2010, p. 215), que através do evolucionismo não apenas transcreve “em termos biológicos, o discurso político” (FOUCAULT, 2010, p. 216) como, por meio de seu caráter científico, passa a organizar todas as relações (FOUCAULT, 2010). Entretanto, Foucault aponta que a especificidade do racismo moderno consiste no fato de que ele “não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, a uma tecnologia do poder” (FOUCAULT, 2010, p.217) na qual “se conjugam o velho direito soberano, os mecanismos modernos do biopoder e o discurso da guerra de raças” (CASTRO, 2018, p. 108). No *dispositivo de racialidade-etnicidade*, o racismo funciona, então, para a produção e manutenção das assimetrias das relações de poder-saber e, para tanto, opera de várias formas conformando indivíduos e grupos em torno das relações étnico-raciais.

Ao destituir a raça do caráter científico conferido pela, no lugar de minimizar relações de poder assimétricas entre pessoas negras e brancas, o que realmente aconteceu é que essa raça “cultural” possibilitou que outras formas de racismo pudessem ser estabelecidas dentro do *dispositivo de racialidade-etnicidade*. Nesse sentido, Munanga (2003) argumenta que “o difícil é aniquilar raças

fictícias que rondam nossas representações e imaginários coletivos” (MUNANGA, 2003, s/n), pois, enquanto “o racismo clássico se alimenta na noção de raça, o racismo novo se alimenta da noção de etnia definida como um grupo cultural, categoria que constitui um lexical mais aceitável que a raça” (MUNANGA, 2003, s/n). O racismo, enquanto prática do *dispositivo de racialidade-etnicidade* possibilita, então, que brancos/as e não-brancos/as possam entender seus papéis dentro da sociedade brasileira e, em caso de questionamentos, autoriza o uso da violência como discutido anteriormente.

Mas um dispositivo tem objetivo!

Na “economia do poder” (FOUCAULT, 2008) os gastos que envolvem a constituição e manutenção de um dispositivo demanda esforço, comprometimento, estratégia. Assim, a maquinaria articulada e posta em funcionamento no *dispositivo de racialidade-etnicidade* intenta produzir, não qualquer sujeito, mas um sujeito que seja capaz de operar as práticas a ele disponibilizadas, possibilitando o pleno funcionamento do dispositivo. É nesse contexto, então, que vemos emergir o *sujeito racialmente inerte*, desejado, mas preferencialmente não tão desejoso de entender as engrenagens que colocam em funcionamento o dispositivo. Para melhor entender e delinear suas características, no próximo tópico apresentaremos elementos e técnicas utilizadas para a produção desse sujeito e possibilidades para o seu agir no mundo.

4 UM SUJEITO PARA O DISPOSITIVO DE RACIALIDADE-ETNICIDADE: A PRODUÇÃO DO SUJEITO RACIALMENTE INERTE NOS EMARANHADOS DAS RELAÇÕES DE PODER-SABER

As práticas anteriormente apresentadas operam e se misturam para permitir que o dispositivo se mantenha oculto, mas funcionando plenamente. Nesses laços que se formam entre elementos heterogêneos, os discursos “estruturam o programa de funcionamento de uma instituição ou mesmo mascaram uma prática que permanece muda ou secundária na sociedade” (SARGENTINI, 2015, p. 23). Assim, elas produzem e são produzidas a fim de que a existência do *dispositivo de racialidade-etnicidade* não seja percebida e, conseqüentemente, questionada.

O dispositivo emerge, portanto, da “rede de discursos que o sustentam” (SARGENTINI, 2015, p. 26) e que formada por “regimes de verdade, a partir dos quais se inscreve no social (...) promove uma separação entre o verdadeiro e o falso” (FERNANDES, 2012, p. 68) e produz práticas contínuas de racialização do outro, na medida em que permite a distinção entre brancos/as e não-brancos/as em um perpétuo jogo de luz e sombra, que evoca (ou não) a identidade racial branca, na medida em que trazê-la à tona signifique vantagens e/ou privilégios a quem a ela pertença.

Por meio delas, encontramos o sujeito desejado pelo *dispositivo de racialidade-etnicidade* sob “determinações históricas e sociais” (FERNANDES, 2012, p. 77) que se conformam para fazerem aparecer o *sujeito racialmente inerte*. Inserido na maquinaria do poder, esse sujeito opera como uma



das engrenagens que o coloca o dispositivo em movimento e o mantém. Contudo, há nesse sujeito, uma especificidade que faz com seja necessária uma rotação e cadências constantes, pois, nesse sujeito o princípio da inércia precisa entrar na economia do poder para que o dispositivo não entre em colapso.

A partir dessa concepção, utilizamos a primeira lei da mecânica newtoniana que diz “[t]odo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que ele seja forçado a mudar aquele estado por forças imprimidas a ele” (NEWTON, 2016, p. 52) para delinear como o *sujeito racialmente inerte* produz sua existência no *dispositivo de racialidade-eticidade* a partir de três possibilidades: “em repouso” ou de forma apática; “em movimento retilíneo uniforme” ou de forma cordial e; “por forças imprimidas”, ou seja, pela resistência.

Utilizamos, então, a *apatia*, inspirada no conceito estoico como um estado em que há “a indiferença a tudo o que acontece” (AMORIM, 2018, p. 62), mas divergindo dele no sentido de que no *dispositivo de racialidade-eticidade*, ela não é um estado espiritual a ser atingido, mas uma técnica operacionalizada para manter a estabilidade no funcionamento do dispositivo. Ao ser inserida nas relações de poder-saber étnico-raciais, a *apatia* produz no *sujeito racialmente inerte* um desconhecimento sobre qualquer ponto concernente à temática das relações étnico-raciais, mas, precavendo-se, garante que, mesmo que as relações étnico-raciais comecem a ser questionadas, sejam pensadas como um problema que não lhes diz respeito, que pertence a outros, mais especificamente ao Estado, que tem toda a responsabilidade de resolver o problema e que, ao não fazê-lo, passa a ser “criminaliza[do] unilateralmente (...) [tornando-se a] origem de todo mal e de toda corrupção” (SOUZA, 2021, p. 241).

Transformado em estrutura responsável por todas as mazelas sociais, o Estado passa também a exercer e fabricar o “racismo estrutural” que, definido por Sílvia Almeida no livro de mesmo nome, que se trata da tese de que o racismo seja uma regra e não uma exceção em nossas relações, que ele perpassa todas as esferas da vida humana, desde o indivíduo até as grandes instituições, estando muito mais arraigado nas entranhas do poder do que possa parecer (ALMEIDA, 2018). A esse respeito, Jessé Souza (2021) ainda nos alerta sobre os riscos do uso indiscriminado de tal expressão, uma vez que, para Souza, “a mera referência a uma ‘estrutura’ indeterminada e vazia de conteúdo” (SOUZA, 2021, p. 46), despolarizaria o debate sobre o racismo (SOUZA, 2021), distanciando-o do cotidiano, sendo agora pensado como algo impossível de ser modificado, pois, objetiva “o inimigo mor” (FOUCAULT, 1995, p. 234), que visto como inacessível, não inspira nenhuma ação em prol da modificação do dispositivo.

Entretanto, estando em um “movimento retilíneo uniforme” o *sujeito racialmente inerte*, pode agir para que nada se modifique. Assim, utiliza da cordialidade, descrita por Sérgio Buarque de Holanda, no livro “Raízes do Brasil” (1936). Segundo o autor, “o homem cordial” (HOLANDA, 2014), traria consigo a “hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas pelos estrangeiros que nos

visitam, [que] representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões do convívio humano” (HOLANDA, 2014, p. 176), o que faria com que o sujeito do *dispositivo de racialidade-etnicidade* fosse incapaz de produzir qualquer atitude que pudesse ferir intencionalmente as demais pessoas de seu convívio. Souza contesta essa perspectiva, afirmando que “com sua teoria do povo brasileiro ‘cordial’ e a criminalização do Estado” (SOUZA, 2021, p. 243), Holanda teria produzido uma tese multiculturalista (SOUZA, 2021), que atende aos ideais daqueles que exercem mais poder dentro do *dispositivo de racialidade-etnicidade*, uma vez que é baseada em um “falso moralismo da corrupção seletiva” (SOUZA, 2021, p. 243); falso moralismo esse que permite ao mesmo tempo que o *sujeito racialmente inerte* “expressar e encobrir a reprodução dos privilégios” (SOUZA, 2021, p. 245) daqueles/as que se veem e são vistos como brancos/as. Pela analogia ao princípio newtoniano nos é possível então, entender que a operacionalização da cordialidade nas relações de poder-saber étnico-raciais tem como objetivo manter a “velocidade” do dispositivo sempre a mesma, permitindo que tenhamos a sensação de movimento, de que deslocamentos e fissuras estão sendo criadas, quando na realidade, permanecemos em um estado de inércia.

Retornamos, então, aos conceitos “emprestados” da Física newtoniana para nossa análise. De maneira bastante simplificada, de acordo com o que conhecemos como “Lei da Ação e Reação” (também chamada de 3ª Lei de Newton), para cada uma de nossas ações, sempre existirá uma reação (NEWTON, 2012). A partir dessa ideia, vemos aparecer a terceira e última possibilidade de ação apresentada ao *sujeito racialmente inerte* que se refere às “forças imprimidas” e à resistência.

Para tanto, utilizamos também a 2ª Lei da teoria newtoniana (também conhecida como Princípio Fundamental da Dinâmica), que afirma que quando uma força é aplicada a um objeto em movimento retilíneo uniforme, ele deixa de ter velocidade constante e passa a ter variações em seu estado (NEWTON, 2012). Sendo essa “força imprimida” diretamente proporcional à aceleração do objeto, tomaremos a aceleração newtoniana, por analogia e a denominaremos resistência (no sentido foucaultiano) para nos auxiliar no entendimento de como a dinâmica afeta o *sujeito racialmente inerte*. Em uma reformulação da afirmação anterior, é possível afirmar que quando as resistências ao *dispositivo de racialidade-etnicidade* surgem, ele é obrigado a sair da inércia e, assim, torna-se possível ver emergir, por exemplo, movimentos sociais, que lutam para que o que entendemos hoje como privilégios de pessoas brancas possam transformar-se em direito de todos/as, quer seja, modificando o aparato jurídico quer seja na vida cotidiana, acessando lugares antes interditados simbolicamente aos/às não-brancos/as, denunciando o racismo que sofrem, problematizando as mídias tradicionais e alternativas, etc. Entretanto, na medida em que as ações vão ocorrendo é possível ver também um acirramento em relação à reação a esses movimentos, culminando, muitas vezes, nos inúmeros casos de violência e morte contra a população lida socialmente como negra em nosso país.

Para que a maquinaria do *dispositivo de racialidade-etnicidade* se mantenha em funcionamento como relação de poder-saber é crucial, então, que dois elementos estejam presentes, de acordo com Foucault: “que o outro (aquele sobre o qual ela se exerce) seja reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (FOUCAULT in DREYFUS, RABINOW, 1995, p. 243), caso contrário, o que se estabelece é uma “relação de violência (...) [que, agindo sobre os corpos] força, dobra, quebra, destrói” (FOUCAULT in DREYFUS, RABINOW, 1995, p.243). Tendo isso em vista, Foucault ainda afirma que “não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem volta eventual” (FOUCAULT in DREYFUS, RABINOW, 1995, p.248), sendo, portanto, a resistência, um elemento inerente e necessário às relações de poder-saber do dispositivo *de racialidade-etnicidade*, pois, é por meio dela que as fraturas e fissuras são tornadas possíveis para o seu constante processo de acomodação e realocação.

É, portanto, quando a força da resistência atinge o *sujeito racialmente inerte* que podemos ver seu ato final como produto da maquinaria do poder envolvido nas relações étnico-raciais. Mediante a sua exposição às assimetrias dessas relações, o *sujeito racialmente inerte* é capaz de mobilizar todas as práticas citadas anteriormente a fim de manter a desigualdade dessas relações, utilizando, se julgar necessário até mesmo a violência física e o extermínio do *sujeito racializado* ou mesmo desprender-se de todas elas e produzir outro modo de vida para si.

5 “A LIBERDADE É UMA LUTA CONSTANTE”: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

O *dispositivo de racialidade-etnicidade* nos proporciona, afinal, perceber como “o conhecimento [sobre raça e etnia e suas relações] foi (...) inventado” (FOUCAULT, 2013, p25). Demonstra que não existe um sujeito *a priori* e que a sua constituição não é fixa e nem finda, mas que se dá no “interior mesmo da história” (FOUCAULT, 2013, p. 20), uma vez que o próprio dispositivo é formado por elementos heterogêneos que se encontram para responderem a uma urgência histórica (FOUCAULT, 2016:2019), aproximando-se ou não, interrogando-se, fazendo alianças temporárias, etc.

No *dispositivo de racialidade-etnicidade* é possível perceber que, mesmo na captura de raça e etnia nos seus emaranhados de poder-saber, o *sujeito racialmente inerte* constituído, traz também como característica própria, a possibilidade da mutação, ainda que, diante dessa possibilidade, o dispositivo opere a fim de promover um preenchimento estratégico deixado pelas fissuras da resistência.

É importante ressaltar que “entre relação de poder e estratégia de luta, existe atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua” (FOUCAULT in DREYFUS, RABINOW, 1995, p. 248). Portanto, se nada no *dispositivo de racialidade-etnicidade* é fixo ou imutável, torna-se possível



“promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (FOUCAULT in DREYFUS, RABINOW, 1995, p.240).

Apesar do *sujeito racialmente inerte* ser o produto final esperado pela maquinaria do *dispositivo de racialidade-etnicidade*, não existe materialidade do poder que seja capaz de anular ou impedir realocações. Como o dispositivo “não é a coisa em si, mas um efeito que seu funcionamento pode alcançar” (FERNANDES, 2012, p. 68), durante a produção de seu sujeito há também a presença do escape, da resistência, da produção de modos de vidas outros, fazendo-nos lembrar que afinal “a liberdade é [e sempre será] uma luta constante” (DAVIS, 2018).



REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. Tradução de Nilcéia Valdati. Revista Outra travessia 5. Ilha de Santa Catarina – 2º semestre de 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br>>. Último acesso em: 15 jan. 2022

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** – Belo Horizonte (MG) : Letramento, 2018.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. Africanos, os “escravos de Guiné”. In: O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. 1ª reimpressão – São Paulo : Companhia das Letras, 2000

ALVES, Castro. O navio negreiro. In: Os escravos. 1ª edição digital – São Paulo : Editora Melhoramentos Ltda. Maio de 2015

AMORIM, Richard Garcia. A verdade está no mundo real e a busca pela felicidade: Aristóteles e o Helenismo. In: **Coleção Filosofia/Sociologia** – Belo Horizonte: Bernoulli Sistema de Ensino, 2018

BÍBLIA, Antigo Testamento. Gênesis, capítulo9, versículos 20-27. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/ara/gn/9>>. Acesso em: 22 jan 2022

CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrílica revisitada e as críticas. In: MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço. **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. 1ª ed. – Curitiba: Appris, 2017.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães; 1ª ed.; 3 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018

CERQUEIRA, Daniel et al. **Atlas da Violência 2021**. — São Paulo: FBSP, 2021. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/atlas-da-violencia/>>. Acesso em: 15 jan. 2022

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. Organização de Frank Barat; Editora Boitempo, 2018

DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo. 1996. In: Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/deleuze-gilles/o-que-e-umdispositivo>>. Acesso em: 15 jan. 2022

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Claudia Sant’Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro – 10ª reimp. – São Paulo: Brasiliense, 2019

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

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Discurso e sujeito em Michel Foucault**. – São Paulo: Intermeios, 2012

FOUCAULT, Michel. **A história da loucura**. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.



FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Tradução de Vera Porto Carrero – Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1995

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Ed. estabelecida por Michel Senellart; sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana; trad. Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berhiner – São Paulo : Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão – 2ª ed. – São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. 41ª ed. Petrópolis : Editora Vozes Ltda. 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. – 4ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. – 9ª ed. – Rio de Janeiro/São Paulo, Paz e Terra, 2019

FOUCAULT, Michel. O que é a crítica? Conferência proferida por Michel Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de maio de 1978. Disponível em: <<http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2022

GONÇALVES, Jadson Fernando Garcia. Foucault e a questão do dispositivo, da governamentalidade e da subjetivação: mapeando noções. Revista Margens, v. 6, nº 7, 2010: Dossiê Foucault e Deleuze. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/issue/archive>>. Acesso em: 15 jan. 2022

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, nº 1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Cor e raça: raça, cor e outros conceitos analíticos. In: SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2ª ed. rev. Salvador : Associação Brasileira de Antropologia : EDUFBA, 2008.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Raça, cor, cor da pele e etnia. *Cadernos de campo*, São Paulo, nº 20, p. 1-360, 2011.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Formações nacionais de classe e raça. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 28, nº 2, ago., 2016

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. – 27ª edição – São Paulo: Companhia das Letras, 2014

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento – São Paulo: n-1, 2018
MBEMBE, Achille. **Políticas de inimizade**. Tradução: Sebastião Nascimento. 1ª ed. São Paulo, SP: N-1 edições, 2020

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB. Rio de Janeiro, 2003. Anais... Rio de Janeiro, 2003. [Online]



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

NEWTON, Isaac, Sir, (1642-1727). Lei I. In: NEWTON, Isaac, Sir, (1642-1727). **Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural – Livros II e III** – 1ª edição, 1ª reimpressão – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012

NEWTON, Isaac, Sir, (1642-1727). Lei I. In: NEWTON, Isaac, Sir, (1642-1727). **Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural – Livro I** – 2ª edição, 3ª reimpressão – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016

PAIVA, Eduardo França. Pelo justo valor e pelo amor de Deus: as alforrias em Minas Gerais. In: PAIVA, Eduardo Paiva. **Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001

PARAÍSO, Marlucy Alves. Diferença no currículo. *Cadernos de Pesquisa*, v. 40, nº 140, p. 587 – 604, maio/ago. 2010

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Tradução de Vera Porto Carrero – Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1995

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlo Piovesani. - São Carlos : Claraluz, 2005

ROSE, Nicolas. Como se deve fazer a história do eu?. *Educação & realidade*, nº 26(1), p. – 33-57, jan/jul 2001

SARGENTINI, Vanice Maria Oliveira. Dispositivo: um aporte metodológico para o estudo do discurso. In: SOUZA, Kátia Menezes de; PAIXÃO, Humberto Pires da (Orgs.). **Dispositivos de poder/saber em Michel Foucault: biopolítica, corpo e subjetividade** – São Paulo: Intermeios, Goiânia: UFG, 2015

SILVA, Tomaz Tadeu da. As pedagogias psi e o governo do eu nos regimes neoliberais. In: Silva, Tomaz Tadeu da (org.). **Liberdades reguladas: a pedagogia construtivista e outras formas de governo do eu**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1998

SILVEIRA, Marcos Delson da; GODOI, Murillo Medeiros de. Escravidão, resistência e abolição. *Revista Semina*, v. 17, nº 1, 2018

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Racismo no Brasil**. – São Paulo: Publifolha, 2001

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. 1ª ed. – São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia**. 1ª ed – São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SOUZA, Jessé. Como o racismo criou o Brasil. – 1ª edição – Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021

WEINMANN, Amadeu de Oliveira. Dispositivo: um solo para a subjetivação. *Revista Psicologia & Sociedade*, v.18 (3), pp. 16-22, set/dez. 2006