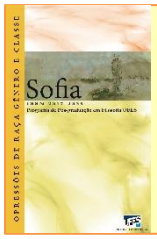
https://doi.org/10.47456/sofia.v15i2.52557



SOFIA

SOFIA, VITÓRIA (ES), V. 15, N. 2, P. 01-19, e1552557 Nov/2026
ISSN:2317-2339

Racismo e Sexismo Estruturais no Brasil: uma análise a partir de Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez

Structural Racism and Sexism in Brazil: an analysis based on Sueli Carneiro and Lélia Gonzalez

Autor(a): Juliana Ortegosa Aggio

ORCID: 0000-0001-6283-4797

Contato principal: juortegosa.aggio@gmail.com

Afiliação: Departamento de Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil.

Como citar

ORTEGOSA AGGIO, J. Racismo e sexismo estruturais no Brasil: uma análise a partir de Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 15, n. 2, p. e15252557, 2026. DOI: https://doi.org/10.47456/sofia.v15i2.52557 Disponível em : https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/52557 . Acesso em: 04 nov. 2026.

Recebido: 01/04/2026

Received: 01/04/2026

Aprovado: 04/11/2026

Approved: 04/11/2026

Publicado: 04/11/2026

Published: 04/11/2026

Resumo

Neste texto, tenho como objetivo compreender o tipo de racismo e de sexismo que estruturam as relações sociais no Brasil. Parto da definição de Iris Young de opressão enquanto estrutura relacional fundamentada pelo conceito foucaultiano de dispositivo de poder. Em seguida, uma vez que tais opressões se apresentam como estruturais no Brasil, pretendo mostrar que essa definição coaduna perfeitamente com o que Sueli Carneiro, inspirada por Foucault, denominou de dispositivo de racialidade, conferindo ao racismo um caráter estrutural. Por fim, se, com Lélia Gonzalez e com Sueli Carneiro, fica evidente que o racismo e o sexismo, juntamente com a opressão de classe, são estruturais e operam segundo a lógica capitalista da retro-alimentação opressão/exploração, a partir delas, me foi possível aventar a seguinte hipótese: se o racismo é um dispositivo de poder, o que o sustenta seria o que Gonzalez denominou de mecanismo de denegação.

Palavras-chave: racismo; sexismo; Brasil.

Abstract

In this text, my aim is to understand the forms of racism and sexism that structure social relations in Brazil. I begin with Iris Young's definition of oppression as a relational structure grounded in Foucault's concept of the dispositif of power. Next, since such oppressions are structural in Brazil, I intend to show that this definition aligns perfectly with what Sueli Carneiro, inspired by Foucault, termed the "dispositif of raciality," conferring a structural character on racism. Finally, if, following Lélia Gonzalez and Sueli Carneiro, it becomes evident that racism and sexism, together with class oppression, are structural and operate according to the capitalist logic of the oppression/exploitation feedback loop, based on this, I was able to propose the following hypothesis: if racism is a device of power, what sustains it would be what Gonzalez termed the mechanism of denial.

Keywords: *racism; sexism; Brazil.*

Copyright (c) 2026 Juliana Ortegosa Aggio – CC BY Attribution 4.0 International License. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License

Introdução

Para falar de raça e racismo no Brasil, gostaria de iniciar com argumentos anti-abolicionistas das cartas do deputado Erasmo, mais conhecido como o literato José de Alencar, para o imperador Dom Pedro II, no dia 15 de julho 1867, posteriormente publicadas como "Cartas a Favor da Escravidão"[1]:

Na Carta III (2009, p. 284), lemos o que se segue:

> Toda a lei é justa, útil, moral, quando realiza um melhoramento na sociedade e apresenta uma nova situação, embora imperfeita da humanidade. Neste caso está a escravidão. É uma forma, rude embora, do direito; uma fase do progresso; um instrumento da civilização, como foi a conquista, o mancípio, a gleba. Na qualidade de instituição me parece tão respeitável como a colonização; porém muito superior quanto ao serviço que prestou ao desenvolvimento social.

Também gostaria ainda de destacar o seguinte argumento da Carta V (2009, p. 290):

> Na metrópole, os europeus não sofriam a falta do escravo, facilmente substituído, e com vantagem, na cidade pelo proletário, na agricultura pelo servo. Para as possessões americanas, porém, o escravo era um instrumento indispensável. Tentaram supri-lo com o índio; este preferiu o extermínio (...). Não houve remédio senão vencer a repugnância do contato com a raça bruta e decaída (...). Eis a necessidade implacável que suscitou neste continente o tráfico africano. Vinha muito a propósito parodiar a palavra célebre de Aristóteles: "Se a enxada se movesse por si mesma era possível dispensar o escravo".

[1] Embora haja uma organização das cartas que se referem ao tema da escrevidão pela editora Hedra, utilizo aqui a versão da ABL, de 2009. Na Carta IV (2009, p. 286), temos o que se segue: "Se a escravidão não fosse inventada, a marcha da humanidade seria impossível, a menos que a necessidade não suprisse esse vínculo por outro igualmente poderoso (...). No Oriente, num clima enervador, sob a ação funesta da decadência física e moral, uma raça caquética e embrutecida pululava com espantosa rapidez. A América desconhecia a escravidão. O vencido era um troféu para o sacrifício. No selvagem amor da liberdade, o americano não impunha, e menos suportava, o cativeiro. No Oriente, ao contrário, a escravidão se achava na sua pátria (...). São os transbordamentos das grandes nações civilizadas que se escoam para as regiões incultas, imersas na primitiva ignorância. O escravo deve ser, então, o homem selvagem que se instrui e moraliza pelo trabalho. Eu o considero nesse período como o neófito da civilização. A salutar influência do Cristianismo adoçou a escravidão (...). Eram indispensáveis massas de homens para devassar a imensidade dos desertos americanos e arrostar a pujança de uma natureza vigorosa. Estas massas, não as tinham em seu próprio seio, careciam de buscá-las: a raça africana era, então, a mais disponível e apta. Se a raça americana suportasse a escravidão, o tráfico não passara de acidente, e efêmero. Mas, por uma lei misteriosa, essa grande família humana estava fatalmente condenada a desaparecer da face da terra, e não havia para encher vácuo, senão a raça africana. Ao continente selvagem o homem selvagem. Se este veio embrutecido pela barbárie, em compensação trouxe a energia para lutar com uma natureza gigante. Sem a escravidão africana e o tráfico que a realizou, a América seria ainda hoje um vasto deserto".

Como se vê, o argumento do famoso romancista José de Alencar é que a escravidão é uma necessidade histórica e social no decurso civilizacional. Para ele, ela não deveria ser abolida enquanto fosse necessária. Num dado momento da história, ela deixaria de ser necessária e assim seria naturalmente diluída, como na passagem da escravidão romana para a servidão no sistema feudal europeu. Ele diz que a raça africana, *misteriosamente*, era a mais apta para esse tipo de trabalho, já que o europeu pouco imigrava ao Brasil, os portugueses aqui presentes não suportavam o labor sob o sol estenuante, e os índios *decidiram* se matar ao invés de trabalhar. Conclui-se que a escravização da raça africana seria a única possibilidade de fazer a colonização acontecer, como mal necessário adocicado pelo Cristianismo e recompensado pela missão civilizadora sobre essa raça bruta e bárbara.

Atesta-se, com esse discurso eloquente anti-abolicionista, que a raça é uma criação moderna do século XV, ou, como disse Aníbal Quijano (2005), uma ideia moderna poderosa colonial com o intuito de classificar diferentemente os seres humanos, atribuindo identidade racial conforme as características biológicas e etnico-culturais, com o intuito de dominar aqueles que foram considerados menos ou nada humanos: os colonizados. Atualmente a ciência biológica ou a antropologia nos mostra que não há base "natural" para essa criação, já que não é possível encontrar provas científicas para diferenciar as raças, ainda assim, houve e continua a haver uma leitura racializada e generificada sobre os corpos com intuito político de naturalizar desigualdades e legitimar violências. Ou seja, o objetivo é da ordem do lucro capitalista: desumanizar e inferiorizar um contingente enorme de pessoas negras de modo que sejam mais exploradas no trabalho e na apropriação não remunerada de seus corpos para realização de serviços domésticos e de cuidado, ou seja, superexploração do trabalho produtivo e reprodutivo. Esses que exploram ou se apropriam de tais corpos estão no lugar de privilégio e de lucro à custa da opressão racial e de gênero, ou seja, vivem uma vida "boa" ao preço da degradação de muitas outras vidas.

1. Iris Young: racismo como modo estruturalmente opressor de se relacionar

Que o racismo é um dos sustentáculos do capitalismo parece evidente, mas caberia, ainda, mostrar que ele é estrutural, ou seja, é um fenômeno que estrutura as relações sociais. Saber como o racismo atua nos fornece subsídios importantes para pensar estratégias de resistência. Nesse sentido, gostaria de me valer da distinção feita pela filósofa Iris Young, em seu texto *Five faces of oppression* (1988), entre discriminação e opressão para que possamos pensar o

racismo, no Brasil, não apenas como um ato individual discriminatório nem uma prática discriminatória institucional, mas sobretudo enquanto uma opressão sistemática e estrutural que permeia todas as relações sociais.

Segundo Young, para se contrapor a uma visão liberal individualista, é preciso distinguir discriminação de opressão. A discriminação, nas suas palavras, "é um instrumento usual de opressão e as práticas discriminatórias certamente fazem parte de algumas opressões, mas o conceito de opressão não coincide nem pode se reduzir à discriminação" (1988, p. 272)[2]. A discriminação é um ato individual ou de grupo cuja autoria deve ser evidenciada de modo a poder ser criminalizada, ao contrário da opressão cuja autoria não é imediata e diretamente visível. Nas suas palavras: "a diferença entre o conceito de discriminação e o conceito de opressão se torna mais clara com a percepção de que a opressão geralmente existe na ausência de discriminação evidente" (1988, p. 272).

A partir dessa distinção, podemos inferir que compreender o racismo simplesmente como um ato de discriminação significaria reduzi-lo a um fenômeno explícito, intencional e judicializável. Em geral, a ação discriminatória é precedida de um preconceito racial baseado em estereótipos sustentados por crenças. Enquanto o preconceito é um juízo, a discriminação é uma ação discursiva ou não, direta ou indireta, penalizável, que prejudica uma pessoa em detrimento de vantagens obtidas por outra. O racismo, compreendido apenas como um ato discriminatório, se reduziria a um fenômeno a-político e a-histórico de ordem individual, como se fosse uma patologia ou anormalidade, uma imoralidade de um caso isolado e um crime a ser combatido juridicamente. Optar por essa suposta "solução" jurídica ao racismo pressupõe ignorar que a lei e o seu uso também produzem e reproduzem racismo.

A opressão, por sua vez, existe na ausência do ato discriminatório explícito. A definição de opressão não é simples, seus limites não são evidentes, uma vez que não haveria, segundo Young (1988, p. 271), um traço em comum entre todos os grupos oprimidos, como negros, indígenas, pessoas racializadas, mulheres, pobres, LGBTQIA+, pessoas com deficiência, imigrantes etc. Se antes da década de 60, opressão significava sobretudo a dominação de um governo tirânico sobre um povo, desde então passou a significar não mais o resultado de uma vontade tirânica de um indivíduo ou grupo passível de ser controlada com novas regras ou leis, mas práticas institucionais econômicas, políticas e culturais, ou seja, "a opressão, no

[2] Todas as traduções são minhas.

sentido estrutural, faz parte do funcionamento básico de uma sociedade, não é uma função das escolhas ou políticas de algumas pessoas" (1988, p. 271).

Em suma, segundo Young (1988, p. 273), a opressão, embora inclua atos discriminatórios, não se reduz a eles e pode ser compreendida, à luz de Foucault, como um dispositivo de poder enquanto um fenômeno estrutural que cria barreiras de modo a imobilizar ou reduzir a capacidade de agir de um grupo ou categoria de pessoas. Nesse sentido, o dispositivo de poder pode ser compreendido como um fenômeno estrutural opressor que incide sobretudo nas corpos feminilizados, racializados e dissidentes.

Para considerar que um grupo social é oprimido, Young enumera cinco condições, a saber: (i) exploração: ser explorado em termos objetivos e materiais de modo a transferir os resultados do trabalho de um grupo em benefício de outro; ao que podemos acrescentar a exploração do trabalho produtivo e reprodutivo, que implica a apropriação da vida, do tempo e do corpo daquela que presta serviços domésticos e de cuidado, geralmente corpos feminilizados e racializados; (ii) marginalização: inferiorizar um grupo em termos simbólicos e/ou materiais retirando-lhe o emprego e mesmo a oportunidade de trabalhar; (iii) impotência: retirar ou não fornecer condições de formação educacional ou profissional, acarretando na falta de perspectiva pessoal e baixa autoestima social; ao que acrescentaria práticas de opressões epistêmicas e de exclusão institucional como ocorrem nos assédios e nas discriminações presentes nas seleções de emprego; (iv) imperialismo cultural: universalização de uma cultura; ao que destacaria o fenômeno do eurocentrismo com sua mística da branquitude e suas violências como os epistemicídios; (v) violência física ou ameaça de uso da força com o propósito de humilhar ou destruir moralmente o indivíduo de determinado grupo social.

Não pretendo discutir aqui cada faceta da opressão proposta por Young, embora me pareçam ser úteis para compreender o fenômeno do racismo no Brasil. Gostaria apenas de evidenciar minha convergência com ela no que diz respeito à concepção de que o racismo é uma opressão estrutural assim como o sexismo e o classismo (Young, 1988, p. 279). O ponto relevante de sua concepção é que, inspirada em Foucault, ela compreende que a opressão seria um fenômeno estrutural porque não estaria mais centralizada na figura do soberano, historicamente associada ao tirano, mas espalhada e difusa nas relações sociais na medida em que elas são relações de poder mais ou menos opressivas. Quando a filósofa se refere à opressão estrutural, ela não está se referindo a um agente identificável, mas a um modo de se relacionar opressor. Isso não significa que um agente que cometa ato opressor não deva

ser punido, mas que a opressão não se reduz aos atos individuais ou institucionais. Ela estaria mais próxima, portanto, do que Foucault concebeu como dispositivo de poder, o que nos leva a concluir que o racismo, enquanto dispositivo de poder, não se reduz a comportamentos individuais, nem ao modo de funcionamento das instituições.

Ademais, é importante esclarecer o que significa, para Foucault, instituição, bem como as diferenças entre racismo direto e indireto na instituição. Em seu livro *História da Sexualidade vol. I: a vontade de saber*, Foucault compreende por instituição os modos governamentais e sociais de funcionamento das relações de poder como aqueles presentes na família, no Estado, nas entidades culturais e científicas, nas empresas etc. O Estado moderno atua de modo direto, exercendo o poder soberano de *fazer morrer* com as ações de extermínio da polícia e, de modo indireto, *deixando morrer* certas vidas pela ausência de auxílios e políticas públicas, e maximizando outras vidas.

Na periferia, morros e favelas das cidades brasileiras, a população negra morre de bala, de descaso do poder público e de desprezo dos poderosos. E quem morre de bala, na verdade, é vítima do *deixar morrer* ou do *fazer morrer* do Estado. O *deixar morrer* ocorre porque a vítima foi privada de direitos básicos garantidores de uma vida minimamente vivível (saneamento básico, moradia, comida, segurança, saúde, educação, mobilidade), e o *fazer morrer* ocorre porque a vítima é exterminada pela violência policial que é uma violência de Estado. O Estado *mata* ou *deixa morrer* os mais necessitados de sua presença. Essa política de extermínio não poderia ter outro nome senão necropolítica, como bem formulou Mbembe (2018). Se, no mundo, a necropolítica faz valer seu aspecto racista e sanguinário com os genocídios fundantes dos Estados-nações, no Brasil, ela persiste e se perpetua tanto na relação violenta com o Estado, como nas micro-relações cotidianas típicas de uma sociedade autoritária, desigual, oligárquica, antidemocrática, racista e sexista.

Institucionalmente, o racismo mata ou deixa morrer e, por isso, não poderia ser senão uma versão moderna do colonialismo após a abolição. Ou, segundo o entendimento de Aníbal Quijano (1992), se o colonialismo é um sistema de dominação político-militar, a colonialidade seria a dominação ainda presente na atualidade de ordem cultural, social e econômica sobre as outras culturas não europeias. Ou seja, mesmo com a independência das colônias do ponto de vista formal político-jurídico, ainda se mantém a estrutura colonial de poder que produziu e continua produzindo discriminações sociais sob o estigma da raça.

Como se pode notar, o conceito de racismo institucional é um grande avanço em relação ao individual, mas se o racismo deve ser compreendido como uma opressão estrutural, pressupõe-se que, seja de ordem comportamental ou institucional, ele nada mais é do que uma manifestação de uma estrutura que precede e excede o indivíduo e a instituição. O racismo é estrutural na medida em que as relações sociais estão estruturalmente marcadas pelo poder racial ou colonial. É porque a sociedade é racista que seus indivíduos e instituições também o são. O racismo é um modo de se relacionar que oprime um grupo de pessoas por meio de atos concretos no interior de uma sociedade estruturalmente racista, colonial e sexista. Nesse sentido, não basta coibir comportamentos individuais ou institucionais, é preciso mudar profundamente as relações sociais. Nesses termos, podemos dizer que o racismo é um modo de se relacionar de caráter sistêmico, individual e institucional, discursivo e não discursivo, direto e indireto, por decisão e por omissão, consciente e inconscientemente de manutenção do privilégio de um grupo racial sobre outro. É um fenômeno que opera estruturando o funcionamento das relações sociais e interpessoais cuja consequência visível atualmente na nossa sociedade brasileira é a estratificação social intergeracional.

2. Sueli Carneiro: racismo estrutural como dispositivo de poder

Como se pode notar, a concepção de racismo estrutural coaduna perfeitamente com a de que ele é um dispositivo de poder segundo Carneiro. Inspirada pela formulação foucaultiana de dispositivo de sexualidade, Carneiro, ao se perguntar como a tríade poder/saber/subjetividade poderia ser lida em termos raciais, concebe o que denominou de dispositivo de racialidade, a saber: "como um domínio que produz poderes, saberes e subjetividades pela negação e interdição de poderes, saberes e subjetividades" (2023, p. 13), ou seja, o racismo é ensinado, determinado, revelado e potencializado nos ditos e não-ditos de uma multiplicidade de elementos diferentes: discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, produzindo uma verdadeira divisão ontológica em que a *afirmação do ser* das pessoas brancas se dá pela *negação do ser* das pessoas negras. Ou seja, um é - o branco - e o outro difere do que não é - o negro. Ao que difere do *ser* resta o estatuto de *não ser*. A afirmação do ser branco depende da produção do ser diferente negativo e recusado: o negro. Estabelece-se, assim, uma dualidade entre a ontologia do *ser* e a ontologia da *diferença*.

Há um esforço secular dos europeus em justificar epistemologicamente a desigualdade e a possibilidade de dominar o outro "diferente" e "inferior". Lélia Gonzalez faz coro à análise decolonial ao afirmar que o capitalismo é um "sistema que transforma diferenças em desigualdades" (2020, p. 146)[3]. Em outras palavras, o outro não europeu é diferente no sentido de desigual e "inferior" por natureza, já que não é racional como o europeu, o que se configura como uma estratégia de dominação colonial. A diferença, antes de ser reconhecida em sua singularidade, foi negada, apagada ou distorcida. Como disse Quijano, as diferenças foram "admitidas, antes de tudo, como desigualdades no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter 'sujeitos'. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar ser 'sujeitos'" (1992, p. 6)[4].

Se a ideia de raça é uma ficção moderna poderosa na produção do negro e do indígena como outro "inferior" a ser dominado, a sociedade moderna se funda no que Charles Mills denominou de contrato racial. Carneiro (2023, p. 34), inspirada por Mills, compreende que o contrato entre os brancos exclui os negros e ainda os obriga a aceitá-lo. Do mesmo modo, como já disse Monique Wittig (2022), o contrato heterossexual feito por e para os homens exclui as mulheres e ainda as obriga a aceitá-lo. Ora, o contrato social quer parecer ideal e neutro, mas é racial e heterossexual. É um contrato ciheterocolonial firmado entre homens brancos cisheterossexuais por meio do uso da violência contra os considerados diferentes (mulheres, negros, indígenas, LGBTQIA+ e demais dissidentes) para sustentar seus privilégios e lucros.

Unindo Foucault e Mills, Carneiro chega à conclusão de que o dispositivo de racialidade é um dispositivo de poder que estabelece uma rede entre elementos heterogêneos referidos à racialidade. Do que foi dito, podemos inferir que o poder racial opera na estrutura relacional que constitui o *ser* em relação ao *não ser*, quem pode existir diante de quem está interditado a existir, vidas que merecem ser vividas e enlutadas em detrimento das que não merecem - vidas vivíveis e visíveis por sobre vidas eliminadas, apagadas e não vivíveis, para fazer eco a uma distinção de Judith Butler (2016b). O branco se afirma ao produzir uma interdição da

[3] Sobre a necessidade da produção do diferente para se auto afirmar, sabemos que, como já dizia Quijano (1992, p. 6), não há Europeu sem a "alterização" - a produção do outro diferente a ser controlado: o "negro", o "índio", etc.

[4] Como disse Quijano (1992, p. 6) "o paradigma europeu de conhecimento racional não somente foi elaborado no contexto de, mas como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o restante do mundo. Esse paradigma expressou, em um sentido demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder".

existência do outro, donde se explica o subtítulo de seu livro: *a construção do outro como não ser como fundamento do ser*.

Carneiro prossegue nos mostrando que há quatro estratégias para que o dispositivo de racialidade se efetive: (i) o exercício do poder soberano do Estado ao que Foucault denominou de função assassina: eliminar os corpos negros; (ii) promover o epistemicídio: eliminar os saberes negros, excluir pessoas negras do estatuto de sujeitos do conhecimento e inferiorizá-las intelectualmente; (iii) interditar a subjetividade e a existência dos negros enquanto seres humanos e sujeitos morais e políticos ao tratá-los como anormais e irracionais; (iv) naturalizar a desigualdade hierárquica entre brancos superiores e negros inferiores por meio do empobrecimento, da exploração, da marginalização e da exclusão da população negra, da ideologia do branqueamento, do mito da democracia racial inerente aos processos de miscigenação. Como enfatizou Lélia Gonzalez, trata-se de um aparato de repressão, enquadramento e convencimento que se dá por processos de denegação na sistemática recusa do racismo na sociedade brasileira e de alienação na recorrente internalização e naturalização da "superioridade" do colonizador pelo colonizado.

A partir desse diagnóstico, podemos conjecturar que o racismo é uma opressão estrutural que atua em, ao menos, quatro dimensões: (i) na divisão racial do trabalho (escravo, produtivo e reprodutivo), conforme uma lógica de super exploração dos corpos negros em benefício dos brancos; (ii) na subalternalização epistêmica por meio da falta de credibilidade dentre outras opressões epistêmicas e epistemicídios; (iii) nos preconceitos e discriminações com base em estereótipos, como o de corpos criminosos, hiperssexuais, violentos, incapazes intelectualmente etc.; (iv) nas exclusões institucionais e marginalizações sociais por meio da falta de oportunidade de estudo, de trabalho e de exercício dos direitos civis básicos (alimentação, moradia, transporte, segurança, assistência médica, acesso à educação etc.), bem como a consequente privação material extrema e mesmo o extermínio por ação policial.

Enfim, podemos conceber que o racismo são todas essas práticas, atos, crenças, comportamentos, leis e regras institucionais que estruturam as relações sociais oprimindo pessoas negras em benefício, primeira e diretamente, das pessoas brancas e, indiretamente, do capitalismo. Analogamente, podemos conceber que o sexismo são todas as práticas, atos, crenças, comportamentos, leis e regras institucionais que estruturam as relações sociais oprimindo corpos feminilizados em benefício, primeira e diretamente, de homens e, indiretamente, do capitalismo.

Em resumo, o quadro da produção do *ser* no âmbito moral, político e epistêmico daqueles que se auto-intitularam brancos a partir da negação do *ser* daqueles que foram classificados como negros pode ser assim descrito: o negro não pode ser um sujeito moral, o negro não pode ser um sujeito político, o negro não pode ser um sujeito epistêmico porque não possui capacidade cognoscente. Se não raciocina como um ser humano, não poderia produzir conhecimento, adquirir caráter moral e exercer a cidadania. Desumanizado e animalizado, o *não ser* é fabricado por interdições no campo da subjetividade, do poder e do saber. Fica evidente que Carneiro concebe o racismo como um modo de estruturar as relações sociais na medida em que ela o define como um dispositivo de poder, ou seja, com o dispositivo de racialidade, ela postula uma concepção de racismo estrutural que se efetiva por meio de uma tecnologia de poder para enquadrar, docilizar, apagar, explorar, oprimir, violentar e eliminar corpos negros, bem como normatizar, alienar e adoecer subjetividades com seus elementos discursivos e não discursivos. Em outras palavras, o racismo e o sexismo estruturam as relações sociais no entremeio de hierarquias, exclusões, marginalizações próprias ao dispositivo heterocolonial, bem como os conflitos e antagonismos, as resistências e subversões.

3. Lélia Gonzalez: racismo por denegação

Se, como vimos, o racismo não é apenas a inferiorização de um grupo social, mas sobretudo um modo estrutural de se relacionar que produz e mantém privilégios de um grupo que se auto designa superior, então, ao fim e ao cabo, o objetivo está na formação de corpos negros dóceis, disciplinados e vulneráveis para que sejam maximamente explorados no trabalho produtivo e apropriados para o trabalho doméstico em benefício dos brancos, seguindo a lógica de lucro máximo imposta pelo capitalismo. O mesmo vale para os corpos feminilizados em relação aos homens. Tais corpos, negros e femininos, são tratados como máquinas de trabalho, objeto científico e instrumento de prazer sexual.

Confluindo nessa direção de conceber o racismo como uma opressão estrutural, Gonzalez nos diz o seguinte:

> O racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. (…) Claro está que, enquanto o capitalista branco se beneficia diretamente da exploração ou superexploração do negro, a maioria dos brancos recebe seus

> dividendos do racismo, a partir de sua vantagem competitiva (2020a, p. 35, grifo meu).

A relação entre racismo e exploração é precisa em Gonzalez, a saber: o racismo aberto ou por segregação e o racismo disfarçado ou por denegação são "duas faces que só se diferenciam como táticas que visam ao mesmo objetivo: exploração/opressão" (2020d, p. 130). Quanto mais racismo e sexismo houver, mais esses corpos serão oprimidos e quanto mais oprimidos e vulnerabilizados, mais facilmente serão hiper explorados. O objetivo do racismo e do sexismo é o mesmo: a exploração capitalista e a manutenção do privilégio branco e masculino. Os corpos negros que não podem mais ser explorados e apropriados são encarcerados, marginalizados ou eliminados. Ou o negro existe para ser explorado ou é relegado à possibilidade do crime e da loucura. Há pouca margem para mudança, mas sempre houve e haverá resistência, uma vez que o poder dos brancos é hegemônico, embora não totalizante. O mesmo vale para resistência dos corpos feminilizados diante do sexismo, portanto, dos corpos dissidentes diante da heterocolonialidade.

Se, a partir de Carneiro, podemos dizer que o racismo é um dispositivo de poder que estrutura as relações sociais e o modo de se relacionar consigo e com os outros, a sua eliminação depende, como mostrou Gonzalez, da superação do repetido processo de denegação. Se a branquitude se sustenta com a negação da existência de negros e do racismo que estruturalmente habita o interior dos brancos, constituindo o que Gonzalez denominou de racismo por denegação, cabe denunciar que tal recusa sustenta o próprio racismo. Em outras palavras, é possível inferir que o dispositivo de racialidade se sustenta pelo mecanismo de denegação. A superação do racismo depende de nossa atitude de nos assumirmos estruturalmente racistas e que cada um de nós, brancos, admitamos que nós produzimos e reproduzimos racismo em algum nível, consciente ou inconscientemente, por decisão ou por omissão.

Se a denegação é um conceito freudiano que pode ser entendido como um processo neurótico defensivo e reiterado de recusa do que nos habita, o racismo opera como uma reincidente negação do negado que está dentro de cada um. Ou, como explicam Carla Rodrigues e Juliana Monteiro, "o racismo busca rejeitar obsessivamente o negro, expulsá-lo do campo do simbólico, mas a cada vez o conteúdo rejeitado acaba vindo à tona como denegação" (2020, p. 125). É claro que essa negação se faz dentro de uma lógica do gozo daquele que se beneficia com a negação do racismo: o branco. Nas palavras de Gonzalez: "sabemos que o neurótico constroi modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz

certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalcamento" (2020a, p. 84). Se, como diz a feminista, "um dos meios mais eficientes de fugir à angústia é ridicularizar, é rir daquilo que a provoca" (2020a, p. 86), então, como habitualmente reagem os brancos diante da reivindicação de pessoas negras por sobrevivência, dignidade, direitos? "Ou se parte para a ridicularização ou se assume a culpabilidade mediante a estratégia de não assumi-la" (2020a, p. 86). Em outras palavras: "Por que será que o racismo brasileiro tem vergonha de si mesmo? Por que será que se tem "o preconceito de não ter preconceito" e ao mesmo tempo se acha natural que o lugar do negro seja nas favelas, cortiços e alagados?" (2020a, p. 90). Para a filósofa (2020a, p. 93), o racismo por denegação é evidente justamente na negação da responsabilização branca enquanto mecanismo de dominação e de repressão por meio da criação dos estereótipos do negro criminoso, miserável, louco, e da negra safada, prostituta, louca, ambos destinados aos hospícios, prisões, favelas quando não são exterminados pela ação policial.

Nós negamos nossa origem cultural *ladina-amefricana* porque queremos nos mirar no reflexo do branco europeu. Nosso espelho é estilhaçado e, ao invés de nos vermos nele, vemos uma quimera de superioridade que vem sendo internalizada como uma imagem de si. Como diz Gonzalez: "o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura" (2020d, p. 131-2). Ora, se a Europa se pensa como espelho e as demais culturas acreditam nessa quimera, a grande dificuldade é que nós, latino-americanas, não percebemos que a imagem do espelho eurocêntrico distorce a imagem que fazemos de nós mesmos. Quijano finaliza seu texto *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* nessa direção: "é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos" (2005, p. 139).

Lélia Gonzalez, embora não tenha cunhado o conceito colonialidade do poder, diz explicitamente em seu texto *Racismo e desigualdades no Brasil*, que a discriminação racista permanece não do mesmo modo pós-aboliação, mas é ressignificada e ganha outras funções na nova estrutura social. Nas suas palavras: "as práticas racistas do grupo social dominante, longe de serem meras sobrevivências do passado, estão relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que os brancos obtém da desqualificação competitiva do grupo negro" (1982, p. 89).

Ora, dizer que as causas do racismo não devem ser procuradas apenas no passado porque elas ainda operam no presente traduz perfeitamente o que Quijano concebeu como poder colonial. Afinal, "transcorridos mais de noventa anos desde a abolição do escravismo, a população negra brasileira continua concentrada nos degraus inferiores da hierarquia social" (1982, p. 89). Os brancos têm muito mais vantagem em termos de mobilidade social, acesso à educação, remuneração, empregos mais valorizados. Ou seja, "esse perfil de desigualdades raciais não é um simples legado do passado; ele é perpetuado pela estrutura desigual de oportunidades sociais a que brancos e negros estão expostos no presente" (1982, p. 89).

Logo, se o problema não é da ordem individual, como se todos tivessem no presente as mesmas oportunidades, tampouco a solução deveria ser meritocrática liberal, ou seja, segundo Gonzalez, "parece muito pouco provável que o ideal de igualdade racial seja atingido através de um mecanismo calcado no mercado, isto é, no processo de mobilidade social individual" (1982, p. 90). Do contrário, teríamos que aceitar que "se o negro não ascendeu socialmente e não participa com maior efetividade nos processos políticos e sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio" (2020a, p. 38). Afinal, como vimos e Gonzalez corrobora com essa visão: o racismo é estrutural e "o negro enfrenta uma estrutura de oportunidades sociais diferente e mais desfavorável que a do branco" (1982, p. 97). São dois os fatores principais que indicam essa estrutura racista de desigualdade na mobilidade social pós-abolição: "a desigual distribuição geográfica de brancos e negros e as práticas racistas do grupo racial dominante" (1982, p. 90).

Além de estrutural, o nosso racismo é por denegação. Diferentemente do racismo por segregação presente nos Estados Unidos e na África do Sul, o racismo por denegação no Brasil, segundo Gonzalez (2020a, p. 76), é a nossa neurose cultural[5] que sistematicamente nega a africanização do português falado, o "pretuguês"[6], que desqualifica as músicas, danças, sistemas de crenças afrodiaspóricas, enfim, encobre as expressividades negras sob o véu da ideologia do branqueamento entendida como "a lógica da dominação que visa a dominação

[5] Segundo Barreto, na teoria de Lélia Gonzalez, "a cultura brasileira é negra, ainda que o racismo tente neuroticamente negar. Para a autora, o racismo era uma construção com benefícios sociais e econômicos para os brancos de todas as classes. E também um sintoma (manifestação em público para um problema interno maior) do que vivem os brasileiros ao projetarem e desejarem-se brancos descendentes de europeus em um país negro. Essa seria a neurose de nossa cultura" (2018, p. 23).

[6] O pretuguês pode ser compreendido como uma africanização da língua portuguesa a partir da figura da mãe preta, aquela que assumia a função materna ao invés da branca, a legítima esposa, que não fazia senão parir os filhos do senhor, ou seja, a função materna exercida pela mãe preta "diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente" (2020, p. 88).

da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais" (2020a, p. 89). Como expressão máxima do mito da superioridade branca europeia, a estratégia do poder colonial é a internalização[7] da superioridade do colonizador pelo colonizado por meio da identificação do dominado com o dominador, ou seja, pela alienação de si mesmo enquanto aquele que não se vê como negro, pois deseja ser branco, já que não deseja estar no lugar de "inferior", como bem explicou Gonzalez, inspirada por Franz Fanon. A alienação do negro de sua própria negritude se traduz como denegação.

Outro mito que compõe o racismo por denegação é o da democracia racial, que nada mais é do que uma auto representação de nós mesmos como um povo miscigenado, cordial, tolerante, sensual, alegre, amistoso e não violento. Em outras palavras, a recusa da violência racial é um instrumento do branqueamento e do pacto da branquitude, um pacto de privilégios, de proteção entre si e de silêncio diante da discriminação racial. A democracia racial é um mito[8] porque a nossa democracia é racista, assim como a própria sociedade brasileira. Ademais, como diz Gonzalez, trata-se de "um dos mitos mais eficazes de dominação ideológica", pois "na sequência da suposta igualdade racial de todos perante a lei, ele afirma a existência de grande harmonia racial… desde que estejam sob o escudo do grupo branco dominante, o que revela sua articulação com a ideologia do branqueamento" (2020c, p. 144). A filósofa explica com clareza o funcionamento da ideologia do branqueamento para a manutenção do mito da democracia racial (2020c, p. 143):

> A afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter claramente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento, tão bem analisada pelos cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca prova sua eficácia pelos efeitos da violenta desintegração e fragmentação da identidade étnica produzida por ele; o desejo de se tornar branco ("limpar o sangue", como se diz no Brasil) é internalizado com a consequente negação da própria raça, da própria

[7] Essa internalização se faz a partir de um aparato tecnológico de poder racial em que, como disse Maria Fernanda Novo, tal ideologia "é sistematicamente propagada pela mídia de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, como escolas e igrejas e, uma vez estabelecida, cria a concepção social hegemônica de que a cultura ocidental é branca e universal" (2023, p. 82).

[8] Como diz Gonzalez sobre o mito da democracia racial: "Gilberto Freyre, o famoso historiador e sociólogo é seu principal articulador, com sua teoria do lusotropicalismo. O efeito maior do mito é a crença de que o racismo inexiste em nosso país graças ao processo de miscigenação" (2018, p. 35).

cultura.

Partindo da análise dessas duas pensadoras, Carneiro e Gonzalez, podemos concluir que, no Brasil, o racismo é estrutural e opera como um dispositivo de poder, sendo a principal estratégia de tal poder ocultar-se a si mesmo por negação do próprio racismo. Quanto mais disfarçada, ocultada, negada for a atuação do poder colonial racial, mais ele atuará sem ser notado e, consequentemente, barrado. Assim, quanto mais se fizer ver o racismo que é visível e invisível, mais será possível combatê-lo. Afinal, como disse Carla Rodrigues e Juliana Monteiro, "ao nos esquivarmos da admissão do racismo, isto é, ao insistirmos que não somos racistas, não fazemos senão confirmar uma única coisa: o fato de sermos uma sociedade racista" (2021, p. 126). Gonzalez, como vimos, denuncia a exclusão do negro da sua própria história e a necessidade da branquitude em denegar o racismo para se sustentar.

Sem assumirmos o racismo, nós, brancos, não faremos o exame de nossos próprios privilégios para poder, inclusive, abrir mão deles, estar vigilante das próprias palavras e ações, das relações a si e com os outros, dos comportamentos individuais e do funcionamento das instituições, lutando por direitos de todos em detrimento dos privilégios de alguns e recusando ser racista por conveniência, por omissão ou por ação direta. Ademais, como parece ter dito Angela Davis, "numa sociedade racista, não basta não ser racista. É necessário ser antirracista". Não basta não ser signatário do pacto da branquitude, é preciso fazer alianças na luta contra o racismo e as demais opressões e injustiças desse nosso sistema capitalista neoliberal e heterocolonial.

Por fim, diante do racismo e do sexismo enquanto opressões estruturais em nosso país, o início do combate não é apenas por meio jurídico ou institucional, mas, como nos ensinou Gonzalez, com a superação do processo de denegação. Denunciar toda e qualquer relação social racista ou sexista tornará visível que nossa sociedade é racista. O letramento racial e de gênero, sobretudo para pessoas brancas e homens, é mais do que premente se entendermos que a mudança começa nessa volta a si, nessa auto-reflexão, nessa prática crítica de si que visa assumir ao invés de denegar tais opressões. Se Gonzalez apontou acertadamente o plano ético de combate ao racismo, Carneiro parece apostar na luta coletiva política com vistas à democratização radical e à emancipação de todos para que a ruptura do dispositivo de racialidade seja possível. Além do plano ético, Gonzalez também enfatizou, vale dizer, as formas político-culturais de resistência por meio das artes e, principalmente, de um feminismo afro-latino-americano ou amefricano. Cabe a nós seguirmos seus passos e ensinamentos.

Referências Bibliográficas

ALENCAR, José de. *Cartas a Favor da Escravidão*. Org. de Tâmis Parron. São Paulo: Hedra, 2008.

ALENCAR, José de. *Cartas de Erasmo*. Org. de José Murilo de Carvalho. Rio de Janeiro : ABL, 2009.

ALVAREZ, Sonia E.; CALDWELL, Kia Lilly. Promoting Feminist Amefricanidade: Bridging Black Feminist Cultures and Politics in the Americas. *African Descendant Feminisms in Latin America*, v. 14, n. 1, Part I: Brazil, p. v-xi, 2016.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 458-463, 2. sem. 1995.

BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (Org.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas; Criola; Global Exchange, 2006. p. 42-61.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano. *Revista Estudos Feministas*, v. 28, n. 3, 2020.

BARRETO, Raquel. Introdução: Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil. In: GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018. p. 12–27.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade*, ed. Coleção Brasileira, Rio de Janeiro, 2016a.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

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

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 313-322.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, dez. 2003, p. 117–132.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Jandaíra, 2019.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. de Maria Albuquerque. Rio de Janeiro: ed. Graal, 2007.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as Rosas Negras*. Diáspora Africana, 2018.

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

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afrolatino- americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a, p. 25-44.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afrolatino- americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b, p. 75-93.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afrolatino- americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c, p. 139-150.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afrolatino- americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020d, p. 127-138.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 320–344.

HOLLANDA, H. (org.). *Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto*. São Paulo: Bazar do Tempo, 2019.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

NOVO, Maria Fernanda. *Lélia Gonzalez: intérprete da formação social do Brasil*. Discurso, São Paulo, v. 53, p. 1-26, 2023. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/213914.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de wanderson flor do nascimento.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIOS, Flávia. & LIMA, Márcia. Introdução. In: GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RODRIGUES, Carla. & MONTEIRO, Juliana. Lélia Gonzalez, uma filósofa amefricana. *Revista Ideação*, v. 1, n. 42, p. 1–14, jul./dez. 2020. Disponível em: https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/5460.

SILVA, Beatriz Zocal da & SOUZA, Flávia de Assis. Entretelas de feminismos: do decolonial de María Lugones ao amefricano de Lélia Gonzalez. In DIAS, Maria Clara et. al. (Org.) *Feminismos decoloniais: homenagem a María Lugones*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

SILVA, Mayana Hellen Nunes da. Da crítica da América Latina à Améfrica Ladina crítica: para uma genealogia do conhecimento a partir de Lélia Gonzalez. *Cadernos de Gênero e Tecnologia*, v. 12, n. 40, p. 8–31, 2019.

SOUZA, Roberta Bandeira de. Duas contribuições de Lélia Gonzalez para a consolidação de um Feminismo Decolonial e Antirracista. *Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp*, Marília, v. 47, n. 2, "Perspectivas femininas no pensamento filosófico", 2024.

WITTIG, Monique. *Pensamento Hétero*. Trad. Maíra Galvão. Autêntica, 2022.

YOUNG, Iris. Five faces of oppression. *The Philosophical Forum*. Volumen XIX, No. 4, Summer, 1988. p. 270-290.

Metadados Da Submissão

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

A autora assume responsabilidade por todos os aspectos deste artigo, conforme a taxonomia CRediT (Contributor Roles Taxonomy).

FINANCIAMENTO

O presente trabalho foi realizado com bolsa de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, pela bolsa de produtividade.

USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

A autora declarara que não utilizou ferramentas de Inteligência Artificial Generativa na preparação deste manuscrito.

CONFLITO DE INTERESSES

A autora declara não haver conflito de interesses relacionado à publicação deste artigo.

DISPONIBILIDADE DE DADOS DE PESQUISA E OUTROS MATERIAIS

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão integralmente contidos no manuscrito.

LICENÇA DE USO

Copyright (c) 2026 Juliana Ortegosa Aggio – CC BY Attribution 4.0 International License. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License

- **Texto completo:** CC BY 4.0. Uso gratuito com obrigação de reconhecer autoria e publicação original nesta revista.
- **Metadados:** CC0 1.0 Universal (Domínio Público) – livre uso, inclusive para fins comerciais.

EDITORA

Universidade Federal do Espírito Santo. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade das pessoas autoras, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade. https://periodicos.ufes.br/index/index

EDITORES

Editor-chefe: Jorge Luiz Viesenteiner 0000-0003-3727-7890

Editor/*ad hoc*: Maria Cristina Longo Cardoso Dias 0000-0003-1007-2449

Editor/*ad hoc*: Cassiana Stephan 0000-0003-2687-1202

Editoração e revisão: Lucas Souza de Freitas 0000-0003-2305-6923

JULIANA ORTEGOSA AGGIO

Pesquisadora de produtividade do CNPq. Possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professora associada do departamento de filosofia, membra do Programa de pós-graduação em Filosofia da UFBA (PPGF) e da UFRRJ (PPGFIL) e em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM/UFBA). É líder do grupo de pesquisa em raça, gênero, sexualidade, classe e feminismos "Coletivo Filosofia da Terceira Margem" (COFITEM), desde 2025. Publicou diversos artigos, capítulos de livro e os livros "Prazer e desejo em Aristóteles" (Edufba), "Filósofas" (Kotter), "Dispositivo cisheterocolonial: práticas críticas de si e alianças feministas anticapitalistas" (no prelo, Col. Filósofas, ed. PUC-Rio/Autêntica). Faz uso de ferramentas conceituais para pesquisar questões relativas à constituição da subjetividade contemporânea a partir do pensamento de Foucault, Butler, Wittig, Lugones, Anzaldúa, Gonzalez, Carneiro, dentre outras feministas, bem como de temas relativos a outros modos de se fazer filosofia, a epistemologias não hegemônicas, sexualidades dissidentes, multiplicidades de gênero, raça, feminismos e suas intersecções.

Os textos deste artigo foram revisados por terceiros e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação