

A RACIALIDADE
COMO ESTRUTURA
DE UMA
FUTURA NAÇÃO
BRASILEIRA:
ENSAIANDO ENTRE
CONTRATO RACIAL
E DISPOSITIVO DE
RACIALIDADE NO
BRASIL COLONIAL

[DOSSIÊ]

Wheber Mendes dos Santos

Universidade Federal de Sergipe

Acássia Anjos dos Santos Rosa

Universidade Federal de Sergipe

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este estudo investiga os conceitos de contrato racial, de Charles Mills, e de dispositivo de racialidade, de Sueli Carneiro, analisando a articulação destes no contexto brasileiro. Por meio de revisão de literatura, examinou-se como a colonialidade estruturou a exclusão racial, moldando hierarquias sociais e epistemológicas. A pesquisa destaca o impacto histórico do racismo estrutural e suas implicações na construção de saberes e subjetividades. A análise relaciona as teorias com o legado colonial brasileiro e propõe reflexões críticas sobre a persistência das desigualdades raciais.

Palavras-chave: Contrato racial. Racialidade. Colonialidade.

This study investigates Charles Mills' "racial contract" and Sueli Carneiro's "raciality device," analyzing their articulation in Brazil. This literature review examined how coloniality structured racial exclusion, shaping social and epistemological hierarchies. This research highlights the historical impact of structural racism and its implications for the construction of knowledge and subjectivities. The analysis links these theories to the colonial legacy of Brazil, offering critical reflections on the persistence of racial inequalities.

Keywords: Racial contract. Raciality. Coloniality.

Este estudio analiza los conceptos de "contrato racial", de Charles Mills, y "dispositivo de racialidad", de Sueli Carneiro a partir de su articulación en el contexto brasileño. Con base en una revisión bibliográfica, se examina cómo la colonialidad estructuró la exclusión racial al configurar jerarquías sociales y epistemológicas. Esta investigación revela el impacto histórico del racismo estructural y sus implicaciones en la construcción de saberes y subjetividades. El análisis relaciona estas teorías con el legado colonial brasileño y propone reflexiones críticas sobre la persistencia de las desigualdades raciales.

Palabras clave: Contrato racial. Racialidad. Colonialidad.

Introdução

Este estudo investiga a relação entre os conceitos de contrato racial, de Charles Mills (2023), e dispositivo de racialidade, de Sueli Carneiro (2023), situando-os no contexto histórico e social brasileiro. A pesquisa adota uma abordagem teórica baseada em revisão de literatura para analisar como as dinâmicas de poder, exclusão racial e violência epistemológica sustentam a colonialidade e moldam as estruturas sociais contemporâneas. O objetivo central é examinar as formas como a racialidade opera como técnica de poder, criando e perpetuando hierarquias raciais por meio de narrativas culturais, políticas e epistemológicas.

Os objetivos específicos incluem tecer a relação entre o contrato racial (Mills, 2023) e o dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023), uma possível continuidade analítica para questões raciais no Brasil, tendo como ênfase a formação social e política baseada em hierarquias raciais consolidadas durante o período colonial; e analisar as implicações epistemológicas dessas teorias, identificando como a racialidade moldou práticas sociais, políticas e culturais.

O estudo está estruturado em três partes. Na primeira, intitulada “*O contrato racial e o dispositivo de racialidade*”, são apresentadas as bases teóricas dos conceitos de Mills (2023) e Carneiro (2023). O contrato racial é descrito como uma estrutura que edifica sociedades modernas com base na raça, enquanto o dispositivo de racialidade analisa o racismo como uma técnica de poder que normatiza subjetividades e regula relações sociais. A articulação

entre os dois conceitos é tecida como uma forma de compreender as dinâmicas raciais brasileiras.

A segunda parte, “*A raça como princípio organizatório no mundo colonial brasileiro*”, analisa como os colonizadores portugueses instituíram a raça como marcador central de poder, criando narrativas de desumanização que justificaram a exploração de povos indígenas e africanos. Essa análise destaca a destruição de saberes ancestrais e a transformação de corpos não brancos em recursos exploráveis para o enriquecimento europeu.

Na terceira seção, “*O contrato racial brasileiro*”, discute-se como o contrato racial se manifesta na formação da sociedade brasileira. Esse pacto implícito promoveu a exclusão e marginalização racial desde o período colonial até os dias atuais, sustentando estruturas de exploração e expropriação racializadas herdadas do colonialismo.

O contrato racial e o dispositivo de racialidade

A interligação entre o conceito de *contrato racial*, de Charles Mills (2023), e o *dispositivo de racialidade*, de Sueli Carneiro (2023), pode ser feita a partir da análise de como ambos os conceitos desconstruem as narrativas universais¹

¹ Narrativas universais são construções discursivas amplamente difundidas que se apresentam como verdades neutras, naturais e válidas para toda a humanidade, independentemente de contextos

e as estruturas de poder que sustentam a dominação racial. Ambos tratam das dinâmicas de poder, mas a partir de diferentes perspectivas epistemológicas, culturais e históricas. O conceito de contrato racial de Mills fornece uma base histórica e filosófica para a compreensão da constituição das relações raciais de dominação, enquanto o dispositivo de racialidade de Carneiro, inspirado em Foucault, amplia essa análise para incluir as técnicas de poder que operam na manutenção dessas relações. Ao longo deste texto, será detalhado como os conceitos de ambos os autores se interrelacionam.

Charles Mills, filósofo afro-americano, desenvolve a teoria do contrato racial para explicar como a dominação racial foi institucionalizada desde o período colonial. Segundo Mills (2023), o contrato social²,

históricos, culturais, sociais ou geográficos. Elas funcionam como molduras ideológicas que invisibilizam diferenças e particularidades, impondo uma perspectiva hegemônica – geralmente eurocêntrica, masculina, branca e ocidental – como parâmetro normativo para interpretar o mundo. Ao se apresentarem como universais, essas narrativas ocultam os mecanismos de poder que sustentam sua validade e deslegitimam outras formas de conhecimento, existência e subjetividade que escapam aos seus critérios.

2 O contrato social é um conceito filosófico que remete a um acordo hipotético entre indivíduos e o Estado, no qual as pessoas abrem mão de parte de suas liberdades em troca de proteção, ordem e garantias de direitos. Formulado por pensadores iluministas como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, o contrato social busca justificar a origem e a legitimidade da autoridade política e das instituições sociais. Embora apresente variações entre os autores, a ideia central é a de que a vida em sociedade exige regras compartilhadas e um poder central capaz de assegurar a convivência civil. No entanto, críticas contemporâneas – especialmente de pensadoras feministas, decoloniais e negras – apontam que esse contrato é um pacto do homem universal (europeu, branco, cisgênero e heteronormativo) pois sistematicamente mulheres, populações negras, indígenas e outros grupos são subalternizados.

tal como formulado por pensadores como Jean-Jacques Rousseau, era, na realidade, um contrato racial, pois excluía os povos não brancos da sua constituição. A teoria de Mills enfatiza que a fundação da modernidade política e do estado de direito foi sustentada pela subordinação e exclusão racial. Em *O contrato racial*, Mills argumenta que o contrato social não é um acordo universal entre iguais, mas sim um pacto entre os brancos, os quais constituem o *demos*³ da sociedade moderna. O racismo, portanto, não é uma anomalia, mas a base estrutural sobre a qual as sociedades modernas foram edificadas.

Essa edificação da sociedade moderna nos faz ler o racismo estrutural (Almeida, 2019), uma vez que ele está enraizado nas instituições, práticas sociais e na organização da sociedade como um todo, operando de maneira sistêmica e contínua, independentemente da intenção individual. Ele se manifesta nas desigualdades persistentes de acesso a direitos básicos como educação, saúde, moradia, trabalho e segurança, afetando desproporcionalmente a população negra e outros grupos racializados.

3 *Demos* é uma palavra de origem grega que significa “povo”. No contexto da democracia antiga, especialmente na Grécia clássica, *demos* se referia ao corpo de cidadãos que participavam das decisões políticas da *polis* (cidade-Estado). É a raiz da palavra democracia, que vem de *demos* (povo) e *kratos* (poder ou governo), ou seja, “governo do povo”. Contudo, é importante observar que, mesmo na Grécia antiga, o *demos* não incluía todas as pessoas: mulheres, escravizados e estrangeiros eram excluídos da participação política. Assim, o conceito de *demos* sempre esteve atravessado por disputas sobre quem é considerado parte legítima do “povo” e quem é deixado de fora – um debate que continua atual nas democracias contemporâneas.

O racismo estrutural é silencioso, normativo e muitas vezes naturalizado, sustentando hierarquias raciais que perpetuam privilégios para uns e exclusões para outros. Essa construção, que perpetra as sociedades colonizadas, é um pacto construído pela branquitude⁴, sendo “um contrato firmado entre iguais ‘que contam’, no qual os instituídos como desiguais se inserem como objetos de subjugação, daí ser a violência o seu elemento de sustentação” (Mills, 2023, p. 34).

O racismo, portanto, não é apenas uma consequência, mas uma parte integrante e necessária para a manutenção desse pacto, o qual alinha a supremacia branca com a marginalização das populações não-brancas. O contrato racial é um mecanismo explícito de subordinação, em que a exclusão dos não brancos é a premissa para a formação da ordem social e política moderna. É a partir desse funcionamento que Sueli Carneiro (2023) constrói seu trabalho, interligando a racialidade e o racismo estruturante como uma forma de pensar as relações raciais no Brasil.

4 Branquitude, para Mills (2023), é um conceito crítico que se refere ao conjunto de privilégios, normas, valores e posicionamentos sociais associados às pessoas brancas em sociedades estruturadas pelo racismo. Ao invés de focar apenas nas discriminações sofridas por pessoas negras e racializadas, o seu estudo da branquitude busca evidenciar como o ser branco é socialmente construído como padrão de humanidade, neutralidade e normalidade – uma posição que raramente é questionada ou visibilizada. Essa centralidade da branquitude garante vantagens simbólicas, materiais e institucionais, mesmo quando não há intenção consciente de exercer racismo, garantindo à branquitude um lugar de sistema político de dominação do negro.

Dessa maneira, ela elabora a noção de dispositivo de racialidade, em diálogo com Foucault (2000), construindo a ideia de que o racismo, enquanto dispositivo de poder, não se limita apenas à discriminação individual, mas envolve um conjunto de práticas e saberes que moldam as subjetividades e as relações sociais. Carneiro (2023) explica que a racialidade é um conceito que conforma saberes, poderes e modos de subjetivação, sendo um mecanismo epistemológico e ontológico fundamental para a construção da hierarquia racial nas sociedades pós-coloniais.

Para ela, o dispositivo de racialidade não se limita a um momento posterior à constituição da burguesia, mas já está presente na formação do sujeito moderno⁵: “O dispositivo de racialidade, ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, vai redefinir as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a proximidade ou o distanciamento desse padrão” (Carneiro, 2023, p. 32). A cor da pele e a “brancura” se tornam os principais critérios de avaliação da humanidade, e a racialidade, assim como o dispositivo de sexualidade em Foucault (2020), apresenta-se como uma técnica de poder que normatiza e controla os corpos, impondo uma hierarquia entre o branco e os não brancos.

5 O sujeito moderno é uma construção filosófica, histórica e cultural que emerge com a modernidade ocidental, especialmente a partir do século XVII, marcada pela centralidade da razão, da autonomia e da individualidade. Esse sujeito é concebido como um ser racional, autoconsciente, autônomo e capaz de dominar a natureza e organizar o mundo a partir do conhecimento científico e da lógica. Pensadores como René Descartes (“*penso, logo existo*”) ajudaram a consolidar essa visão, que coloca o indivíduo no centro do conhecimento e da ação social.

Ambos os conceitos, o contrato racial de Mills e o dispositivo de racialidade de Carneiro, tratam da construção de um sujeito subalternizado⁶, mas o fazem a partir de diferentes lentes. O contrato racial aponta para uma exclusão institucionalizada e estruturante, em que a violência racial é o alicerce do contrato social e da modernidade. Por outro lado, o dispositivo de racialidade é uma cartografia das formas pelas quais o racismo opera em níveis micro e macro, ou seja, tanto nas instituições quanto nas relações cotidianas, determinando as práticas sociais e os saberes que legitimam a exclusão e subordinação dos não brancos.

O contrato racial (Mills, 2023) não é apenas um pacto político ou legal, mas também um pacto epistemológico e cultural. A racialidade, enquanto campo epistemológico e de poder, estabelece não apenas uma hierarquia social, mas também uma hierarquia de saberes (Carneiro, 2023). O dispositivo de racialidade define o negro como o outro, o inferior, e o branco como o modelo de civilização e humanidade. Carneiro (2023, p. 44) completa ao afirmar que “o negro sai da história para entrar nas ciências”, destacando a transformação do negro de sujeito histórico para objeto de estudo⁷, o que configura uma dinâmica

de poder que se imbrica com o saber, tal como Foucault sugeriu em suas análises do poder e do conhecimento.

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

O conceito de dispositivo de racialidade incorpora o desenvolvimento teórico de Mills ao indicar que o racismo não se limita apenas a uma estrutura política, mas atravessa as práticas cotidianas e os processos de subjetivação. Carneiro (2023,

⁶ O sujeito subalternizado é aquele que, dentro das estruturas sociais, políticas e epistêmicas de poder, é sistematicamente colocado em posições de inferioridade, silenciamento e exclusão. Trata-se de um sujeito cuja voz, saber, existência e experiências são deslegitimadas ou ignoradas pelas narrativas dominantes – frequentemente coloniais, patriarcais, racistas e eurocêntricas.

⁷ O fazer científico eugênico refere-se à produção de conhecimento que, sob a justificativa da ciência, promoveu a hierarquização de corpos e

subjetividades com base em critérios raciais, biológicos e sociais. Fortemente influenciado pelas teorias racistas do século XIX e início do século XX, esse tipo de ciência buscava justificar a superioridade de determinados grupos – sobretudo brancos europeus – e a inferiorização ou eliminação de outros, como negros, indígenas, pobres, pessoas com deficiência e consideradas “desviantes” da norma. No Brasil, a eugenia influenciou políticas públicas, práticas médicas, jurídicas e educacionais, deixando marcas profundas na estrutura social e no imaginário coletivo, e que ainda hoje reverberam em formas sutis e institucionais de exclusão e violência.

p. 32) sugere que, assim como o dispositivo de sexualidade operou para a afirmação da burguesia, o dispositivo de racialidade foi fundamental para a afirmação de uma classe dominante branca, ao “expurgar o mal do corpo branco” e depositá-lo nos “outros corpos”.

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

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

O mito da democracia racial, elencado por Carneiro (2023), pode ser visto

como uma manifestação do dispositivo de racialidade: ele atua ao mesmo tempo como narrativa e como técnica de poder que nega a existência do racismo, invisibilizando as desigualdades estruturais que afetam as populações negras e indígenas.

A escravização de negros e o genocídio de indígenas não foram apenas atos de violência explícita, mas também processos de exclusão política e epistemológica que perduram até os dias atuais. A exclusão das populações negras e indígenas dos espaços de poder político e econômico, bem como o apagamento de suas contribuições históricas e culturais são expressões contemporâneas do contrato racial. O dispositivo de racialidade reforça essas dinâmicas ao definir padrões de humanidade e cidadania baseados na branquidade, relegando os não brancos a posições de subalternidade.

A raça como princípio organizatório no mundo colonial brasileiro

A história única⁸ brasileira reforça, reiteradamente, uma narrativa épica,

8 A história única é um conceito popularizado pela escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, em sua célebre palestra *O perigo da história única* (*The danger of a single story*). Refere-se à prática de contar apenas uma versão sobre um povo, cultura ou lugar, apagando a diversidade de experiências, vozes e perspectivas que compõem essa realidade. A história única reduz identidades complexas a estereótipos simplificados e, muitas vezes, pejorativos, perpetuando desigualdades simbólicas e materiais (Adichie, 2019).

reminiscente de Camões e suas epopeias⁹. Desde as aulas escolares até os produtos culturais contemporâneos, prevalece a ideia de introdução do novo, de “fecundação” e “colheita produtiva”, que ecoa a temporalidade colonial de Cabral, sem, contudo, distanciar-se de nossa realidade. Estamos ainda presos ao abismo da colonização, caindo incessantemente. Mudam-se as ferramentas e os discursos, mas a engrenagem de destruição permanece ativa. A grande máquina de moer gente apenas se atualiza, reafirmando sua lógica de extermínio.

No livro *A queda do céu*, Davi Kopenawa (2015) relata seu apelo a Bruce Albert para que os homens brancos tomassem conhecimento das demandas indígenas diante do genocídio, da exploração mineral ilegal e da devastação ambiental. Ele clamava para que soubessem que o céu estava caindo – e que isso precisava ser evitado. Kopenawa (2015) desejava que sua voz fosse ouvida pelos *Napë* (homens brancos), na esperança de que reconhecessem o pensamento Yanomami e, a partir desse reconhecimento, repensassem seus próprios modelos de vida.

Os brancos se dizem inteligentes. Não somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm dos nossos antepassados. Porém não precisamos como os brancos de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa

mente, não temos de desenhá-las, como eles fazem [...]. Nem por isso elas irão desaparecer pois ficam gravadas dentro de nós (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75).

Kopenawa (2015) evidencia que os saberes indígenas, embora ancestrais, foram sistematicamente negados pela colonização e excluídos dos espaços de poder pela lógica da colonialidade. A colonialidade é sistema de persistência e conservação das estruturas de poder, saber e ser impostas pelo colonialismo, mesmo após o fim formal das colônias. Diferente do colonialismo – que diz respeito à dominação territorial e política exercida por potências europeias –, a colonialidade diz respeito à herança duradoura desse sistema, que continua organizando as relações sociais, econômicas, culturais e epistêmicas no mundo contemporâneo.

Esses conhecimentos, profundamente enraizados no cuidado com a terra, não foram registrados predominantemente por meio de palavras escritas, mas sobreviveram em códigos culturais e na oralidade. Contudo, permanecem silenciados, relegados a retratos folclóricos que reduzem os povos indígenas a estereótipos criados pela razão branca e pelo ideal do sujeito universal. Essa operação de apagamento reforça a invisibilidade e a desvalorização desses saberes em face do modelo eurocêntrico.

Para os homens e mulheres brancos – ou aqueles embranquecidos pela adesão à lógica colonial –, apaixonados pela mercadoria e pelo capital, o lucro sempre foi o objetivo central. Desde o início da colonização, com a acumulação de riquezas por meio da exploração e derramamento de sangue, passando pelo desmatamento e

⁹ Camões e as epopeias se relacionam principalmente por meio da obra *Os lusíadas*, escrita por ele e publicada em 1572. A obra celebra os feitos dos colonizadores portugueses, especialmente Vasco da Gama, e exalta a colonização lusitana como uma missão grandiosa e civilizatória.

pela devastação ambiental, até as guerras que garantiram a concentração fundiária, tudo se orientou pelo mesmo princípio: a apropriação e mercantilização do território. Quijano (2005) observa que a colonização produziu um monoculturalismo análogo à monocultura da cana-de-açúcar, no qual o euroantropocentrismo foi erigido como modelo único de uma sociedade universal, histórica e culturalmente homogênea.

O monoculturalismo está diretamente relacionado à lógica da colonialidade do saber, ou seja, à imposição de uma única forma de conhecimento e de organização da vida como universal, legítima e superior – aquela produzida pela modernidade eurocêntrica. Esse monoculturalismo resulta na negação, inferiorização e silenciamento de outros sistemas de conhecimento, como os saberes indígenas, africanos, camponeses, populares e tradicionais.

Quijano (2005) argumenta que, com a colonização, a Europa impôs sua cultura, idioma, religião e racionalidade como a medida de todas as coisas, desqualificando outras formas de ver e entender o mundo. Esse processo instaurou uma episteme monocultural, que exclui a diversidade de modos de existir, pensar e sentir que existiam – e ainda existem – fora do horizonte ocidental moderno.

Perpetua-se dessa maneira um continuum monocultural que associa mercadoria, propriedade e território, reduzindo este último a um objeto de posse. A visão colonizadora do território o dissocia de qualquer relação mútua de cultivo e sobrevivência – lógica praticada pelos povos originários. Estes viviam em uma simbiose com a terra, cultivando-a e preservando-a

de modo que garantissem a proliferação da vida, e não sua destruição. Essa relação sustentava um equilíbrio essencial para a sobrevivência coletiva, protegendo-nos, como sugere Kopenawa, da queda do céu e de um colapso iminente.

[...] para responder aos que perguntam o que pensam os habitantes da floresta. Entreguei a vocês e lhes pedi para levá-las para longe. Para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. Ficamos muito tempo sentados falando em minha casa apesar das picadas de mutucas e piuns (Kopenawa; Albert 2015, p. 63).

O projeto da colonização portuguesa mobilizou a historiografia como uma estratégia deliberada para ocultar os saberes, conhecimentos e tradições que permeavam as comunidades dos povos originários e em afrodiáspora¹⁰. Davi Kopenawa (2015) destaca que esse processo implicou o abandono de formas ancestrais de comunicação baseadas na oralidade, nas cosmovisões e em práticas culturais ligadas à terra, substituindo-as por uma estrutura branca de escrita e acumulação de saberes, agora reconfigurados como “conhecimentos” e

10 Afrodiáspora ou diáspora africana é o termo utilizado para se referir aos deslocamentos forçados e/ou voluntários de povos africanos para diferentes partes do mundo, especialmente em razão do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, que teve seu auge entre os séculos XV e XIX. Esse processo resultou na formação de comunidades negras fora do continente africano – especialmente nas Américas e no Caribe – e na constituição de identidades, culturas e resistências afrodiáspóricas. A afrodiáspora não é apenas uma condição geográfica, mas também uma vivência histórica, política e subjetiva marcada pela experiência do exílio, da violência colonial, do racismo e da resistência.

“informações”. Essa disputa pelo passado visava legitimar o domínio do colonizador sobre a posse da terra, suas riquezas e os corpos indígenas, reduzidos a meros recursos exploráveis e submetidos à lógica uniformizadora do capital e da subjetividade capitalista.

Durante o processo de exploração colonial, os povos indígenas e em afro-diáspora foram forçados a atuar como mão de obra escravizada, especialmente na extração e armazenamento de madeira de pau-brasil. Essa utilização da mão-de-obra indígena para o trabalho escravizado revela uma construção colonial de desqualificação do indígena, apresentado como incapaz de gerir seu próprio território, narrativa que justificava a imposição de comandos externos, estabelecidos pelos portugueses sob o pretexto de promover progresso, desenvolvimento e civilização. Assim, os modos de vida originários foram deslegitimados, enquanto a lógica capitalista, monocultural e colonizadora avançava, reconfigurando o território e suas relações para atender às demandas de acumulação e exploração.

Esse território não era a Índia e tampouco, inicialmente, o Brasil – nome que lhe foi atribuído pela abundância do pau-brasil. Contudo, aqui se tornaria uma colônia, marcada pela imposição de estruturas econômicas, políticas e culturais colonizadoras. As catequizações promovidas pelas missões jesuíticas instaladas na América do Sul deram continuidade ao projeto político de docilização dos corpos dos povos originários, que passaram a ser denominados “índios” sob a lógica moderna. Essa nova nomenclatura e classificação integravam um modelo econômico e político sustentado

pela articulação entre o capitalismo emergente e a Igreja Católica.

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

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

A estrutura epistêmica da modernidade colonial é a naturalização da racionalidade eurocêntrica como única forma legítima de produzir saber. Essa epistemologia dominante, forjada no contexto europeu e imposta globalmente por meio da colonização, deslegitimou outras formas de conhecimento – indígenas, africanas, populares e orais –, classificando-as como primitivas, supersticiosas ou não racionais. Tal invisibilização não é neutra: ela sustenta hierarquias de poder e de humanidade, em

que o sujeito branco, ocidental e letrado é posicionado como centro do mundo e medida de todas as coisas. Ao não problematizar essa racionalidade hegemônica, corre-se o risco de perpetuar o que o autor denuncia – ou seja, as estruturas de exclusão, dominação e silenciamento que organizam o mundo social.

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

Na sociedade colonial, dois sistemas centrais de saber e poder – a igreja e o engenho – foram fundamentais para a estruturação das relações raciais e étnicas. Por meio das missões religiosas, a Igreja Católica exercia controle sobre os povos indígenas, promovendo sua catequese, assimilação cultural e subordinação à lógica cristã-europeia, muitas vezes justificando a ocupação territorial e o apagamento de cosmologias originárias. Paralelamente, os africanos (dos quais falaremos posteriormente) escravizados eram inseridos no sistema dos engenhos, em que não apenas forneciam mão de obra para a economia açucareira, mas também eram desumanizados e racializados a partir de uma lógica que combinava exploração econômica e dominação simbólica.

Enquanto as missões operavam como dispositivos de conversão e disciplinamento dos corpos indígenas, os engenhos funcionavam como máquinas de extração de valor do trabalho negro, reforçando uma hierarquia baseada na racialização dos sujeitos. Esses dois sistemas – religioso e produtivo – articulavam-se para consolidar uma ordem colonial que subordinava povos não brancos, legitimando a exploração e a exclusão com base em critérios raciais e étnico-culturais.

Esse processo resultou na conformação do corpo indígena aos padrões ocidentais de produção e comportamento. Mas o que realmente diferenciava os indígenas de europeus? Seria o atrito decorrente da invasão limitado ao aspecto cultural? É importante refletir sobre isso, especialmente à luz de trechos como o seguinte, retirado da *Carta de Caminha*:

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. Ambos traziam os beijos de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, de comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre o beijo e os dentes é feita como roque de xadrez, ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber (Cortesão, 1967).

Antes de descrever os hábitos de vida dos povos originários, e mesmo antes de

projetar uma visão eurocêntrica que reduz o *Outro* à alteridade subjugada, é acionada a categoria de raça. Vale destacar, como registrado na *Carta de Caminha*: “A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados”. Nesse termo, “pardo”, evidencia-se o uso da raça como um marcador para delimitar aquilo que não é europeu – o não conquistador, o não civilizado, o não inteligente.

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

O imaginário construído no século XV acerca dos povos indígenas reflete uma tentativa de representá-los por meio de um olhar europeu, projetando no *Outro* não europeu uma parte do *Eu*. Como afirma Valentin-Yves Mudimbe (2011, p. 22), “o modelo tornou-se espelho”. O indígena era visto como um antecessor histórico do europeu, representado como uma “raça ultrapassada” ou um estágio primitivo que a Europa teria superado. Assim, o retrato indígena ressaltava características raciais que o europeu, ao contá-lo, reconhecia em si mesmo, mas sob a perspectiva de um humano “inferior” que carecia de civilização.

Essa divisão racial estabeleceu categorias fixas, baseadas na cor da pele e em traços físicos, que cristalizaram uma hierarquia no processo civilizatório europeu. Grupos racializados foram descritos como “humanoides”, mas não plenamente humanos, sendo rotulados como “selvagens” ou “bárbaros” para justificar a subjugação e desumanização. Padre José de Anchieta, em suas cartas, reforça essa narrativa, que dá base ao contrato racial e ao dispositivo de racialidade, à medida que é utilizada para caracterizar os indígenas como “tão bárbaros e indômitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que dos homens”. Esses indivíduos eram parcialmente integrados à sociedade colonial como subordinados, tendo suas existências negadas ou exterminadas e suas terras apropriadas em benefício do colonizador, como analisa Charles Mills (2023).

A branquitude construída como padrão de humanidade foi materializada no projeto civilizatório. Ela legitimou a tomada das terras indígenas, o genocídio dos povos originários e a devastação ambiental. Como destaca Mills (2023, p. 81-82), “essas paisagens estranhas (tão diferentes das de casa), essa carne estranha (tão diferente da nossa) devem ser mapeadas e subordinadas”. Dessa maneira, o colonizador europeu descreveu o território como um espaço virgem, selvagem e inculto, pronto para ser explorado e transformado sob o domínio europeu. Essa visão racializa corpos e instaura uma cisão entre um *Eu* histórico e múltiplo e um *Outro* naturalizado e imutável.

A partir das reflexões de Sueli Carneiro (2023) e Michel Foucault (2000), entende-se que a racialidade emerge como um dispositivo de poder que antecede a

sociedade disciplinar e fundamenta a sociedade brasileira. Carneiro (2023) utiliza a teoria do contrato racial, de Charles Mills (2023), para demonstrar como a construção da racionalidade moderna está intrinsecamente conectada ao colonialismo europeu do século XV. Segundo Mills (2023, p. 33), “a Supremacia Branca é o sistema político não nomeado que fez do mundo moderno o que ele é hoje”. Esse sistema opera por meio da sobredeterminação de corpos brancos e da subdeterminação de corpos não brancos, tornando a branquitude um marco de neutralidade e supremacia.

A emergência do sujeito moderno, forjado nos marcos da modernidade europeia a partir do Iluminismo e das revoluções burguesas, foi central para a consolidação de uma ideia de humanidade universal baseada na razão, na autonomia e na propriedade. A sua construção excluiu deliberadamente corpos racializados, indígenas, negros e não ocidentais, considerados irracionais, selvagens ou pré-modernos. A modernidade não é apenas um projeto de emancipação, mas também um projeto de dominação racial, no qual a noção de sujeito moderno serve para legitimar hierarquias e justificar a colonialidade do ser, do saber e do poder.

Enrique Dussel (1993) complementa essa análise ao destacar que o conhecimento universalizado tem como origem um “*eu imperial*”, um sujeito conquistador que explora e expropria o outro. Esse “eu”, centralizado nas teorias modernas de construção do sujeito, justifica os processos de dominação e consolida a figura do homem no lugar de Deus, reforçando estruturas de exclusão racial. Mills reforça que o contrato racial é uma extensão do contrato social

europeu, excluindo deliberadamente os povos não brancos. Ele não representa um acordo universal, mas sim um pacto restrito aos europeus brancos, que definem quem realmente é humano e, portanto, apto a participar da sociedade moderna. Esse pacto racial, mascarado como neutro, sustenta a hierarquia racial que moldou o mundo moderno, subordinando povos racializados a um regime de dominação.

O contrato racial é aquele conjunto de acordos ou meta-acordos formais ou informais (contratos de nível superior sobre contratos, que estabelecem os limites de validade dos contratos) entre os membros de um subconjunto de seres humanos, doravante designados por (mutáveis) critérios “raciais” (fenotípicos/genealógicos/culturais) C1, C2, C3..., como “branco” e coextensivos (levando em consideração a diferenciação de gênero), com a classe de pessoas plenas, para categorizar o subconjunto restante de seres humanos como “não brancos” e com um status moral diferente e inferior, subpessoas, de modo que tenham uma posição civil subordinada em regimes políticos brancos ou governados por brancos que os brancos já habitam ou estabelecem; ou em transações com esses regimes na condição de estrangeiros, com as regras morais e jurídicas que normalmente regulam o comportamento dos brancos em suas relações uns com os outros, não se aplicando de maneira alguma em relações com não brancos ou aplicando-se apenas de forma qualificada (dependendo em parte da mudança das circunstâncias históricas e de qual variedade particular de não brancos está envolvida); mas, de qualquer modo, o objetivo geral do contrato é sempre criar um privilégio

diferencial dos brancos como grupo em relação aos não brancos como grupo, a exploração de seus corpos, terras e recursos e a negação de oportunidades socioeconômicas iguais para eles. Todos os brancos são beneficiários do contrato, embora alguns brancos não sejam signatários dele (Mills, 2023, p. 43-44).

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

Nos estados coloniais brancos, o contrato racial origina a formação de regimes políticos e subjetivos que estabelecem divisões sociorraciais, fundamentados na branquitude acordada para a exploração. Essa dinâmica pode se configurar de duas formas principais: na colonização e dispersão, quando as populações preexistentes são dispersas ou têm sua dispersão facilitada, permitindo que os colonizadores brancos imponham um domínio com pouca resistência significativa; e nas colônias de peregrinos, onde, em áreas densamente povoadas ou com comunidades resistentes à dispersão, os colonizadores brancos ainda

conseguem estabelecer sua presença e domínio, embora enfrentem uma resistência maior por parte das populações locais.

O contrato racial brasileiro

O contrato racial pode ser entendido como um pacto que envolve exclusivamente aqueles pertencentes a um grupo homogêneo e dominante, os quais se unem para sustentar seus privilégios enquanto excluem aqueles que são racialmente diferentes. A principal forma de materialização dessa exclusão é a violência – incluindo a violência de Estado – direcionada aos grupos racialmente distintos.

Carneiro (2023) nos aponta essa direção em seu trabalho, embora haja um silêncio quanto aos entrelaçamentos entre o que ela chama de “sociedade disciplinar¹¹” – característica do período pós-Abolição da Escravatura – e a “sociedade colonial¹²”, “que

11 A sociedade disciplinar, segundo Michel Foucault (2000), é um modelo de organização social que se consolida entre os séculos XVIII e XIX, caracterizado pelo uso de técnicas de vigilância, normatização e controle dos corpos e comportamentos. Diferente das formas de poder baseadas na força ou na punição pública, a disciplina opera de modo contínuo, invisível e internalizado, por meio de instituições como escolas, prisões, hospitais e fábricas. Nessas instituições, os indivíduos são observados, avaliados e corrigidos, num processo que visa torná-los úteis, dóceis e produtivos. Assim, o poder disciplinar não apenas reprime, mas produz subjetividades conformadas às normas sociais, mostrando como o controle moderno se dá por meio da regulação dos corpos e da conduta, naturalizando hierarquias e modos de existência.

12 A sociedade colonial é um sistema social, político e econômico estruturado a partir da dominação de

se deveria ter encerrado com a independência de 1822” (Carneiro, 2023, p. 25). Essas duas fases, que representam momentos distintos em uma sociedade que passou de terra indígena a colônia de Portugal e, finalmente, ao Brasil contemporâneo, são marcadas por desdobramentos contínuos do contrato racial. Esses desdobramentos trazem consigo modulações e manutenção das estruturas de dominação, extermínio, inferiorização e subalternização dos corpos e da população negra.

É por isso que afirmamos habitar uma sociedade moderna-colonial, pois o período colonial não parece ter se encerrado com a independência das colônias. De fato, um legado colonial persiste, modelando-se em uma geopolítica e economia racistas, que se fundamentam na expropriação territorial e corporal, na miséria e na brutalidade. Esse processo continua em funcionamento até os dias atuais, em pleno vigor. A modernidade é colonial, a economia neoliberal é colonial, da forma como Mignolo (2017) chama de colonialidade. Para Mills (2023)

povos colonizados por potências europeias, especialmente entre os séculos XV e XIX. No caso da colonização das Américas, essa sociedade foi organizada com base em profundas hierarquias raciais, étnicas e culturais, que colocavam os europeus e seus descendentes no topo, enquanto indígenas, africanos escravizados e seus descendentes eram submetidos a formas sistemáticas de exploração, controle e desumanização. A economia colonial era centrada na extração de riquezas e na monocultura, sustentada pelo trabalho forçado. Já o poder era exercido tanto pela metrópole quanto por instituições locais, como a igreja e os engenhos, que atuavam como dispositivos de disciplinamento e de imposição de uma racionalidade eurocêntrica. A sociedade colonial, portanto, não foi apenas um regime político, mas um modo de organizar o mundo e as relações sociais com base na raça, na exploração e na negação de outras formas de saber e ser.

e Carneiro (2023), o contrato racial pode ser localizado e datado de forma clara no contexto do mundo moderno, fundado pelo colonialismo europeu e pelas conquistas dos colonizadores brancos, conforme analisado por Dussel (1993). Assim, é possível entender que existe uma hegemonia branca consolidada pelo colonialismo e perpetuada pela colonialidade.

É necessário compreender os fundamentos que possibilitaram essa diferenciação, especialmente a emergência do sujeito moderno e os efeitos da colonialidade. Reiteramos que o sujeito moderno, gestado nos marcos da racionalidade iluminista europeia, foi concebido como racional, autônomo, proprietário e universal – uma figura que, apesar de se apresentar como neutra e abstrata, foi historicamente encarnada no homem branco, europeu e burguês. Esse sujeito serviu de parâmetro para definir a humanidade, produzindo, por contraste, aqueles que não se adequavam a esse modelo, como inferiores, irracionais ou não humanos. A colonialidade, enquanto padrão duradouro de poder, consolidou essa hierarquia, organizando o mundo a partir da supremacia epistêmica, ontológica e política do Ocidente. Nesse cenário, povos indígenas e africanos não foram apenas dominados economicamente, mas também construídos como Outros pela lógica colonial, sendo representados como selvagens, bárbaros ou corpos-servis, justificando sua exploração, apagamento e subalternização das estruturas coloniais. Assim, a invenção desses Outros está profundamente enraizada na lógica moderno-colonial de produção de subjetividades e na manutenção das desigualdades globais.

Mills (2023) argumenta que os territórios não europeus foram deliberadamente

representados de maneira negativa, pecaminosa e incivilizada pelo colonizador europeu. Esse processo de demonização da terra e dos povos não europeus sugeria que tais lugares necessitavam ser transformados, ou “europeizados”, para alcançar a redenção moral, como se estivessem irremediavelmente contaminados por uma falha de ordem. O autor faz uma conexão entre a percepção cognitiva e a moralidade, sugerindo que a incapacidade de perceber ou reconhecer a “lei natural” (um conceito iluminista que defende uma ordem moral universal e evidente para a razão humana) era considerada uma falha moral. Ao vincular a ausência de cristianismo e a não adesão à “lei natural” à imoralidade, os colonizadores justificavam a imposição de sua cultura, religião, leis e valores, argumentando que era necessário “salvar” ou “civilizar” os povos e territórios não europeus.

Fanon (2022) reforça a visão de Mills ao afirmar que o mundo colonial é um mundo compartimentado, em que a relação desigual entre colônia e metrópole se estrutura em torno da exploração, conquista e inserção dessas terras na lógica de produção mercantil e capitalista. A invasão portuguesa de 1500 marca o início ininterrupto da exploração tanto das novas terras quanto dos corpos que nelas habitavam, e de outros que, à força, para ali seriam trazidos. Simultaneamente, iniciou-se a introdução dos africanos e africanas escravizados, cujo sangue, suor, lágrimas e martírio seriam fundamentais para o “fecundamento” da terra brasileira, como afirmou Abdias Nascimento (2016, p. 48). A partir de 1530, africanos e africanas já eram utilizados como “matéria-prima” e força de trabalho, e em poucos anos o comércio de escravizados se organizaria de forma regular, com a

importação de pessoas escravizadas crescendo a uma taxa alarmante.

Nascimento (2016) também observa que a economia colonial portuguesa foi sustentada por aquilo que ele classificou como a “primeira atividade econômica significativa da colônia”, a plantação de cana-de-açúcar, “ouro branco” que se espalhou rapidamente pelas costas do nordeste, especialmente nos estados da Bahia e Pernambuco. Em 1587, na Bahia, já existiam cerca de 47 engenhos de cana-de-açúcar, evidenciando a rapidez na expansão da indústria açucareira, uma expansão viabilizada pelo trabalho escravo. A escravidão africana foi o pilar para o sucesso econômico inicial da colônia, com os escravizados desempenhando um papel central na produção de açúcar, uma das principais atividades econômicas do Brasil colonial. Como Fanon (2022) afirma, “Europa é, literalmente, a criação do Terceiro Mundo. As riquezas que a sufocam são as que foram roubadas dos povos subdesenvolvidos”.

Durante o processo de colonização, principalmente nas áreas litorâneas de Pindorama¹³, os colonizadores portugueses,

13 Pindorama é o nome que diversos povos indígenas, especialmente os de origem Tupi, davam ao território que hoje conhecemos como Brasil antes da colonização europeia. Em Tupi, o termo significa “terra das palmeiras” e expressa uma relação ancestral com a natureza e com o território, diferente da lógica colonial de apropriação e exploração. Mais do que uma designação geográfica, Pindorama carrega uma cosmovisão própria, vinculada às formas originárias de existência, conhecimento e organização social. Evocar Pindorama, portanto, é também reivindicar uma memória anterior à invasão colonial, reafirmando a presença histórica e a resistência dos povos indígenas diante da tentativa de apagamento e dominação promovida pela colonialidade.

pela conveniência do transporte marítimo, avançaram para o interior, promovendo uma constante derrubada da mata, o controle dos rios e de outros recursos naturais, com o objetivo de sedentarizar pessoas oriundas de Portugal e de outras partes da Europa que buscavam uma nova vida no Novo Mundo (Diégues Júnior, 1949). Esse processo contribuiu para o assentamento das famílias da elite em áreas afastadas das zonas urbanas, formando uma estrutura organizacional centralizadora e de funcionamento peculiar durante o período colonial. A geografia e a dinâmica do assentamento se caracterizavam pelo cultivo de cana-de-açúcar, justificando o distanciamento da cidade. Essas propriedades eram comandadas pelo chefe da família, consolidando um poder localizado e patriarcal, com forte vinculação à exploração do trabalho escravizado e à manutenção da hierarquia social e racial.

O engenho no contexto colonial brasileiro representa não apenas uma estrutura econômica fundamental para a produção de açúcar, mas também um modelo de organização social profundamente hierárquico e vertical. O engenho funcionava como uma máquina de produção centralizada, um exemplo precoce de industrialização, originado do sistema de *plantation*. Esse modelo de produção de açúcar combinava a exploração da terra com a utilização de trabalho escravizado, funcionando como o núcleo de uma sociedade canavieira colonial rigidamente estratificada.

O engenho era mais do que um simples local de produção; ele simbolizava a monocultura, tanto da terra quanto do pensamento, refletindo as dinâmicas do latifúndio e a organização industrial do período. Nesse espaço, o poder estava concentrado

nas mãos de uma única figura: o senhor de engenho, que detinha o controle sobre todo o processo produtivo, os meios de produção, a circulação de recursos, pessoas e mercadorias. A brutalidade desse sistema de exploração era intensificada pelo uso do trabalho escravo, que sustentava toda a estrutura social e econômica.

A casa-grande é um símbolo da distância e do distanciamento do senhor de engenho em relação aos escravizados, uma metáfora do poder patriarcal e centralizador da figura do senhor. Essa casa, ao mesmo tempo afastada, mas inserida no cenário de produção, reflete o protagonismo do senhor, cuja autoridade e domínio eram uma extensão da estrutura familiar do engenho. O engenho, portanto, era mais do que um centro de produção; ele também se tornava um centro político, onde os interesses familiares e econômicos ditavam os rumos da região. Como ressaltado por Diégues Júnior (1949), essas famílias não só controlavam a produção do açúcar, mas também desempenhavam um papel decisivo no desenvolvimento político e social das áreas ao redor.

Esse modelo de concentração fundiária e poder das famílias do engenho, com o apoio do Estado português, perdurou ao longo do tempo, moldando profundamente a dinâmica regional. Como indicado pelo autor, a persistência dessa estrutura é visível até hoje em locais como Maceió, onde a paisagem monocultural da cana-de-açúcar ainda ecoa a herança desse sistema de exploração. Essa concentração fundiária também contribuiu para uma jurisprudência singular, com regras e normas que, mesmo sob formas modernas, mantêm uma continuidade das práticas coloniais.

Já a capela nesse cenário é uma ferramenta de dominação cultural, ligada à cristandade, que desempenhou um papel essencial no processo de colonização portuguesa. A religião cristã, como tecnologia de poder, foi um pilar central para a formação do Estado nacional brasileiro e para a manutenção das estruturas coloniais. Segundo Sílvio Almeida (2011), a cristandade ajudou a garantir a coesão social no Brasil colonial e a consolidar a exploração e a escravização dos africanos, ao fornecer uma justificativa moral para o tráfico negreiro.

Abdias do Nascimento (2016) destaca que a atuação das missões cristãs não se limitava à catequização, mas também se expandia ao fomento do tráfico de escravizados, criando uma base para a escravização em larga escala, o que contribuiu para a formação das bases econômicas e sociais do Brasil colonial, que se mantiveriam nas estruturas de poder até o período pós-abolição. A interação entre essas esferas – a religiosa, a política e a econômica – configura um sistema de dominação que sustenta a formação de um Brasil moderno e colonial, cujas repercussões podem ser observadas até os dias atuais.

O cristianismo desempenhou um papel central na justificativa da escravização e na manutenção das estruturas de poder durante o período colonial, especialmente no Brasil. A figura de Cristo, como um líder patriarcal e centralizador, foi estrategicamente associada à figura do senhor de engenho, criando uma narrativa de poder e autoridade em que os valores cristãos se entrelaçavam com a dominação colonial. A capela, nesse contexto, tornou-se um símbolo de coesão social, funcionando como um espaço de legitimação e integração entre os senhores e os escravizados.

Por meio da propagação de enunciados cristãos, a escravização foi não apenas permitida, mas justificada como parte de um processo moral e civilizatório necessário para “salvar” os africanos e seus descendentes.

As senzalas e a casa de engenho eram os principais espaços de convivência dos escravizados, locais imersos em violência e subordinação. A senzala, por ser o local de residência dos escravizados, e a casa de engenho, por ser o centro da produção econômica, constituíam-se como tecnologias de dominação e controle, fundamentais para o funcionamento do sistema de exploração no Brasil colonial. Esses espaços estavam imbuídos de uma memória de tortura, silenciamento e morte de corpos e culturas, enquanto buscavam garantir o desenvolvimento econômico de uma sociedade construída sobre a subordinação racial.

Um símbolo poderoso desse sistema de controle foi o tronco, utilizado para punir e disciplinar os escravizados. Era um instrumento de submissão pública, no qual a punição, como o açoite, não era apenas uma forma de disciplina, mas também uma exibição pública de poder, destinada a lembrar a todos os escravizados da autoridade absoluta de seus senhores. Diégues Júnior (1949) descreve como a punição no tronco era uma performance de dominação, visível a todos, reforçando a posição subalterna dos corpos negros e mantendo o controle sobre as populações escravizadas.

Resultados e discussões

O dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023), alicerçado no contrato racial (Mills,

2023), produziu uma forma específica de subjetividade de populações não brancas, marcada pela desumanização e pelo silenciamento. Essa subjetividade não é apenas o efeito de uma inferiorização simbólica, mas o resultado de tecnologias de poder que operam cotidianamente para limitar os modos de existir, pensar e sentir desses sujeitos. Por meio da racialização, corpos negros e indígenas foram inscritos em posições de subalternidade, associando suas existências a estigmas, funções servis ou à ausência de valor ontológico e epistêmico.

O sujeito racializado, assim, emerge dentro de uma estrutura que o define a partir da falta – de razão, de moral, de humanidade –, enquanto o sujeito branco é construído como universal, autônomo e legítimo representante da modernidade. Essa produção de subjetividades racializadas sustenta e atualiza as hierarquias coloniais, mesmo em contextos contemporâneos, operando como um eixo fundamental na manutenção das desigualdades estruturais, baseadas na perpetuação da racionalidade cristã e do engenho.

Esses dois sistemas centrais para a organização social e econômica desse período – as missões religiosas e os engenhos de açúcar – evidenciam como a raça foi desde cedo um princípio organizador das relações de poder. No caso das missões, a lógica cristã-civilizatória posicionava os povos indígenas como sujeitos “a serem convertidos”, implicando uma negação de seus modos de vida e cosmologias em nome da salvação espiritual e da integração ao projeto colonial (Mills, 2023).

A racionalidade cristã, no contexto colonial, refere-se ao conjunto de ideias,

práticas e valores derivados do cristianismo europeu, presentes nas práticas de catequização indígena, que foram utilizados para justificar e organizar a dominação sobre povos não europeus, especialmente indígenas e africanos.

Ademais, essa racionalidade operava com base em uma lógica de salvação e conversão, na qual os missionários viam os povos originários como almas a serem redimidas, inserindo-os forçadamente em um sistema moral, espiritual e social europeu. Ao mesmo tempo, essa lógica justificava a hierarquia entre os seres humanos, colocando o homem branco cristão como modelo universal de humanidade e relegando os demais a posições de inferioridade espiritual e moral. Dessa forma, a racionalidade cristã atuou como instrumento de colonização dos corpos e das consciências, promovendo a destruição de cosmologias indígenas e africanas e servindo como base para a formação do dispositivo de racialidade nas Américas.

A racionalidade do engenho diz respeito ao conjunto de práticas, saberes e estruturas organizadas em torno da produção açucareira no Brasil Colônia, que operava segundo uma lógica econômica centrada na produtividade, no controle e na exploração sistemática da mão de obra escravizada africana. Nessa racionalidade, o corpo negro era reduzido a um instrumento de trabalho, submetido à disciplina rígida, ao sofrimento físico e à desumanização, com o objetivo de maximizar o lucro e sustentar a economia colonial voltada para a exportação.

Essa construção do engenho é mais do que um espaço produtivo: o engenho

funcionava como um dispositivo de poder, no qual o tempo, o espaço e os corpos eram organizados sob um regime de vigilância e coerção. Assim, a racionalidade do engenho articula a lógica capitalista emergente com a exploração dos africanos pelos europeus, consolidando uma estrutura social em que a desigualdade racial era naturalizada e funcional à manutenção da supremacia branca e do projeto colonial.

A racionalidade cristã e a racionalidade do engenho, embora acionem estratégias distintas, operam conjuntamente na constituição de uma ordem colonial racializada. Ambas instituem formas específicas de controle – uma sobre a alma e os costumes, outra sobre os corpos e o trabalho –, mas convergem na produção de sujeitos subalternizados e na legitimação de uma hierarquia racial. A articulação entre essas duas racionalidades sustenta a colonização como projeto civilizatório e econômico, organizando o mundo a partir da centralidade do homem branco europeu. É nesse entrelaçamento que se delineiam os contornos iniciais do contrato racial e do dispositivo de racialidade no contexto brasileiro.

Ambas as racionalidades operam como mecanismos que naturalizam a superioridade branca e legitimam a subjugação de povos indígenas e africanos a partir de lógicas distintas, mas complementares: uma espiritual, moral e “civilizatória”; a outra, produtiva, disciplinar e econômica. O contrato racial, conforme formulado por Charles Mills (2023), organiza o pacto social moderno, o pacto da branquitude (Bento, 2022), a partir da exclusão sistemática dos sujeitos racializados, assim como o desenvolvimento do dispositivo de racialidade, que atua como tecnologia de poder que

produz, classifica e regula esses sujeitos, orientando práticas sociais, jurídicas, religiosas e econômicas.

Nesse sentido, as duas racionalidades coloniais não apenas expressam, mas constituem os fundamentos históricos da racialidade como estrutura, evidenciando que a ordem social brasileira foi edificada a partir de um projeto de dominação racial profundamente enraizado e continuamente atualizado por meio de práticas disciplinares.

Essa lógica estabelece uma separação explícita entre indivíduos brancos, auto-definidos como sujeitos plenos, dotados de direitos e de um status moral superior, e indivíduos não brancos, classificados como subpessoas, marcados por uma condição social, epistemológica e moral inferior, além de posições civis subordinadas. Tal divisão gera tratamentos diferenciados e normas desiguais que favorecem os brancos. Os não brancos não desfrutam dos mesmos direitos e privilégios, evidenciando o funcionamento do contrato racial nos regimes políticos dominados por brancos. No contexto brasileiro, essa dinâmica é observada na democracia (neo)liberal burguesa, na qual as convenções sociais e regras aplicáveis às relações entre brancos não se estendem de forma equitativa às interações com indivíduos racializados, sendo adaptadas seletivamente de acordo com o momento histórico e as especificidades raciais.

No âmago do contrato racial e do dispositivo de racialidade encontra-se uma estratégia silenciosa, porém eficaz: criar e preservar privilégios para corpos brancos em detrimento de corpos não brancos. Esse pacto implícito, sustentado pela hegemonia branca, viabiliza a exploração sistemática

de corpos, saberes, tecnologias, terras e recursos das populações racializadas. Ele se sustenta na construção de um Outro racializado, embranquecido e inferiorizado, mantido em uma posição de dominação e incapaz de reagir ou agir. Como aponta Bento (2022, p. 18), esse pacto da branquitude incorpora um componente narcísico, centrado na autopreservação, em que o “diferente” é percebido como uma ameaça ao “normal” e ao “universal”. Esse sentimento de ameaça e medo constitui a essência do preconceito e molda tanto as representações do Outro quanto as formas de interação com ele.

Considerações finais

Este estudo explorou a articulação entre o conceito de contrato racial, de Charles Mills (2023), e o dispositivo de racialidade, de Sueli Carneiro (2023), com o objetivo de analisar como as hierarquias raciais se consolidaram como estruturas fundantes das sociedades modernas e persistem no Brasil contemporâneo. A partir da revisão de literatura, constatou-se que ambos os conceitos convergem na explicitação do racismo como mecanismo central de organização social, política e epistemológica. Mills (2023) destaca o contrato racial como base estrutural da exclusão, enquanto Carneiro (2023) ao incorporar as dimensões micro e subjetivas, mostrando como práticas discursivas e institucionais reproduzem a racialidade no cotidiano.

Os resultados mais significativos evidenciam que o racismo, longe de ser

uma anomalia histórica, constitui-se como um eixo estrutural que organiza relações sociais e legitima desigualdades. No contexto brasileiro, o contrato racial revela-se tanto no pacto fundante da sociedade colonial quanto na manutenção de exclusões políticas e epistemológicas após a abolição da escravatura. O dispositivo de racialidade, por sua vez, evidencia a produção de saberes que justificam essa exclusão e a moldagem de subjetividades baseadas na inferiorização de corpos não brancos.

Entre os aspectos limitados da pesquisa, identificou-se uma lacuna na literatura que articule diretamente os dois conceitos em um diálogo sistemático, especialmente em contextos específicos como o brasileiro. Apesar disso, a análise permitiu responder à questão formulada: como funciona a articulação entre os conceitos, demonstrando que o racismo estrutural no Brasil opera como um legado do colonialismo, reproduzido por mecanismos de poder que atravessam as esferas políticas, culturais e epistemológicas?

A racionalidade cristã e a racionalidade do engenho se articulam na consolidação de uma ordem colonial racializada. Enquanto a primeira buscava a conversão e submissão moral dos povos indígenas, a segunda organizava a exploração violenta dos corpos africanos escravizados. Juntas, sustentaram um projeto de poder que naturalizou hierarquias raciais e legitimou a desumanização como fundamento da sociedade colonial e do racismo contemporâneo

De forma geral, os dados analisados corroboram a tese de que o racismo é sustentado por uma dinâmica de exclusão que se manifesta tanto em níveis

macroestruturais quanto em práticas sociais e culturais cotidianas. Positivamente, a articulação teórica entre Mills (2023) e Carneiro (2023) proporciona uma leitura multifacetada das hierarquias raciais, oferecendo subsídios para análises críticas e interseccionais. Conclui-se, assim, que a compreensão das dinâmicas de poder racial requer a integração de abordagens teóricas que contemplem as múltiplas dimensões do racismo. O estudo reafirma a relevância de desconstruir narrativas universalizantes e valorizar epistemologias plurais, promovendo uma ruptura com a colonialidade e a construção de sociedades mais inclusivas e equitativas. ■

[WHEBER MENDES DOS SANTOS]

Mestrando em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe (UFS) na linha de Sociedade, Subjetividades e Pensamento Educacional. Licenciado em História na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Psicanalista membro do Sankofa Psicanálise. Membro do grupo de pesquisa Diálogos Interculturais e Linguísticos (DInterLin-UFS).
E-mail: whebeer@gmail.com

[ACÁSSIA ANJOS DOS SANTOS ROSA]

Professora adjunta de Língua Espanhola na Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da UFS. Doutora em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestra em Letras e graduada em Letras Português/Espanhol (UFS). Integra o GT21 da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPED) – Educação e Relações Étnico-Raciais. Membro do grupo de pesquisa Diálogos Interculturais e Linguísticos.
E-mail: acassiaanjos@academico.ufs.br

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

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

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

CORTESÃO, J. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Lisboa Portugalia, 1967. Disponível em: <http://nonio.eses.pt/brasil/>. Acesso em: 14 maio 2025.

DIÉGUES JÚNIOR, Manoel. **O Banguê nas Alagoas**: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Alcool, 1949.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro (A origem do “mito da modernidade”). Petrópolis: Vozes, 1993.

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

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 16. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, 2017. DOI: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>

MILLS, Charles. **O contrato racial**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde: Pedagogo: Mulemba, 2013.

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

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.