

Foucault e a educação racial do desejo nas tramas do biopoder

Foucault and the racial education of desire in
the entanglements of biopower

Pedro Fornaciari Grabois

<https://orcid.org/0000-0001-8736-3557> – E-mail: pedro.grabois@ifrj.edu.br

RESUMO

Este artigo tem por objetivo atualizar e mobilizar criticamente as formulações foucaultianas sobre as políticas de raça e sexualidade no contexto do mundo moderno/colonial. Em um primeiro momento, apresento as pistas deixadas por Foucault em torno da colocação do sexo em discurso, do biopoder e da articulação entre racismo e sexualidade. Em seguida, dialogo com a releitura que Ann Stoler propõe do pensamento foucaultiano, ao resituar a história da sexualidade a partir do racismo colonial e ao evidenciar o papel da educação racial do desejo na gestão das fronteiras raciais e sexuais entre colonizadores e colonizados. Por fim, retomo a noção de educação racial do desejo para pensá-la a partir das especificidades de sua formulação no Brasil, destacando as transformações nos discursos sobre a miscigenação, do final do século XIX à segunda metade do século XX, e suas implicações na fabricação de sujeitos brancos e negros.

Palavras-chave: Foucault. Biopoder. Racismo. Sexualidade. Educação racial do desejo.

ABSTRACT

This article aims to critically update and mobilize Foucauldian formulations concerning the politics of race and sexuality within the modern/colonial world. First, I examine the clues left by Foucault regarding the deployment of sexuality into discourse, the notion of biopower, and the articulation between racism and sexuality. I then engage with Ann Stoler's rereading of Foucauldian thought, particularly her repositioning of the history of sexuality through the lens of colonial racism and her emphasis on the role of the racial education of desire in managing

the racial and sexual boundaries between colonizers and the colonized. Finally, I return to the notion of the racial education of desire to consider its specific configurations in the Brazilian context, highlighting the transformations in discourses on miscegenation from the late nineteenth century to the second half of the twentieth century, as well as their implications for the fabrication of white and black subjects.

Keywords: Foucault. Biopower. Racism. Sexuality. Racial education of desire.

Introdução

O texto aqui desenvolvido é um desdobramento direto dos meus estudos realizados durante o doutorado em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2013-2019), sob a orientação da professora Vera Portocarrero, contexto em que me debrucei sobre o pensamento de Foucault, tomando o binômio racismo/biopoder como fio condutor para analisar questões ligadas às políticas de segurança e ao genocídio negro no Brasil. Neste trabalho, destaco a questão do biopoder como articulação entre racismo e sexualidade, bem como localizo a emergência histórica de uma *educação racial do desejo* nos contextos coloniais e, em especial, no contexto brasileiro.

O biopoder é aqui mobilizado enquanto conceito operatório para investigar de que forma as práticas políticas modernas e contemporâneas tomam a vida dos indivíduos e das populações como objeto de uma intervenção cada vez mais mensurável e calculável, por meio da estatística e dos saberes médicos, por exemplo. Trata-se de problematizar práticas discursivas e não-discursivas e reler arquivos históricos que, antes de funcionarem como revelação transparente de fatos transcorridos, falam da imbricação entre discursos e relações de poder, que, por sua vez, configuraram o próprio vocabulário por meio do qual sujeitos foram historicamente inventados e classificados para corresponderem a expectativas das novas formas de gestão da vida em desenvolvimento.

Na hipótese elaborada por Foucault na década de 1970 – no curso *Em defesa da sociedade* (1999) e no livro *História da Sexualidade I: A vontade de saber* (1988) – o racismo é compreendido como tecnologia de poder capaz de fazer uma cisão entre grupos no interior de uma dada população, diferenciando aqueles que terão suas condições de vida aumentadas daqueles que terão essas condições reduzidas ou mesmo retiradas. O *racismo de Estado* se apresenta como estratégia de produção de morte no interior de uma sociedade do biopoder, isto é, como elemento que comprehende a gestão da morte como parte da gestão da vida. Em sua abordagem, é em nome da vida de uns que se tira – ou se expõe à morte – a vida de outros.

Ann Laura Stoler (2013) resume o significado de biopoder em Foucault como a inscrição de um *poder disciplinar* que tem por alvo o indivíduo no seio de um *poder de Estado*, que toma, por sua vez, o *corpo social* como objeto. Biopoder diz respeito, portanto, à articulação entre *corpo individual* e *corpo político* através da *microgestão* do primeiro e da *macrovigilância* do segundo, bem como através dos *circuitos de controle* que existem entre os dois. Segundo Stoler, esta é a condição de possibilidade da existência do racismo sob sua forma atual e tal caracterização do (bio)poder faz sentido nos *contextos coloniais*, elemento praticamente ausente nos cursos e escritos foucaultianos.

Neste sentido, comprehendo que os temas da mestiçagem, da escravização, do poder colonial e das articulações entre racismo e sexualidade no Brasil podem ser lidos como questões marcadamente da ordem do biopoder, visto que se inscrevem justamente nos modos de

gestão moderna/colonial dos *fluxos de população*. A partir da abordagem foucaultiana, é possível, portanto, analisar diferentes intersecções¹ entre uma série de elementos que seriam constitutivos das sociedades contemporâneas, tais como racismo, sexualidade, gênero, classe, localização geográfica, colonialidade, europeidade e branquitude.

O recurso à historicidade das práticas e do pensamento em Foucault funciona como estratégia para pensar uma história do presente capaz de identificar *continuidades* e *descontinuidades* em relação ao passado. Me sirvo, portanto, de suas ferramentas conceituais para investigar o desenvolvimento moderno/colonial das normas de raça e sexualidade e para analisar de que maneira uma *educação racial do desejo* (STOLER, 1995) pôde ser historicamente inventada como forma de regulação das fronteiras raciais e sexuais entre os sujeitos, demarcando características de pertencimento à branquitude e à europeidade no interior de mundos habitados por maiorias populacionais classificadas como não-brancas e não-europeias.

Embora seja a questão da educação racial do desejo o foco de minha discussão neste trabalho, é em função de outra questão que a desenvolvo, a saber: a das possibilidades de elaboração de uma *educação não-normativa do desejo*, pensada justamente como criação de formas de vida que se contrapõem às normas de raça e sexualidade impostas pela biopolítica imperial/colonial, modificadas e reatualizadas na contemporaneidade.

Ao delinear as condições de possibilidade de invenção histórica dessa educação racial do desejo, mobilizo ferramentas conceituais que podem orientar uma reflexão futura em torno do que haveria de não-normativo – ou de antinormativo – nessa outra forma de ética sexual. Esse exercício de elaboração leva em consideração também que o próprio estabelecimento das normas dominantes de raça e sexualidade sofreu uma série de transformações e passou por processos sociais que ofereceram dissidências e resistências importantes, fazendo das normas sociais um campo contestado de experiência. Se, de um lado, o que está em jogo, no fenômeno da *sexualização da raça e racialização da sexualidade*, são formas subjugadas e colonizadas de sexualidade, então, de outro, tal discussão abre caminhos também para pensar o que pode constituir hoje as sexualidades insubmissas e tudo aquilo que desvia das normas, reconfigurando a sexualidade para além da questão da obediência e de verdades definitivas sobre si e possibilitando pensar formas de resistência à violência do *poder colonial contemporâneo*.

Sem pretender fixar minha própria identidade diante de uma pergunta definidora, posso, contudo, localizar minha própria escrita enquanto discurso produzido por um sujeito cuja corporeidade foi fabricada, em grande parte, em conformidade com a heteronorma e com características atribuídas ao ser homem, cisgênero, branco, brasileiro, de origem europeia, marcado ainda pelas proteções sociais relacionadas ao pertencimento à classe média e ao funcionalismo público. Ao recusar o lugar do sujeito universal da ciência moderna, que teria em si mesmo a capacidade de estabelecer um olhar totalizante sobre a realidade, reconheço que meus próprios saberes são parciais (HARAWAY, 1995) e apresentam, portanto, apenas uma dentre as muitas miradas possíveis acerca dos temas abordados. Na medida em que meus pontos de partida não determinam de forma definitiva meu caminho, é também enquanto pessoa *queer* que escrevo este texto.

O material aqui desenvolvido está organizado da seguinte maneira: em um primeiro momento, apresento as pistas deixadas por Foucault em torno da colocação do sexo em discurso, do biopoder e da articulação entre racismo e sexualidade. Na sequência, apresento a releitura que Ann Stoler faz do pensamento foucaultiano, ao ressituá-lo sua história da sexuali-

¹ Vale notar que a abordagem foucaultiana não se apresenta sob o que hoje se comprehende por interseccionalidade. Para uma abordagem dessa noção, ver Kimberlé Crenshaw (2002) e Patricia Hill Collins (2017).

dade a partir do racismo colonial e ao evidenciar o papel da educação racial do desejo na gestão das fronteiras raciais/sexuais entre colonizadores e colonizados. Por fim, retomo a questão de educação racial do desejo para pensá-la a partir das especificidades de sua versão brasileira e destaco as transformações sofridas pelos discursos sobre a miscigenação do final do século XIX até a segunda metade do século XX.

Foucault e a biopolítica da raça e da sexualidade: imbricação entre discurso e poder

Tanto o texto foucaultiano quanto seus intérpretes buscam compreender a sexualidade como efeito de uma produção discursiva, mas também como um dispositivo que articula práticas discursivas e não-discursivas. Para Foucault, discurso não é da ordem da consciência individual de um sujeito falante, sendo antes compreendido enquanto prática – ou antes enquanto “prática discursiva” (FOUCAULT, 1987, p. 136).

Na analítica ou genealogia do poder desenvolvida por Foucault, a noção de dispositivo ganha centralidade ao articular elementos discursivos e não discursivos, permitindo compreender as relações entre discurso e poder. Em entrevista (2004), ele define dispositivo como um conjunto heterogêneo que inclui discursos, instituições, normas e saberes, operando estratégicamente para responder a urgências históricas.

Na *História da sexualidade I* (1988), Foucault analisa a produção discursiva da sexualidade moderna, criticando a *hipótese repressiva* e mostrando que a colocação do sexo em discurso foi central para a gestão dos corpos e dos desejos. A confissão, como prática cristã dada desde o concílio de Latrão, na Idade Média, exemplifica como o poder moderno incita à fala, produzindo sujeitos por meio da verbalização do desejo. O discurso, assim, não liberta por si só; é atravessado por relações de saber e poder.

A proliferação de discursos sexuais na modernidade está vinculada à percepção de novos perigos sociais e à implementação de estratégias disciplinares e biopolíticas. O sexo torna-se objeto de saber e controle, em especial por meio das novas ciências e das tecnologias de governo da população, que fabricam sujeitos desviantes (crianças, loucos, homossexuais etc.) e reafirmam a normatividade do casal heterosexual².

Foucault propõe uma leitura dos discursos como taticamente polivalentes: podem tanto reforçar quanto minar o poder, dependendo de quem os enuncia e em que contexto. O discurso é, assim, simultaneamente instrumento de dominação e resistência.

Por fim, o empreendimento genealógico foucaultiano é descrito como uma *insurreição dos saberes sujeitados* — saberes locais, não legitimados pelas instituições científicas — que resistem aos efeitos centralizadores do discurso científico. Em vez de afirmar uma nova ciência, a genealogia propõe-se como uma anticiência, uma ferramenta crítica para *desassujeitar* saberes e confrontar o poder que os organiza hierarquicamente. É no rastro do surgimento dessa crítica local e autônoma tornada possível a partir dessas *reviravoltas de saber*, desse reaparecimento de um *saber histórico das lutas*, que Foucault situa seu trabalho³ e é também nesse rastro que situo minha própria investigação.

² Tal análise da sexualidade moderna europeia corrobora a perspectiva acerca da anterioridade do anormal sobre o normal e se inspira diretamente na formulação de Canguilhem (2012).

³ Cabe lembrar que a genealogia foucaultiana é pensada como recusa de modelos dominantes na academia francesa que o antecederam, como o hegelianismo, o marxismo e a psicanálise.

Paradoxalmente, o próprio pensamento de Foucault acabou contribuindo, nas últimas décadas, de um lado, para a inserção de uma série de saberes, temas e problemas no cânone da Filosofia e, de outro, para a inscrição de seu nome enquanto pensador no conjunto consagrado de autores da tradição filosófica ocidental. Os muitos métodos e noções de Foucault são, por vezes, trabalhados por meio de padrões de científicidade ainda estruturalmente pensados em termos de objetividade e de neutralidade. Este cenário paradoxal expressa algumas das tensões e dos conflitos que atravessam minha escrita. Caso os estudos foucaultianos se prendam tão somente a protocolos acadêmicos e científicas de (in)validação de saberes e sujeitos, podem com isso reiterar e atualizar um jogo político de inclusão/exclusão que eu nomeio, a título de hipótese, de *dispositivo Foucault*. Diante disso, me posiciono de forma contrária aos usos canônicos de Foucault, reivindicando outras maneiras de mobilizar seu pensamento⁴.

Vale aqui mencionar a filósofa brasileira e pensadora do campo dos feminismos negros Sueli Carneiro, que, a partir de uma base foucaultiana, coloca a questão da insurgência intelectual negra, afirmando que sujeitos e saberes sujeitados emergem como “elementos portadores de uma forma específica de insurgência intelectual capaz de promover a crítica e o deslocamento dos discursos hegemônicos que reiteram poderes e saberes consolidados e as sujeições por eles produzidos” (CARNEIRO, 2005, p. 120).

Dispositivo de aliança e dispositivo de sexualidade

Tendo em mente esta conceituação acerca da imbricação entre discurso e poder no pensamento foucaultiano, pode-se avançar numa explanação acerca de sua diferenciação entre dispositivo de aliança e dispositivo de sexualidade, destacando como, para Foucault, é sobre as práticas de análise e regulação da sexualidade da população que os racismos dos séculos XIX e XX encontraram pontos de fixação. Tal posição será mais adiante criticada, a partir da contribuição de Ann Stoler, numa reconsideração do biopoder, sobretudo, como articulação entre racismo e sexualidade.

Invenção histórica recente (século XIX), a sexualidade, para Foucault, se inscreve em dois registros: o da disciplina dos corpos (poder disciplinar) e o da regulação das populações (biopolítica) — dois eixos “ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida [biopoder]” (FOUCAULT, 1988, p. 136). De um lado, trata-se de um “micropoder sobre o corpo”, que insere o sexo nas disciplinas corporais por meio de “vigilâncias infinitesimais”, “controles constantes”, “ordenações espaciais de extrema meticulosidade” e “exames médicos ou psicológicos” (FOUCAULT, 1988, p. 136-137). De outro, o sexo se articula à regulação das populações, dando “acesso à vida do corpo e à vida da espécie”, e operando em “medidas maciças”, “estimativas estatísticas” e “intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados globalmente” (FOUCAULT, 1988, p. 137). Nesse sentido, a sexualidade ultrapassa o nível individual, passando a operar numa escala populacional e nacional. Como tecnologia ou política do sexo, ela não se limita às práticas sexuais locais, mas envolve também operações políticas, intervenções econômicas, estímulos ou restrições à procriação e campanhas ideológicas de moralização e respon-

⁴ Aqui, um debate importante poderia se abrir em torno da questão do cânone científico e filosófico ocidental apresentado como cânone universal. Trata-se de reconhecer a existência de processos históricos e contemporâneos de exclusão e desqualificação de saberes e vozes de sujeitos de corporalidades não-hegemônicas (tais como indígenas, mulheres, negros/as, lésbicas, gays, trans, queer, não-europeus, não-brancos, não-ocidentais) e indicar que, cada vez mais, esses sujeitos e saberes estão inseridos em novos movimentos capazes de reposicionar, até certo ponto, as maneiras dominantes de pensar.

sabilização. Funciona, assim, como índice da força de uma sociedade – sua energia política e seu vigor biológico.

Para Foucault (1988), as quatro grandes linhas de ataque que compuseram o desenvolvimento da política do sexo nos séculos XIX e XX, cada uma conjugando diferentemente as técnicas disciplinares e os procedimentos reguladores, foram: a sexualização da criança, a histerização da mulher, o controle de natalidade e a psiquiatrização dos perversos. Enquanto as duas primeiras tinham por alvo produzir efeitos disciplinares de subjugação dos corpos das crianças e das mulheres ao mesmo tempo que se apoiavam em procedimentos regulatórios ao nível da população – por exemplo, através de campanhas pela *saúde da raça* e de solidez da instituição familiar; numa relação inversa, as outras duas linhas tinham objetivos reguladores, mas se apoiavam em disciplinas individuais.

No contexto das transformações históricas que produziram a sexualidade como objeto biopolítico, Foucault aponta uma demarcação temporal entre uma *sociedade de sangue* (raça) e uma *sociedade de sexo*, isto é, uma passagem de uma *simbólica do sangue* a uma *analítica da sexualidade*, ou ainda da *sanguinidade* para a *sexualidade*. A *simbólica do sangue* ou *dispositivo de aliança* seria constituída pela seguinte série de elementos: sistemas de aliança; forma política do soberano; diferenciação em ordens e castas; valor da linhagem; sociedade marcada por fome, epidemias, violências e pela iminência da morte; sangue como valor essencial, com papel instrumental e funcionamento na ordem dos signos, sendo percebido como precário e algo a preservar. O sangue tem, portanto, *função simbólica*. Encontra-se, assim, do lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania. Já a *analítica da sexualidade* – ou *dispositivo de sexualidade* – funcionaria através de “mecanismos de poder que se dirigem ao corpo, à vida, ao que faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada” e já não seria mais “marca ou símbolo”, mas “objeto ou alvo” (FOUCAULT, 1988, p. 138). Assim, a sexualidade encontrar-se-ia “do lado da norma, do saber da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações” (FOUCAULT, 1988, p. 139). Para Foucault, ao conjugar corpo e população, o dispositivo de sexualidade proporcionaria a passagem de um poder organizado em torno da ameaça da morte para um que se articula em torno da gestão da vida.

Vale ressaltar que esta demarcação temporal entre uma tecnologia de poder e outra – a substituição ou sucessão de um dispositivo por outro – é feita por Foucault de maneira complexa e nuançada. Para ele, não se trata de ver nessa “substituição do sangue pelo sexo” (ou da raça pelo sexo) a totalidade das “transformações que marcam o limiar de nossa modernidade” e nem de pensar que uma e outra tenham se sucedido “sem justaposições, interações e ecos” (FOUCAULT, 1988, p. 138-139). A temática do sangue seguiu sendo usada para sustentar o poder político exercido através dos dispositivos de sexualidade. No caso da eugenia, por exemplo, esse cruzamento e ao mesmo tempo substituição de tecnologias seria bastante visível: “os primeiros sonhos de aperfeiçoamento da espécie” teriam deslocado “todo o problema do sangue para uma gestão bastante coercitiva do sexo” composta pela “arte de determinar os bons casamentos, de provocar as fecundidades desejadas, de garantir a saúde e a longevidade das crianças”; “a nova ideia de raça”, aí suscitada, tenderia a “esmaecer as particularidades aristocráticas do sangue para voltar-se apenas para os efeitos controláveis do sexo” (FOUCAULT, 1988, p. 139). Em todo caso, o que sobressai, em sua análise, é uma demarcação entre dois tempos históricos: o da aristocracia – marcado pelo *sangue* (ou *raça*) – e o da burguesia – centrado no sexo. Assim, na modernidade, embora ainda houvesse preocupações em torno da raça, o foco recai sobre a gestão da sexualidade.

Este ponto de demarcação temporal e de pertencimento e pertinência da “raça” à modernidade é um elemento de disputa conceitual e política. Nos escritos de Foucault, a raça e o

racismo têm, sem dúvida, um peso enorme no funcionamento biopolítico das sociedades modernas (FOUCAULT, 1999); no entanto, a racionalidade política da modernidade já não estaria mais embasada numa ideia de raça, mas numa certa ideia de sexualidade. Neste sentido, a *compreensão foucaultiana de raça* permite, até certo ponto, reconhecer o racismo como elemento estruturante da sociedade moderna, posto que presente em todos os Estados modernos quando procuram produzir morte. No entanto, é em nome da vida – compreendida em termos biopolíticos –, e não do direito soberano de matar, que o racismo aí se inscreve. Em sua compreensão, o racismo não é visto como algo gerado a cada momento e atualizado no presente, mas antes como referente a um passado, resquício do poder soberano e retomada tardia de uma “preocupação mítica” (FOUCAULT, 1988, p. 140).

É também neste sentido que Foucault (1988, p. 140) interpreta o nazismo como a “combinação mais ingênua e ardilosa” “dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar”. Embora ele aponte que a “ordenação eugênica da sociedade” no nazismo tenha implicado num “genocídio sistemático dos outros” e num “risco de expor a si mesmo a um sacrifício total”, ele vê uma ironia histórica no fato de a “política hitleriana do sexo” ter se tornado uma “prática irrisória” enquanto o “mito do sangue” se transformou “no maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança” (FOUCAULT, 1988, p. 140). O sangue, ou a raça, parece, portanto, pertencer à ordem do passado, do fantasma, do mito, do arcaico: “nada pode impedir que pensar a ordem do sexual de acordo com a instância da lei, da morte, do sangue e da soberania” “seja, afinal de contas, uma ‘retro-versão’ histórica” (FOUCAULT, 1988, 141). Trata-se de um apontamento metodológico – “o dispositivo de sexualidade deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas” (FOUCAULT, 1988, 141) –, ele próprio com diferentes desdobramentos políticos⁵.

Conforme Foucault (1988, p. 112, grifos meus), no século XIX, o sexo é colocado “em posição de ‘responsabilidade biológica’ com relação à espécie”, é posto “na origem de todo um capital patológico da espécie”, constituindo a base sobre a qual um projeto médico-político se estabelece para administrar a fecundidade e organizar a “gestão estatal dos casamentos, nascimentos e sobrevivências”. De todo modo, o racismo de Estado não deixa de cumprir um papel fundamental, sendo definido como uma *prática social com ampla superfície de dispersão* – psiquiatria, jurisprudência, medicina legal, instâncias de controle social e vigilância das crianças perigosas/em perigo mobilizadas através do conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência – que deu à tecnologia do sexo “um poder temível e longínquo efeitos” (FOUCAULT, 1988, p. 112).

A partir do exposto acima, questões referentes à periodização e temporalidade das tecnologias de poder se apresentam como cruciais em termos políticos, metodológicos e conceituais. Trata-se de saber até que ponto o racismo é ele próprio um ponto de ancoragem do biopoder em sua gestão da vida e não apenas em seu *deixar morrer*, e também até que ponto o *deixar morrer* (e mesmo o *fazer morrer*) é ainda componente fundamental do *fazer viver* contem-

⁵ Esta explicação da emergência do racismo moderno fornecida por Foucault, chamada por Homi Bhabha (2013, p. 393) de “retórica da retroversão”, colocaria “as representações da raça ‘de fora’ da modernidade”. Segundo Bhabha (2013, p. 392), as sociedades coloniais, que teriam sido “inteiramente ignoradas” por Foucault, “serviram de campo de prova para os discursos administrativos do darwinismo social durante todo o século dezenove e início do século vinte”. Vale lembrar que há menções à colonização na obra de Foucault; no entanto, estas são bastante breves e pouco elaboradas no universo de temas e histórias selecionadas para serem trabalhadas pelo autor. Esta ausência da colonização e dos temas a ela associados nas preocupações do filósofo francês é o que Stephen Legg (2013, p. 260) chama de “presença ausente do colonialismo em Foucault”. Vale ainda dizer que o destaque dado por Foucault à questão do nazismo é mais um elemento que confirma o eurocentrismo de sua perspectiva.

porâneo⁶. Em minha perspectiva, o racismo – junto à sexualidade – é também ponto de ancoragem do biopoder não porque tenha em relação a este alguma anterioridade, mas porque segue configurando seu funcionamento na própria atualidade. Contraponho-me, portanto, à visão que tende a remeter o racismo ao passado; procuro antes pensar sua pertinência para as discussões contemporâneas em torno de sexualidade e gênero. Este apontamento crítico acerca da historicidade e atualidade do racismo só é possível a partir de um movimento de relocalização geográfica do pensamento.

A racialização da sexualidade em contextos coloniais e a educação racial do desejo

A releitura do *texto foucaultiano* operada pela antropóloga e historiadora estadunidense Ann Laura Stoler (1995; 2013) reposiciona as ferramentas conceituais e as considerações histórico-filosóficas de Foucault em outras rotas geográficas. Ao analisar o conjunto de práticas discursivas e não-discursivas em torno da fabricação e mobilização de fronteiras de raça e sexualidade nas colônias francesas e holandesas do Sudeste Asiático na virada do século XIX para o XX, ela amplia a discussão antes centrada na Europa moderna e revela que as próprias condições de possibilidade dos significados atribuídos, na modernidade, ao *ser europeu* não estavam situadas num espaço restrito à Europa, mas nas relações entre metrópoles e colônias.

Stoler traz uma perspectiva instigante diante das hipóteses de Foucault: trata-se de pensar *com e contra*. Ao mesmo tempo que se inspira no quadro conceitual foucaultiano, ela se mostra reticente quanto às proposições históricas do autor. Quando ressituados nos contextos coloniais por ela estudados, os argumentos foucaultianos se mostram apenas parcialmente convincentes. Enquanto a sexualidade – *sexualidade moderna ocidental* –, em *A vontade de saber*, parece confinada à Europa e o quadro analítico aí utilizado faz da sexualidade um problema interno à Europa; os estudos coloniais, em contrapartida, se interessam pelas tensões entre metrópoles e colônias como lugares do governo imperial, questionando-os como locais nos quais se dá forma aos sujeitos burgueses. Assim, de um lado, Stoler procura ver o que o trabalho de Foucault acrescenta ao entendimento da modelagem burguesa e dos *europeus nas colônias* bem como de suas categorias normativas e, de outro, de que maneiras as configurações políticas das culturas dos europeus nas colônias poderiam trazer uma nova compreensão da história da sexualidade foucaultiana⁷. A autora realiza, portanto, uma interrogação de mão dupla: em que medida Foucault contribui para a compreensão do poder colonial e, inversamente, como as análises coloniais podem reconfigurar a história da sexualidade proposta por Foucault?

Stoler (2013) pergunta à maneira nietzschiana: *como inventar uma história colonial que torne o presente desconfortável?* Com isso, pretende interrogar a maneira pela qual os Estados coloniais se orientaram por preocupações referentes à política e ao saber *afetivos*, dedican-

⁶ Aqui faço menção à fórmula foucaultiana acerca da passagem do poder soberano enquanto “*fazer morrer, deixar viver*” para o biopoder enquanto “*fazer viver, deixar morrer*”, análise presente na *A vontade de saber* quanto no curso *Em defesa da sociedade*. Para uma discussão mais aprofundada desta problematização, ver o ensaio seminal de Achille Mbembe (2006) acerca da necropolítica.

⁷ Stoler (2013) questiona as condições de possibilidade dos estudos comparados do colonialismo, destacando a necessidade de refletir sobre os critérios de racialização, as gramáticas raciais coloniais e as políticas do saber que sustentam as comparações, frequentemente ancoradas em moldes historiográficos eurocêntricos do século XIX. Crítica das leituras coloniais de Foucault que se limitam a aplicar seu quadro analítico sem interrogar suficientemente o conteúdo histórico. Seu próprio trabalho insere-se num campo que investiga as relações entre poder colonial e sexualidade, possível graças às análises e teorias culturais críticas que interrogaram as identidades europeias nas colônias e notaram a relação entre *ser contabilizado como europeu* e ter o direito de considerar-se como branco.

do-se a regular, por meio da gestão da sexualidade, a expressão dos sentimentos e definindo as pessoas às quais estes podiam endereçar-se, o que também implicava uma avaliação em termos do par normal/anormal. Ao repensar o espaço geográfico em que as tecnologias de poder modernas se desenvolveram, Stoler pretende analisar os discursos raciais que situam o sexo no coração da *verdade do si* racializado, trazendo considerações importantes sobre a maneira pela qual os espaços íntimos de elaboração de uma *educação racial do desejo* são inseparáveis da manutenção – e da contestação – do poder do império.

Por meio da noção de *império*, Stoler procura analisar diferentes empreendimentos coloniais ou diferentes manifestações do colonialismo, sem visá-los como um bloco monolítico – um fenômeno único e bem consolidado –, mas antes como iniciativas e tentativas de colonizar e fazer funcionar o controle sobre as populações dos territórios das colônias e das metrópoles. A noção diz respeito, portanto, a uma rota sinuosa na qual se desenvolveram uma série de discursos de sexualidade atravessados por fronteiras raciais. Para ela, a gestão da vida íntima não é metáfora ou mero lugar de reprodução de um poder estabelecido em escala macro, mas antes o próprio local de fabricação dos critérios utilizados para a gestão política da vida nas colônias e metrópoles. Em sua análise, ela destaca de que maneira as estratégias de fabricação identitária nos mundos coloniais, reforçadas por um repertório de competências culturais e de prescrições sexuais, foram mobilizadas a partir de sua conexão com as expectativas dos empreendimentos dos Estados metropolitanos.

Ao realizar uma leitura cruzada do livro *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber* e do curso *Em defesa da sociedade*, Stoler (1995) questiona a cronologia foucaultiana da sexualidade e da raça, afirmando que, se, de um lado, Foucault rejeita a história habitual da sexualidade, de outro, ele reproduz a história convencional da raça. Diante da rejeição da hipótese repressiva em favor da produção discursiva da sexualidade, Stoler questiona por que a raça teria ficado de fora da *explosão discursiva* que fez do sexo um objeto privilegiado na modernidade.

Na perspectiva de Stoler, a abordagem de Foucault não analisa a raça como um elemento estruturante do corpo social da burguesia e não toma o racismo como objeto de análise propriamente dito: “o que falta em Foucault, retrospectivamente de maneira tão evidente, é a questão da raça” (STOLER, 2013, p. 193, tradução minha). Diante da afirmação de Foucault (1988) segundo a qual o corpo social da burguesia — ou antes o corpo social inteiro — foi dotado de um *corpo sexual*, caberia perguntar também por seu *corpo racial*, que só pode ser efetivamente observado quando se toma uma outra geografia como referência, não mais a Europa confinada em si mesma. O *si burguês* europeu foi concebido em termos relacionais: a *europeidade* de habitantes da Europa e das colônias não pode ser pensada como identidade autorreferente, uma vez que foi estabelecida sempre com menções a um *outro racial*.

Conforme a leitura de Stoler (1995), Foucault relaciona o racismo e as tecnologias de sexualidade diretamente ao biopoder⁸, mas não articula o racismo e a sexualidade explicitamente entre si. Com efeito, Foucault procurou pensar de que maneira os discursos de sexualidade articulam e eventualmente incorporam uma lógica racista, mas enquadrou os racismos apenas como consequência ou efeito das formas de poder geradas pela proliferação daqueles discursos. Ao situar as tecnologias de sexualidade como anteriores aos racismos propriamente modernos como provedoras de uma susceptibilidade cultural e um campo discursivo para eles, Foucault acaba por corroborar uma abordagem que faz da raça um epifenômeno da classe –

⁸ Vale notar que, segundo Stoler (2013), na genealogia foucaultiana, o racismo moderno nasce da passagem da *guerra das raças ao racismo de Estado*, isto é, da passagem de um discurso sobre as *raças* mobilizado *contra o Estado* a um discurso sobre a *raça organizado pelo Estado*.

neste caso de uma classe dotada de sexualidade, mas não propriamente de raça. Stoler, em contrapartida, argumenta que a produção da raça (*fábrica da raça*), se pensada na relação metrópoles-colônias, não deixou de ser decisiva e estruturante para a própria tecnologia de sexualidade. Neste sentido, ela discorda de Foucault quando este sugere que, na modernidade, o dispositivo de aliança se encontraria ancorado no dispositivo de sexualidade. Enquanto Foucault veria o racismo moderno como um produto da *fábrica do corpo de classe*, Stoler defende que foi a raça que constituiu esse corpo. Ao repensar a história da sexualidade através da história do império, ela conclui que o racismo moderno está menos *ancorado* nas tecnologias europeias do sexo do que se imagina, sendo o pensamento racial constitutivo da ordem sexual burguesa e não o contrário. Dessa forma, raça e sexualidade são compreendidas como dimensões constitutivas da classe — e a própria raça, por sua vez, como constitutiva da sexualidade. Uma *sexualidade racializada*, nesse sentido, integra o próprio processo de formação da classe burguesa. Em síntese, raça e sexualidade teriam funcionado como dispositivos ordenadores cuja emergência esteve imbricada à consolidação da ordem burguesa no início do século XIX. Dito isso, é possível avançar a hipótese de que o dispositivo de sexualidade diz respeito a um conjunto de práticas discursivas e não-discursivas que toma não apenas o sexo como alvo, mas também a raça e o gênero⁹. Enquanto o corpo burguês do qual falava Foucault – corpo a cuidar, a proteger, a cultivar, a preservar de todos os perigos e de todos os contatos – não podia se reduzir somente à vontade de afirmação de si; o corpo burguês, no contexto colonial, necessitava de um outro corpo, que o servisse e que permitisse os lazeres por ele requerido. Esse corpo, generificado [*genre*] e dependente,

[...] necessitava de um conjunto íntimo de relações sexuais e de serviço, enquadrados por uma política da raça, entre homens franceses e mulheres vietnamitas, mulheres holandesas e homens indonésios. As mulheres nativas que serviam como concubinas, domésticas, amas de leite ou esposas no seio dos domicílios europeus ameaçavam o “valor diferencial” do corpo dos adultos e das crianças, ao mesmo tempo que os protegiam e os confortavam (STOLER, 2013, p. 209, tradução minha).

As análises das relações entre poder colonial e discursos de sexualidade mostram que a organização discursiva das práticas sexuais do colonizado e do colonizador foi fundamental para a *ordem colonial das coisas* [*colonial order of things*¹⁰]: os discursos de sexualidade, ao mesmo tempo que classificaram os sujeitos coloniais como tipos distintos de humano, policiaram os espaços domésticos do regime imperial. Os *arquivos coloniais holandeses*, pesquisados por Stoler, revelam uma *gramática racial implícita* que sustentou os regimes sexuais da cultura burguesa e transformou as ambiguidades das categorias raciais — bem como as incertezas em torno da identidade holandesa nas Índias do século XIX — em problemas explicitamente debatidos nos termos de uma exposição dos *perigos raciais do desejo*. Assim, os próprios termos do liberalismo foram codificados pela raça – associada a *competências culturais* dos indivíduos – e embasaram a seletividade do apoio filantrópico concedido a uns e negado a outros. Nesse contexto, o cultivo do *si europeu* esteve ligado a noções de ser “branco” e a prescrições sexuais presentes “na proliferação de discursos em torno da pedagogia, da criação dos filhos, da sexualidade infantil, dos servos e da higiene nos trópicos” (STOLER, 1995, p. 11. tradução minha).

⁹ Cabe ressaltar que a análise de gênero também está ausente na reflexão de Foucault, embora o filósofo trate, por exemplo, da histerização da mulher no volume 1 da *História da Sexualidade* e também das relações entre homens e mulheres no volume 2 (1984). Ainda assim, seu trabalho sobre o dispositivo de sexualidade influenciou significativamente os estudos feministas, de gênero e *queer*.

¹⁰ Este termo de Stoler é uma menção explícita à versão em língua inglesa de *As palavras e as coisas, The order of things*.

Estes discursos constituíram “micro-sítios onde designações de pertencimento racial foram submetidas a apreciações de gênero e onde ‘caráter’, e uma criação boa e adequada foram implicitamente racializados” para delimitar o “autêntico cidadão de primeira classe do Estado-nação” (STOLER, 1995, p. 11. tradução minha).

Além disso, as quatro grandes estratégias que constituem a sexualidade moderna ocidental ou os quatro objetos de saber da moderna política do sexo nomeados por Foucault n'A vontade de saber – a *criança masturbadora* da família burguesa, a *mulher histérica*, o *casal malthusiano* e o *adulto pervertido* – não contemplam a realidade encontrada na interação entre metrópoles e colônias e no interior dos próprios territórios sob domínio colonial. Para além destes quatro, um outro *objeto de saber* se impõe: a própria figura do *colonizado*. Mais do que mero acréscimo de um quinto *objeto*, esse personagem teria funcionado como contraponto erótico racializado daqueles quatro objetos europeus burgueses. Os próprios objetos indicados por Foucault não existiriam “sem uma referência às energias libidinais do selvagem, do primitivo, do colonizado”; este último seria ponto de referência, crítica e desejo para aqueles (STOLER, 1995, p. 6-7). Deste modo, avança-se a hipótese de que o discurso sexual do império e o estado biopolítico europeu se constituíram mutuamente. Segundo a compreensão de Stoler, com a qual concordo, o *corpo burguês*, tanto nas metrópoles quanto nas colônias, teria sido *codificado pela raça* na medida em que discursos “profundamente sedimentados na moralidade sexual poderiam redesenhar as ‘fronteiras internas’ das comunidades nacionais, fronteiras que eram securitizadas através – e às vezes em colisão com – as fronteiras de raça” (STOLER, 1995, p. 7-8)¹¹.

Stoler aponta ainda a existência de uma tensão entre, de um lado, uma *cultura da branquidade [blanchité, whiteness]* que se isolava do mundo nativo, e, de outro lado, arranjos domésticos e distinções de classe entre europeus, transgredidos pelas proximidades culturais, pelas intimidades e alianças que eles produziam. Os manuais médicos e os diários pedagógicos insistiam na necessidade de preservar da vizinhança as crianças mestiças nas casas de brancos pobres e de separá-las de suas mães nativas; nas famílias abastadas, para não colocar as crianças europeias em *perigo*, era preciso respeitar determinados protocolos sociais e controlar a socialização delas com seus amigos mais pobres, filhos de casais mistos. Queria-se evitar que as crianças europeias adquirissem um sentimento de pertencimento e desejos locais; queria-se evitar que elas se tornassem, naquele contexto, javanesas. A distribuição e a educação do desejo estavam, assim, no coração do espaço familiar.

É possível, portanto, pensar a *pedagogização da sexualidade das crianças* como elemento central para o Estado biopolítico. No caso da *criança masturbadora*, o temor, neste caso, não era tanto a pura e simples masturbação, mas antes o toque transgressor das fronteiras raciais: os “domésticos podiam roubar mais do que a inocência sexual das crianças europeias; eles podiam também reorientar suas aspirações, suas preferências gustativas e olfativas, e seus desejos sexuais” (STOLER, 2013, p. 212). Na variante colonial do discurso dos desejos sexuais das crianças, o foco estava mais nas transgressões culturais das servas e mães nativas do que nas crianças em si. Deste modo, mesmo a pedagogização da sexualidade infantil deve ser pensada a partir de sua racialização.

Para embasar sua análise da educação sentimental ou *educação do desejo* como estratégia política de maior importância, Stoler mostra que as preocupações em torno de como, onde e através de quem escolarizar e educar as crianças europeias no contexto colonial mobilizavam um público leitor assíduo de diversos tipos de publicações, tais como: guias médicos,

¹¹ A autora utiliza o verbo “to secure” e não o termo “to assure”. Em minha análise e tradução, os neologismos “securizar” e “securização” (ou mesmo os termos “securitizar” e “securitização”) são, nesse caso, mais adequados que “assegurar” e “garantir”.

manuais de ciências domésticas, diários sobre a educação e revistas femininas. Tratava-se de textos prescritivos que determinavam como proceder para melhorar o bem-estar psicológico, físico e moral dos adultos e das crianças das quais se procurava proteger a identidade europeia. Em torno destas tentativas de domesticação dos sentimentos, estabeleciam-se acusações e responsabilizações morais que, mesmo quando não eram debatidas em termos explícitos de raça e gênero, estavam embasadas em critérios racializados e generificados. Pode-se afirmar, de maneira mais geral, que a variante colonial, constitutiva do próprio desenvolvimento da sexualidade moderna europeia, traz à tona a *racialização da sexualidade*. É preciso, portanto, evitar a armadilha do discurso imperial que reduz a *educação do desejo* ao desejo unicamente sexual. Em vez disso, pode-se observar o conjunto mais vasto de disposições afetivas e de transgressões culturais que determinavam o que era preciso falar e sobre o que era preciso calar.

Ao retomar a questão da relação entre dispositivo de aliança e dispositivo de sexualidade, seria preciso pensar não apenas em termos de ruptura, mas, conforme sugere Stoler, em termos de uma tensão entre *ruptura* e *recuperação*. Para ela, tanto o dispositivo de aliança quanto o dispositivo de sexualidade eram parte da *ordem colonial das coisas*, constituindo duas vias, ora convergentes, ora divergentes, através das quais se podia ordenar e ver formas generificadas de poder da raça e da classe:

Enquanto famílias abastadas podiam solidificar seu prestígio e poder por meio de alianças de casamento, outras formas de sexualidade controlada proliferavam: as “desordens” sexuais da sociedade colonial – doenças venéreas, prostituição, concubinagem, filhos ilegítimos, e uma “população vadia de mestiços bastardos” para os quais esses arranjos ilícitos alegadamente deram origem – eram às vezes subversões da ordem vigente, mas, com a mesma frequência, expressões dessa ordem (STOLER, 1995, p. 46, tradução minha).

No interior dessa releitura acerca dos dispositivos de aliança e de sexualidade, a questão da miscigenação ou mestiçagem [*métissage, racial mixing*] no século XIX e início do século XX aparece também como elemento central. No contexto colonial estudado por Stoler, a mestiçagem foi enquadrada como resultado de alianças extraconjogais, como foco de debates políticos, legais e sociais, e como fonte perigosa de subversão – uma ameaça ao prestígio branco – além de expressão da degeneração e decadência moral europeias. As preocupações em relação a uma raça e a uma cultura híbridas alimentavam os medos práticos e administrativos de uma heterogênea comunidade europeia cujas fronteiras necessitavam de um policiamento em formas cada vez mais íntimas. Nas Índias, a regulação legal do casamento interracial e o discurso que conferiu características sexuais específicas a distintos *tipos de pessoas* estruturavam e moldavam as *inclusões* na categoria de europeu e seus critérios móveis, cambiantes de exclusão (STOLER, 1995).

Os discursos sobre a miscigenação do período combinaram de inúmeras maneiras noções de sangue contaminado, falho e puro com as noções de degeneração e pureza racial. Para Stoler, embora reformadores franceses e holandeses insistissem com frequência que a *adequabilidade* cultural e não a raça era a base sobre a qual se dava o acesso às oportunidades educacionais e aos direitos de assistência social coloniais, menções aos europeus *puro sangue* eram repetidamente invocadas para identificar e traçar uma linha de separação entre merecedores e indignos entre os pobres: quanto mais *sangue nativo* nos europeus nascidos nas Índias, mais chances de ser incriminados ou associados com o crime, o que se aplicava também aos estudos sobre a delinquência infantil daquele contexto.

Segundo a análise de Stoler, se, de um lado, Foucault acerta ao traçar uma história do sujeito desejante sem defender o desejo como instinto biológico ou como resposta a uma proi-

bição repressiva, de outro, sua história da sexualidade erra por deixar de fora as distribuições imperiais entre sujeito desejante masculino e objeto desejado feminino. No contexto da vigilância em torno dos arranjos sexuais dos “quadros das companhias, dos militares subalternos ou dos colonos”, “as mulheres de cor eram transformadas em objetos de desejo, mas também, mais indiretamente, em sujeitos desejantes indisciplinados” (STOLER 2013, p. 206, tradução e grifos meus). Preocupada em fornecer uma leitura crítica do fenômeno de delimitação de fronteiras raciais entre a comunidade europeia nas colônias e as populações indígenas, Stoler discute os desdobramentos da chegada de mulheres brancas em contextos coloniais africanos e asiáticos no início do século XX, problematizando a interpretação segundo a qual as mulheres brancas europeias seriam responsáveis pelo aumento do racismo nessas sociedades, desempenhando um papel causal direto e quase exclusivo na diminuição da mestiçagem e do contato entre colonizadores e colonizados, bem como no declínio do concubinato. Em vez disso, Stoler argumenta que estas mulheres foram: posicionadas como guardiãs da moralidade colonial, do bem-estar, da *respeitabilidade* da família; vistas como apoiadoras devotas e voluntárias dos homens aos quais estavam subordinadas; associadas à vigilância sexual e à preservação da identidade europeia; ao mesmo tempo que eram alvo das normas coloniais que regulavam seus comportamentos.

Ao colocar sob suspeita a visão segundo a qual o racismo colonial teria se expandido por causa de ciúmes, rivalidades ou desconfortos das mulheres brancas diante das relações de homens brancos com mulheres asiáticas, Stoler sustenta que aquelas mulheres estavam inseridas numa trama centrada no prestígio *masculino* dos brancos e que eram, neste sentido, participantes de um projeto político de reajuste racial mais amplo¹². A simples chegada massiva de esposas europeias não poderia ser a causa do aumento da *vigilância racial*, uma vez que a necessidade de segregação, antes de ser um fenômeno promovido por mulheres brancas, foi algo afirmado em nome delas, por exemplo, por médicos homens. Neste sentido, o poder colonial, enquanto fez das mulheres indígenas uma fonte de ameaças, produziu as mulheres europeias como um objeto que precisava corresponder à *europeidade*: “as mulheres brancas deveriam gozar de um nível de vida elevado, em um espaço social preservado, equipado com *artefatos culturais* que afirmassem o ‘ser europeu’” (STOLER, 2013, p. 88, tradução e grifos meus). Tais normas de conduta eram observadas com maior rigidez na medida em que a vida da família europeia e a respeitabilidade burguesa eram concebidas como as bases culturais do patriotismo imperial e da sobrevivência racial. Há, portanto, toda uma relação entre construção das categorias raciais, imposição das funções reprodutivas femininas e gestão da sexualidade¹³.

Para Stoler (2013, p. 73-74), “o controle sexual não era apenas uma metáfora prática da dominação colonial”, “ele era também um marcador social e racial fundamental, implicado num

¹² Ao comentar a abordagem – por ela considerada como *masculinista* – de autores que estudaram os contextos coloniais e pós-coloniais, Stoler afirma que estes se preocuparam em falar da subordinação dos homens pelos homens, sem tratar especificamente da sexualidade das mulheres. Assim, pouco teriam trabalhado a relação entre racismo e sexism ou entre racismo e sexualidade, embora falassem das feridas que a ordem colonial causava na masculinidade, na virilidade do colonizado, colocando-o num lugar de rebaixamento em relação ao europeu.

¹³ Acerca do contexto brasileiro, Valeria Corossacz (2009) faz uma profunda análise da relação entre racismo e sexism nas práticas de controle da sexualidade e da reprodução que fizeram historicamente das mulheres, e não dos homens, as responsáveis pela qualidade da comunidade nacional. Hoje, o debate sobre os direitos sexuais e reprodutivos envolve questões como direito ao aborto (desde a despenalização até a oferta pública do serviço), maiores autonomia e controle das mulheres sobre o próprio corpo, direito de nascer em condições dignas (direito ao parto humanizado e a salvo da violência obstétrica). Ao apontar o racismo na saúde, indicado a partir de relatos e de mensurações estatísticas em termos sociais e raciais das desigualdades nas condições de nascer, viver, adoecer e morrer (LOPES, 2005), os movimentos negros e de mulheres negras pautaram uma discussão radicalmente antirracista num terreno nitidamente biopolítico e com implicações incontornáveis para os estudos de gênero e sexualidade.

conjunto mais vasto de relações de poder". Os discursos de raça e sexualidade nas colônias, presentes em relatórios científicos coloniais e na imprensa popular, "uniam os medos de contágio sexual, de perigo físico, de incompatibilidade climática ou de falha moral em torno da *securização da identidade nacional europeia*, através de um núcleo racista específico a cada classe" (STOLER, 2013, p. 76): ao mesmo que se falava das mulheres indígenas como vetores de contaminação, se apontavam os riscos de esterilidade das mulheres brancas nas colônias e de exposição dos colonos à degenerescência física, moral e psicológica. Neste contexto, ela afirma que "é preciso discernir entre o que demarcava algo da ordem da metáfora e o que era percebido como um verdadeiro perigo" e questiona: "era a doença, a cultura, o clima ou a sexualidade?" (STOLER, 2013, p. 76, tradução minha).

Stoler fala em avaliações *racializadas* do perigo sexual, indicando que o "perigo negro" [*black peril*] "se referia aos pretensos perigos de agressões sexuais que as mulheres brancas corriam ameaçadas pelos homens negros" (STOLER, 2013, p. 91)¹⁴. A consideração que ela faz em termos da percepção desse perigo remete à conceituação foucaultiana de "discurso": a multiplicação dos discursos não era correlata de problemas "reais"; antes "as acusações de estupros dirigidas aos homens colonizados se fundavam frequentemente sobre a percepção de uma transgressão do espaço social" (STOLER, 2013, p. 93). Os comportamentos julgados perigosos eram descritos com variedade tão grande que a maior parte dos homens colonizados foram percebidos como *potencialmente ameaçadores e agressivos* num plano tanto sexual quanto político, o que coloca em jogo uma possível relação entre subversão sexual e subversão política do sistema colonial: o *risco percebido* de insurreição indígena engendrou uma "solidariedade mantida pela ameaça de destruição racial" (STOLER, 2013, p. 93). O que quer dizer que a qualificação destes comportamentos estava inscrita em fronteiras raciais que a todo momento eram fixadas ou mobilizadas. É preciso, além disso, levar em consideração que os dirigentes coloniais conduziam "uma política de exclusão contra os membros de suas comunidades e os indígenas para defender a ideia de que a boa saúde, a virilidade e a aptidão a governar eram características intrínsecas à europeidade" (STOLER, 2013, p. 101).

Na leitura que Stoler (2013) faz de Foucault, as formações discursivas sobre a raça são plurais, dinâmicas e se espalham por espaços de dissensão e dispersão, não se restringindo nem ao Estado nem à sua oposição. A resiliência dos discursos raciais residiria justamente na tensão entre ruptura e recuperação, o que explica sua reversibilidade: podem ser validados tanto pelo discurso científico quanto pelo sentimentalismo anticientífico. Por isso, os racismos, longe de surgir apenas entre grupos nitidamente distintos, emergem sobretudo "entre populações próximas e similares", ligados a identidades ambíguas — "raciais,性uais ou outras" — e às "inquietações produzidas precisamente pela indeterminação das diferenças" (STOLER, 2013, p. 198, tradução minha). Conforme a autora, os racismos tiram sua força justamente da maleabilidade das características cambiantes da essência racial, e não da permanência de seu essencialismo.

Como se vê, toda uma teia de questões envolve o trabalho de Ann Stoler. As interdependências entre a política imperial e a vida íntima nas colônias holandesas ecoam, para a autora, um dos lemas mais famosos e potentes dos feminismos: *o pessoal é político*. Em seus trabalhos de memória colonial, Stoler procurou ver o colonial mais como uma interrogação do que como uma categoria de análise previamente dada.

¹⁴ Para pensar um paralelo com o contexto estadunidense, vale ler o capítulo sobre o *mito do negro estuprador* do livro *Women, race & class* [Mulheres, raça e classe] de Angela Davis (1983), em que ela aborda a questão da violência sexual e seus atravessamentos raciais.

A educação racial do desejo em sua versão brasileira

Apesar da contribuição de Stoler ser de grande valia para uma reconsideração crítica do pensamento foucaultiano, os espaços em que sua própria teorização se localiza não são os meus. Enquanto Stoler é uma autora estadunidense que versou sobretudo sobre o sudeste asiático, me situo enquanto pesquisador brasileiro preocupado em pensar questões ligadas à interface entre raça e sexualidade em meu próprio país. Se, até aqui a crítica de Stoler contribuiu para operar um importante deslocamento em relação a Foucault, agora me desloco também em relação à crítica de Stoler, indo buscar, em outras análises, considerações pertinentes ao contexto brasileiro.

As especificidades do contexto brasileiro, no que se refere à discussão da racialização da sexualidade e da sexualização da raça, têm uma série de episódios, dentre os quais identifico, apenas de forma esquemática, o pensamento de Gilberto Freyre como discurso fundador do Brasil moderno e o pensamento de Lélia Gonzalez como seu ponto de virada crítica. Se, de um lado, na primeira metade do século XX, Gilberto Freyre, em parte acompanhando o movimento intelectual da época, opera um deslocamento da raça para a cultura e estabelece uma leitura de conciliação dos contrários¹⁵ constituintes do tecido social brasileiro (senhores e escravizados) por meio de elos pensados em termos de afetividades simbolizados na figura do mestiço; de outro, Lélia Gonzalez revisita o pensamento social brasileiro, servindo-se da psicanálise, do pensamento de Fanon, da teoria crítica e de uma perspectiva feminista afro-latinoamericana (ou americana), para destacar que as interações em termos de raça, sexualidade e gênero na cultura brasileira são antes da ordem do conflito e da violência que do convívio harmonioso.

A passagem do século XIX para o XX é bastante importante no que se refere ao biopoder enquanto articulação entre racismo e sexualidade. O fim do Império, a Abolição da Escravidão e o começo da República tiveram papel fundamental na fabricação da versão brasileira moderna de cidadania e fizeram dos discursos sobre a miscigenação um elemento central. Antes da visão celebratória ou otimista da mestiçagem e do amálgama cultural baseada na noção difusa de democracia racial – visão propriamente moderna, da qual Gilberto Freyre seria o mais emblemático representante –, existiu uma visão condenatória ou pessimista da miscigenação e da figura do mestiço, visão dominante sobretudo no período imperial. O pensamento de Freyre teria se desenvolvido, portanto, em contraposição às teorias raciais anteriores.

Para Lilia Schwarcz (1993), o período compreendido entre 1870 e 1930 é importante, pois demarca a maneira original pela qual os *homens de ciencia* brasileiros – misto de cientistas e políticos, pesquisadores e literatos, acadêmicos e missionários – repensaram a questão do atraso e da inviabilidade da nação por meio da ressignificação da ideia de miscigenação¹⁶. Naquele contexto, a simples aceitação da teoria da degeneração implicaria a confirmação da

¹⁵ Renato Ortiz (2012, p. 94) comenta de maneira perspicaz os desdobramentos do pensamento de Freyre, mostrando como o *sincrétismo* por ele celebrado escamoteava os conflitos da sociedade escravocrata e pressupunha uma relação de harmonia social e racial: “Casa-grande e senzala, sobrados e mucambos, nação e região. Os próprios títulos de algumas de suas obras revelam esta dimensão de polaridade, que, segundo o autor, caracterizaria a vida brasileira. No entanto, para Gilberto Freyre diversidade significa unicamente diferenciação, o que elimina *a priori* os aspectos de antagonismos e de conflito da sociedade. As partes são distintas, mas se encontram harmonicamente unidas pelo discurso que as engloba. [...] o senhor não se opõe ao escravo, mas se diferencia deste. A senzala não representa um antagonismo à casa-grande, mas simplesmente impõe uma diferenciação que é muitas vezes complementar no quadro da sociedade global. Daí a ênfase de a análise recair sobre os aspectos ‘positivos’ das culturas, ou seja, as suas contribuições (a música, a língua, a cozinha) para uma cultura sincrética. Dentro desta perspectiva os conflitos se resolvem no interior do próprio conceito de diferenciação, que pressupõe a existência de uma sociedade harmônica e equilibrada”.

¹⁶ Schwarcz (1993) explora a questão racial presente nos discursos, saberes e intervenções mobilizados em quatro tipos de instituições, criadas ainda no século XIX, que podem ser aqui pensadas como instituições fundadoras do Estado moderno brasileiro: 1) os museus etnográficos; 2) os institutos históricos e geográficos; 3) as faculdades de direito; e 4) as faculdades de medicina.

inviabilidade futura da nação brasileira, visto que o Brasil era então percebido como uma nação já muito miscigenada e que, a todo instante, proliferavam imagens absolutamente negativas do negro, que sempre ocupava o lugar mais baixo na hierarquia racial e social, “imagem da ‘falta absoluta’” (SCHWARCZ, 1993, p. 152). Para Jurandir Freire Costa (2004), durante a transformação da família colonial em família burguesa moderna no Brasil, a consciência de classe, a consciência nacional e a consciência do corpo (os cuidados higiênicos com o corpo) iam de par com uma consciência de raça: “O corpo forte, sexual e moralmente regrado, foi medicamente identificado ao corpo branco. Para isso, utilizou-se, ordinariamente, a figura do escravo como exemplo de corrupção física e moral” (COSTA, 2004, p. 208-209): os negros escravizados eram tidos como fontes de doenças orgânicas, produtores de defeitos morais, causa da prostituição e de outros desregramentos sexuais. Com o final da escravidão, um dos objetivos de repovoamento do Brasil foi o de “tentar criar uma população racial e socialmente identificada com a camada branca dominante” e foi nesta política de população que o “controle familiar da higiene” se inseriu (COSTA, 2004, p. 213).

Neste contexto, a suposta originalidade do pensamento racial brasileiro estaria no fato de que, “em seu esforço de adaptação”, teria atualizado “o que combinava” e descartado “o que de certa forma era problemático para a construção de um argumento racial no país” (SCHWARCZ, 1993, p. 28), transformando-se “em instrumento conservador e mesmo autoritário na definição de uma identidade nacional” e “no respaldo a hierarquias sociais já bastante cristalizadas” (SCHWARCZ, 1993, p. 55). Assim, no lugar da degeneração, a *mistura racial* passa a ser compreendida como a própria viabilidade da nação, na qual as qualidades da raça branca, entendida como superior, predominiam sobre as raças negra e indígena, tidas como inferiores. Vê-se de que maneira tal *solução original* dada pela intelectualidade brasileira do período 1870-1930 permanece, portanto, problemática segundo uma perspectiva antirracista contemporânea, uma vez que seu esforço de *imaginar a nação* mantinha o pressuposto de uma lógica de embranquecimento físico e cultural¹⁷, constituindo, assim, uma biopolítica do embranquecimento¹⁸.

Publicado em 1933, *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, é marcante na inversão dos sinais anteriormente estabelecidos em relação à mestiçagem e ao mestiço: antes *problema*, agora parte da *solução*. Ao operar um deslocamento conceitual da raça para a cultura, Freyre se afastou das teorias raciais que faziam da biologia (raça) uma régua e um destino que fixava hierarquicamente os sujeitos; no entanto, seu culturalismo seguiu atribuindo características distintas aos tipos raciais em nome de suas diferenças culturais. Deste modo, o racismo não foi eliminado das ciências, mas apenas repatriado no interior dos debates culturais¹⁹. Assim, num trecho marcante de *Casa-Grande & Senzala*, Freyre, embora destaque aspectos culturais da inte-

¹⁷ A relação entre embranquecimento físico e cultural foi discutida por Abdias do Nascimento em *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978).

¹⁸ Ana Luiza Pinheiro Flauzina (2008) defende que o biopoder, no cenário do pós-Abolição no Brasil, deixava de se pautar por um mecanismo de negação do estatuto jurídico de cidadania dos negros – escravidão como sistema legal –, passando a operar por meio de um *corte biológico* no interior da nova configuração da população brasileira. Segundo a autora, no momento em que a cidadania do contingente negro foi oficialmente formalizada, passando a ocupar o *lado de dentro* da sociedade e a integrar a população brasileira como uma de suas partes constitutivas, a consolidação do então novo projeto de nação, que acarretava, em sua esteira, uma série de providências tomadas para tornar a população pura e sadias, apesar da *mácula da negritude*, reescreveu o discurso da miscigenação racial como saída para o *problema populacional* brasileiro.

¹⁹ Cabe aqui lembrar que os discursos sobre a cultura são eles mesmos estruturados a partir de referências raciais, ora implícita ora explicitamente. A própria percepção da separação entre biológico/natural e cultural é feita no interior de relações sociais complexas, que são constituídas também a partir de percepções de raça, gênero, sexualidade e classe social. Neste sentido, olhar para o pensamento de Freyre ou para o tipo de pensamento que ele representa ajuda a compreender a existência de algo que pode ser identificado como um *racismo cultural* (aqui por oposição a um *racismo propriamente biológico*).

ração entre brancos e negros, é sobretudo a partir do lugar de herdeiro dos colonizadores brancos portugueses que ele se refere aos negros como seu outro:

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou ama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria alongando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo (FREYRE, 1987, p. 283 *apud* FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 425).

Na abordagem de Denise Ferreira da Silva (2022), trata-se de pensar como a *democracia tropical*, articulada por Gilberto Freyre e outros pensadores, posicionou a miscigenação no cerne do texto nacional e fez dela um significante teleológico:

Quanto à miscibilidade nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora (FREYRE, 1987, p. 9 *apud* FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 427).

Conforme Ferreira da Silva, o ato de misturar-se racialmente seria apontado por Freyre como característica intrínseca ou aptidão dos próprios colonizadores portugueses, que ao contrário dos ingleses, teriam experimentado, antes mesmo do estabelecimento da civilização tropical no Brasil-Colônia, uma ambiguidade étnica e cultural entre Europa e África. Para a autora, o privilégio conferido à sexualidade portuguesa no pensamento de Freyre produziu um sujeito subalterno racializado e generificado. Na leitura que Freyre faz da escravidão, a contribuição africana é auxiliar e não determinante do *texto brasileiro*. Neste contexto, verifica-se a ausência de relatos sobre a sexualidade do homem negro e a afirmação de que “somente o corpo da escravizada podia ser considerado uma contribuição relevante” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 426): “apesar do escravo e da mulher branca terem suas sexualidades controladas pelo sistema patriarcal, o português e a escrava irromperam como os principais agentes (melhor dizendo, o agente e o instrumento) da miscigenação” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 427-428).

A autora destaca no texto de Freyre a objetificação da mulher negra, comparada de forma explícita a uma série de objetos tidos como responsáveis pela iniciação sexual precoce do menino brasileiro: por exemplo, os animais domésticos, a bananeira e a melancia. Para ela, “o efeito mais importante” da “celebração da sexualidade incontrolada não foi apenas o de mascarar a violência inerente à escravidão” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 428). Trata-se antes de pensar como se deu produção de um sujeito subalterno racial e de gênero em uma *dupla afeitabilidade*, negando-se à figura da mulher negra a paixão, o amor, o consentimento e os atributos gerais de um sujeito desejante. Tudo isso foi escrito como irrelevante

[...] no enunciado em que ela é comparada a uma bananeira, um objeto a ser engolfado, uma coisa exterior cuja apropriação era necessária para a atualização do desejo do homem, exatamente o que o português precisava para libertar o desejo incontrolado que marcava seu poder produtivo singular (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 428).

Segundo Ferreira da Silva (2022, p. 429), foi, portanto, a “apropriação de corpos de mulheres negras” que possibilitou a “mobilização do poder produtivo do português, o necessário para a escrita de uma teleologia”. Ela demarca, então, um significado escatológico atribuído à miscigenação, que fabrica o mestiço como sujeito brasileiro somente na medida em que ele significa apenas o poder produtivo português. A democracia racial é por ela compreendida como “um texto explicitamente centrado na diferença de gênero, em que a escravizada afetável escreve o poder produtivo do português” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 429). “O racial”, é, portanto, mobilizado, “num texto regido pelo cultural” para “escrever a teleologia de um sujeito (europeu) transparente mesmo sendo apenas possível articulá-lo como Eu patriarcal” (FERREIRA DA SILVA, p. 429).

Diante dessas considerações em torno da consolidação do discurso dominante sobre a mestiçagem no Brasil, é possível mobilizar agora o pensamento de Lélia Gonzalez, que, ainda nos anos 1970 e 1980, contribuiu com análises que tornaram visível o papel da branquitude nas elaborações acerca dos discursos nacionais. Tomo aqui sobretudo algumas reflexões presentes no seu texto seminal *Racismo e sexism na cultura brasileira* (1984), em que a autora traz considerações importantes para pensar o que nomeio aqui como educação racial do desejo em sua versão brasileira. Nesse texto, ela investiga de que forma a articulação entre racismo e sexism produziu efeitos violentos em especial sobre as mulheres negras, para quem uma série de estereótipos foram fabricados com vistas a controlar, objetificar e subjugar sua existência. Assim, as noções de mulata, doméstica, mucama e mãe preta, dentre outras, ganham destaque em sua análise.

Ao situar sua própria reflexão desde o lugar de mulher negra, Lélia Gonzalez procura passar em revista as contribuições do pensamento social brasileiro, marcadas por um economismo, que pouco acrescentaram às considerações sobre o papel do sexo e sobretudo da raça na constituição das relações sociais. Servindo-se também de uma base psicanalítica²⁰, ela traz considerações acerca de uma contraposição dialética entre consciência e memória. Enquanto, de um lado, a consciência, associada ao discurso dominante, representa o lugar do “desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber”; a memória, de outro, é pensada como “o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção”, memória que “tem suas astúcias, seu jogo de cintura” e que “fala através das manadas da consciência” (GONZALEZ, 1984, p. 226)²¹.

Assim, ela parte do reconhecimento das tentativas de apagamento da cultura e da vida negras nos discursos dominantes sobre a nação brasileira e destaca que o que está em jogo nesse regime de (in)visibilidade é também um desconhecimento do branco sobre si mesmo, o que implica uma relação direta com a negação do reconhecimento do estatuto de sujeito humano no outro: “Nessa perspectiva, ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos e seus filhos, de que vínhamos falando. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano. Trata-os sempre como objeto. Até mesmo como objeto de saber” (GONZALEZ, 1984, p. 232). As estratégias discursivas e não-discursivas descritas por Lélia Gonzalez seriam reve-

²⁰ Lélia Gonzalez trabalha diretamente com referências à psicanálise – tais como Freud, Lacan e Jacques Alain Miller –, relendo a questão do racismo como sintomática do que ela chama de neurose cultural brasileira. Em Stoler (2010), encontra-se uma crítica direta ao uso do vocabulário psicanalítico nos estudos coloniais. Neste texto, não pretendo realizar uma confrontação entre as duas perspectivas e nem mesmo aprofundar questões relacionadas à base psicanalítica – mobilizada por uma autora e rejeitada pela outra –; em vez disso, me detenho em identificar elementos que contribuem para a crítica do que nomeio aqui como educação racial do desejo.

²¹ Essa abordagem também poderia ser relacionada ao que Foucault nomeia como insurreição dos saberes sujeitados e a debates nos campos dos estudos queer e dos estudos raciais em torno da relação entre conhecimento e ignorância. Ver, por exemplo, as teorizações de Eve Sedgwick (2016) e de Charles Mills (2018).

ladoras, portanto, de um constante esforço – ainda que, por vezes, inconsciente e não-intencional – dos brancos em negarem sua *culpabilidade*, mecanismo de poder capaz de manter uma ordem que os beneficia e que mantém seu *outro racial* num lugar de objetificação²².

Assim, ela questiona o mito da democracia racial em suas reencenações carnavalescas, contexto em que a *mulata*²³ é endeusada e desejada para no momento seguinte voltar a se transfigurar na *empregada doméstica* da casa dos patrões brancos, local marcado por “fortes cargas de agressividade” (GONZALEZ, 1984, p. 228). Lélia Gonzalez recorre, então, à figura da *mucama*, oriunda do contexto escravocrata, indicando que ela estaria na matriz das relações de poder que produzem a dupla sujeição da mulher negra enquanto mulata e doméstica: “o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama” (GONZALEZ, 1984, p. 230). Ao comentar a definição fornecida pelo dicionário Aurélio para o verbete *mucama*, ela nota que ele deixa entre parêntesis a origem africana (quimbundo) da palavra e também o termo *amásia escrava* – isto é, amante escravizada – para em seguida inserir a seguinte definição: “a escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes era ama-de-leite” (AURÉLIO apud GONZALEZ, 1984, p. 229). Ela sugere então que o que foi colocado entre parêntesis tem significativa importância, uma vez que associa a origem africana do termo – o nome dado pelos próprios africanos – à compreensão explícita que eles tinham do papel da mucama enquanto amante, o que, em certa medida, teria sido ocultado pela definição oficial. Assim, conforme a leitura de Lélia Gonzalez (1984, p. 230), “a exaltação mítica da mulata” só é possível nesse “entre parêntesis” representado pelo carnaval, enquanto a doméstica “nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas”.

Ao pensar em termos de uma divisão sexual e racial do trabalho e de uma divisão racial do espaço, Lélia destaca não apenas a empregada doméstica como a *mucama permitida* – que “continua sendo a mucama com todas as letras”, que “só faz cutucar a culpabilidade branca” e que por isso é “violentamente concretamente reprimida” (GONZALEZ, 1984, p. 233) –, mas também a situação vivida pelo homens negros, que são por sua vez, maridos, irmãos e filhos da mulher negra, alvos preferenciais da perseguição policial e do encarceramento. Em outro lugar do texto ela reitera que “os hospícios, as prisões, e as favelas”, são “lugares privilegiados” da culpabilidade branca “enquanto dominação e repressão” e complementa declarando: “Que se atente para as práticas dessa culpabilidade através da chamada ação policial” (GONZALEZ, 1984, p. 240). Desta forma, a indicação de Lélia Gonzalez, logo no início do texto, do problema da identificação do oprimido com o opressor como algo suficientemente analisado por Fanon faz sentido, uma vez que o autor se deteve em mostrar como o mundo colonial – e mais especificamente a vila do colonizado – era um espaço racialmente marcado e cindido pela vigilância policial (FANON, 2002).

A questão da subalternização das mulheres negras em seu aspecto tanto econômico quanto sexual diz respeito também ao tema do casamento – incluída aí a questão dos casamentos interraciais e da miscigenação. A partir de uma referência a June E. Hahner (1978), que por sua vez se baseia em José Honório Rodrigues, Lélia Gonzalez (1984, p. 229) chama a atenção

²² Para um debate sobre a questão da mobilização da culpa branca como obstáculo (epistemológico e político) na luta antirracista, vale a leitura de Audre Lorde (2019) e de Cida Bento (2014).

²³ No texto *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica* (2020), ela analisa a mulata enquanto profissão, isto é, um mecanismo de exploração sexual que relê a definição tradicional da mulata – filha mestiça de preto/a com branca/o – e fabrica seu corpo enquanto produto de exportação. A autora aponta também que essa objetificação foi utilizada como parte do discurso da democracia racial: o desejo e a admiração pelas mulheres negras seriam provas de que não haveria racismo no Brasil.

para um documento do final do século XVIII em que o vice-rei do Brasil na época “excluía de suas funções de capitão-mor que manifestara ‘baixos sentimentos’ e manchava seu sangue pelo fato de se ter casado com uma negra”. Tal fato seria representativo das normas dominantes de então: “concubinagem tudo bem; mas casamento é demais” (GONZALEZ, 1984, p. 229-230). Tal perspectiva seguiu disseminada por meio de um velho ditado racista que ela cita em outro texto “Preta pra cozinhar, mulata pra fornicular e branca pra casar” (GONZALEZ, 2020, p. 59). Vê-se que esses apontamentos são bastante congruentes com o que foi apontado acima em torno da abordagem de Stoler em torno da questão da miscigenação, o que também corrobora o argumento que relê esse dispositivo enquanto tecnologia biopolítica, funcionando ao mesmo tempo como política de raça e de sexualidade²⁴. Valéria Corossacz (2009, p. 208) chama a atenção para o fato de que “quando se fala de miscigenação, fala-se, nunca de modo explícito, de relações sexuais e de reprodução”. Ela defende que se a raça e o corpo racializado são fundamentais nos discursos médicos e sanitários do final do século XIX para a fabricação da nação, então não há como deixar de pensar no lugar ocupado pela sexualidade e pela reprodução nessa teia. Com efeito, raça, nação e reprodução são pensadas em conjunto por Lélia Gonzalez e ela o faz de forma bastante provocativa, problematizando cenas que antes eram simplesmente celebradas no texto de Gilberto Freyre:

Não faz muito tempo que a gente estava conversando com outras mulheres, num papo sobre a situação da mulher no Brasil. Foi aí que uma delas contou uma história muito reveladora, que complementa o que a gente já sabe sobre a vida sexual da rapaziada branca até não faz muito: iniciação e prática com as crioulas. É aí que entra a história que foi contada prá gente (brigada, lona). Quando chegava na hora do casamento com a pura, frágil e inocente virgem branca, na hora da tal noite de núpcias, a rapaziada simplesmente brochava. Já imaginaram o vexame? E onde é que estava o remédio providencial que permitia a consumação das bodas? Bastava o nubente cheirar uma roupa de crioula que tivesse sido usada, para “logo apresentar os documentos”. E a gente ficou pensando nessa prática, tão comum nos intramuros da casa grande, da utilização desse santo remédio chamado catinga de crioula (depois deslocado para o cheiro de corpo ou simplesmente cc) (GONZALEZ, 1984, p. 234).

Para além da crítica contumaz em torno das figuras da mulata e da doméstica enquanto atualizações da mucama, Lélia destaca de forma positiva e reabilita a figura da *mãe preta* e seu papel social formativo na cultura brasileira. Nesse contexto, ela se contrapõe tanto à perspectiva de Gilberto Freyre, que fazia da *mãe preta* um “exemplo extraordinário de amor e dedicação totais”, quanto à crítica oriunda do movimento negro, que lia à época a *mãe preta* como “entreguista” e “traidora da raça” (GONZALEZ, 1984, p. 235). Para ela, a *mãe preta* pode ser lida como formadora da cultura brasileira, tendo lhe ensinado inclusive o pretuguês como língua materna, deslocando assim a importância dada tanto à mulher branca quanto ao homem branco no seu papel formativo da nação. Sem pretender aprofundar essa discussão aqui, sinalizo apenas que as questões abordadas por Lélia no texto aqui relido dialogam de forma bastante central com as discussões foucaultianas e feministas em torno do papel dos arranjos sexuais e familiares na

²⁴ Embora Stoler não tome o Brasil como campo de estudos, ela reconhece a complexidade da relação entre racismo e mestiçagem numa breve menção ao país: “No Brasil do começo do século XX onde a mestiçagem tinha engendrado um sistema refinado de gradações, a maior parte das uniões mistas se dava fora do matrimônio. A mestiçagem não significava nem presença nem ausência de discriminação racial. Ao contrário, as hierarquias de privilégio e de poder se inscreviam na tolerância que acompanhava as uniões inter-raciais, tanto quanto na condenação das quais elas eram objeto” (STOLER, 2013, p. 116, tradução minha, grifo da autora).

constituição da nação e contribuem para uma poderosa crítica da educação racial do desejo produzida no Brasil.

Considerações finais

A partir do que foi acima de desenvolvido, concluo que as ferramentas conceituais elaboradas por Foucault são pertinentes para as discussões acerca das políticas de raça e sexualidade no Brasil, uma vez que permitem pensar continuidades e rupturas entre as tecnologias de poder implementadas em diferentes épocas e lugares. Tal questão fica explícita quando se observam as muitas modificações sofridas pelos discursos sobre a miscigenação, aqui analisados como problema biopolítico no coração da educação racial do desejo em sua versão brasileira.

Embora tenha enfatizado o problema da *racialização da sexualidade* e quase nada comentado acerca das formas de resistência e dissidência, acredito que esse diagnóstico crítico é também parte constitutiva das buscas por saídas políticas diante das formas de violência e dominação que se apresentam na atualidade. Meu texto é apenas um dentre os muitos exercícios de pensar *diferentemente* as condições de vida *desigualmente* distribuídas. A questão em função da qual elaborei esta reflexão, anunciada brevemente na introdução, permanece: o que torna possível hoje uma educação não-normativa do desejo? Acredito que seu ponto de partida esteja justamente na contraposição às normas de raça e sexualidade inventadas nos contextos modernos/coloniais e até hoje invocadas para extrair lucros econômicos, políticos e subjetivos em uma miríade de práticas sociais.

Referências

- BENTO, M. A. S. Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 147-162. (Coleção Psicologia Social).
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CANGUILHEM, G. Do social ao vital: In: CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 187-205.
- CARNEIRO, A. S. *A construção do outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COLLINS, P. H. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, Manaus, v. 5, n. 1, p. 6-17, jan./jun. 2017.
- COROSSACZ, V. R. *O corpo da nação: classificação racial e gestão social da reprodução em hospitais da rede pública do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. (Coleção Etnologia, v. 6).
- COSTA, J. S. F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.
- DAVIS, A. Y. *Women, race & class*. New York: Vintage Books, 1983.

- FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2002.
- FERREIRA DA SILVA, D. *Homo modernus – para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- FLAUZINA, A. L. P. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Revisão, organização e tradução de Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal, 2004. p. 243-276.
- FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.
- GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: GONZALEZ, L. *Por um feminismo Afro-Latino-Americano*: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio Janeiro: Zahar, 2020. p. 49-64.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje* – ANPOCS, p. 223-244, 1984.
- HAHNER, J. E. *A mulher no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.
- LEGG, S. Para além da província europeia: Foucault e o pós-colonialismo. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 34, p. 259-289, jul./dez 2013.
- LOPES, F. Experiências desiguais ao nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil. In: FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA). *Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade*. Brasília: Funasa, 2005. p. 9-48.
- LORDE, A. Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo. In: LORDE, A. *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 155-167.
- MBEMBE, A. Nécropolitique. *Raisons politiques*, n. 21, p. 29-60, 2006.
- MILLS, C. W. Ignorância Branca. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 17, n. 1, p. 413-438, jun./2018.
- NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEDGWICK. E. K. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 19-54, 2016.
- STOLER, A. L. Eduquer le désir: Foucault, Freud et les sexualités impériales. *Genre, sexualité & société*, v. 3, p. 1-21, 2010.
- STOLER, A. L. *La chair de l'empire: savoirs intimes et pouvoir raciaux en régime colonial*. Paris: Éditions La Découverte, 2013.
- STOLER, A. L. *Race and the education of desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*. Durham; London: Duke University Press, 1995.

Sobre o autor

Pedro Fornaciari Grabois

Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ).

Recebido em: 20/06/2025
Aprovado em: 03/07/2025

Received in: 06/20/2025
Approved in: 07/03/2025