

Em roda com intelectuais negras/os para pensar uma teoria do racismo “à brasileira”

In a circle with black intellectuals to think about a “Brazilian-style” theory of racism

En círculo con intelectuales negros para pensar una teoría del racismo “a la brasileña”

Mariana Galvão Nascimento¹ , Renato Izidoro da Silva¹ 

¹ Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Sergipe, Brasil.

Autor correspondente:

Mariana Galvão Nascimento

Email: galvaomariana74@gmail.com

Como citar: Nascimento, M. G., & Silva, R. I. (2024). *Em roda com intelectuais negras/os para pensar uma teoria do racismo “à brasileira”*. *Revista Tempos e Espaços em Educação*, 17(36), e19158.
<http://dx.doi.org/10.20952/revtee.v17i36.19158>

RESUMO

Este ensaio consiste em uma reflexão teórica sobre a experiência do racismo no Brasil a partir das reflexões de intelectuais negras/os sobre o fenômeno do racismo à brasileira, paralelamente às modalidades francesa e estadunidense, para citar dois exemplos correlatos, mas diferentes. Partimos da premissa de que uma compreensão teórica da experiência do racismo ganha força com uma formulação conceitual baseada em uma abordagem epistemológica afroreferenciada. Defenderemos a hipótese de que uma compreensão contemporânea da experiência do racismo construída histórica e socialmente na esteira coletiva dos intercâmbios da intelectualidade negra transatlântica e amefricana.

Palavras-chave: Racismo. Intelectuais negros/as. Teoria racial. Teoria Educacional.

ABSTRACT

This essay consists of a theoretical reflection about the experience of racism in Brazil based on the reflections of black intellectuals on the phenomenon of racism in the Brazilian style, parallel to the French and American modalities, to cite two related but different examples. We start from the premise that a theoretical understanding of the experience of racism gains strength with a conceptual formulation based on an Afro-referenced epistemological approach. We will defend the hypothesis that a contemporary understanding of the experience of racism is constructed historically and socially in the collective wake of exchanges between transatlantic and *amefricana*.

Keywords: Racism. Black intellectuals. Racial theory. Educational theory.

RESUMEN

Este ensayo consiste en una reflexión teórica sobre la experiencia del racismo en Brasil a partir de las reflexiones de intelectuales negros sobre el fenómeno del racismo al estilo brasileño, paralelo a las modalidades francesa y estadounidense, por citar dos ejemplos relacionados pero diferentes. Partimos de la premisa de que una comprensión teórica de la experiencia del racismo cobra fuerza con una formulación conceptual basada en un enfoque epistemológico referenciado a lo afro. Defenderemos la hipótesis de que una comprensión contemporánea de la experiencia del racismo se construye histórica y socialmente a raíz de los intercambios entre intelectuales negros transatlánticos e *amefricana*.

Palabras clave: Racismo. Intelectuales negros/as. Teoría racial. Teoría educativa.

INTRODUÇÃO

Veremos que os desdobramentos da diáspora africana determinaram um tipo de pensamento conceitual inseparável da vida socioeconômica em seu sentido mais concreto e material. Essa característica resulta do fato incontornável da escravização racista de povos africanos, fato que se tornou a raiz mais profunda das sociedades coloniais, que se estende em sua forma e estrutura contemporâneas chamadas de neocolônias.

Intelectuais em geral e, mais especificamente, pensadoras/es negras/os elaboraram, e veem elaborando, desde suas experiências reais com o racismo, suas teorias sociológicas, antropológicas, filosóficas e psicológicas, dentre outras, desde um ponto de vista localizado, afrorreferenciado. Nesse sentido, sobre a radicalidade do papel econômico escravização, Santana & Campos (2021, p. 6) destacam:

Assim como a realização do trabalho em si, o tráfico de escravos também correspondia a uma atividade altamente lucrativa para as metrópoles europeias. A Inglaterra, em particular, foi durante muito tempo um dos países que mais traficaram escravos para as colônias americanas, podendo, com isso, acumular grandes montantes de capital. Portanto, as razões seculares para sua manutenção são eminentemente econômicas.

Os estudos e as leituras crescentes de intelectuais negras/os contemporâneos do século XX, por algum tempo, sem espaço ou esquecidas/os pelas instituições universitárias, bem como por diversos veículos midiáticos, principalmente as editoras de livros (e suas políticas editoriais de publicações e traduções), têm demonstrado a presença, já antiga, de teorias, conceitos e metodologias então constantemente formulados por intelectuais afrorreferenciados¹.

Corroboramos com as palavras de Molefe Kete Asante (apud Gonzáles, 2020, p. 124) que afirma: “Toda linguagem é epistêmica”. Ainda concordando com o autor: “Nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade [...]. Uma linguagem revolucionária não deve embriagar, não pode levar à confusão”. Nesse sentido, encontramos em nosso referencial teórico-conceitual, formado por intelectuais negras/os, uma epistemologia elaborada para pensar a experiência do racismo desde uma experiência encarnada.

Realizado este preâmbulo, esta reflexão será desenvolvida em três seções subsequentes. A primeira apresentará um esquema conceitual voltado a contribuir com uma epistemologia do racismo à brasileira, aos modos da assertiva supracitada de Asante sobre a relação entre conhecimento, linguagem e sociedade. A segunda seção abordará o racismo desde as relações entre as questões da linguagem e da mulher negra na sociedade brasileira, em face às reflexões

¹ Afrorreferenciado, tal como utilizamos no texto, está atrelado à discussão posta por Machado (2019, p. 4), no qual são: “metodologias pautadas desde histórias que nos foram negadas nas escolas e universidades, perpassadas pela oralidade, pela memória, pelos valores que delinham o cotidiano da população negra diaspórica que forma o Brasil, perpassadas por corpos negados e cheios de potência e resistência”.

conceituais construídas coletivamente por intercâmbios e diálogos intelectuais entre negras/os sobre a vida transatlântica e amefricana.

TEORIA RACIAL E CRÍTICA DO RACISMO À BRASILEIRA

Teceremos uma teoria sobre o racismo no Brasil de maneira trançada aos racismos à francesa e estadunidense. Essa articulação se deve à nossa compreensão de que o racismo, assim como qualquer outro fenômeno contemporâneo estrutural, não pode ser bem compreendido se estudado isoladamente no âmbito das “nacionalidades”, embora essas impliquem distinções importantes. Em outras palavras, como fenômeno mundial e globalizado e historicamente prolongado desde a época das invasões coloniais, as modalidades nacionais de racismo obedecem às dinâmicas demográficas das diásporas.

Uma das leituras que nos ajuda a apreender os caminhos para a compreensão das estruturas em que se configuram os racismos ao redor do mundo é Oracy Nogueira (1985) que, na década de 1980, elaborou uma teoria comparativa entre Brasil e Estados Unidos, analisando como o racismo assimilacionista e segregacionista, respectivamente, marcam as sociedades brasileiras e estadunidenses. A análise de como se deram as interações raciais nos dois países estabelece diferenças nas formas como se manifestam as relações raciais em ambos. Pela primeira definição, Nogueira (1985) apresenta o preconceito racial brasileiro, em que as relações inter-raciais são possíveis, uma vez que foram incentivadas a partir da ideia de miscigenação e, portanto, a sociabilidade entre os mundos dos brancos e negros é tolerada. Ao passo que no racismo estadunidense, os universos culturais, sociais e econômicos de brancos e negros permaneceram institucionalmente apartados, as relações inter-raciais são negadas e há segregação de pessoas negras compartilhando o mundo dos brancos. O racismo brasileiro não segrega radicalmente o negro dos espaços dos brancos, mas o assimila em determinadas estruturas, o que permite interações simbólicas e culturais.

O racismo assimilacionista, à brasileira, estruturou, por exemplo, o fenômeno da “mistura entre as raças”, politicamente incentivado para o projeto de embranquecimento da população negra e fomentada como projeto nacional; já que se partia da hipótese pseudo-genética de que no cruzamento entre brancos e negros as características dos primeiros iriam se sobrepor àquelas dos segundos em seus descendentes. Desse modo, no Brasil, segundo Nogueira (1985) há o “preconceito de marca”, isto é, se imaginou que se poderia escapar do racismo na medida em que as características africanas dos descendentes pudessem ser apagadas, abrindo espaço para o branqueamento da população brasileira. Ou seja, quanto mais evidências fenotípicas da “marca” da negritude, mais uma pessoa sofre preconceito e racismo no Brasil.

O racismo estadunidense, por outro lado, se desenvolveu sobre uma condicionante, aquela definida por Nogueira (1985) como “preconceito de origem”, que estabelece que afrodescendentes, independente do grau da pertença, continuariam a ser segregados racialmente a partir da presença ancestral africana, ainda que ela seja distante, o que denota que a origem consanguínea do componente africano não pode ser apagada. A partir do conceito de preconceito de marca e preconceito de origem, Nogueira pretende “[...] desvendar o estado atual das relações entre os componentes brancos e de cor da população brasileira” (Nogueira, 1985, p. 317). Assim, os estudos de Nogueira (1985) acerca das diferenças que conformam as bases das relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos abriram caminhos para a compreensão sobre as especificidades que moldam as formas como se revelam o racismo e o preconceito a partir da nossa base originária assimilacionista, forjada a partir do projeto de embranquecimento da população brasileira, majoritariamente negra em meados do século XIX (pós-abolição).

Lélia González (2020, p. 117), em seus estudos desde a década de 1970 sobre o racismo no Brasil afirma: “[...] característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa,

estabelecer que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (‘sangue negro nas veias’), corrobora com a tese de Nogueira sobre o “preconceito de origem”. Então ela continua: “[...] miscigenação é algo impensável (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenham ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter sua ‘pureza’ e reafirmar sua ‘superioridade’. A consequência mais imediata a esse tipo de elaboração teórica e conceitual sobre os fundamentos do racismo, compreende-se que os estadunidenses vislumbraram como “[...] única solução, assumida de maneira explícita como a mais coerente, é a segregação dos grupos não brancos” (González, 2020, p. 117).

González (2020), anteriormente aos escritos de Nogueira (1985), revela proximidade com o autor, principalmente a partir dos conceitos de “racismo aberto” e “racismo disfarçado”. Lélia desenvolve a estrutura que conforma o racismo disfarçado, característico do Brasil e a perspectiva assimilacionista, chamando-nos a atenção para os desafios que essa espécie de relação inter-racial produz. O princípio do preconceito de marca (fundado nos aspectos da fenotípia e na cor da pele), é um modo de disfarçar o racismo e o preconceito no Brasil, situando a promessa da miscigenação, do embranquecimento da população negra, como uma falsa solução para o racismo brasileiro. Enquanto para o estadunidense o racismo é aberto e ligado à origem, estrutura, por sua vez, a sociedade segregada que separa e impede a integração entre brancos e negros.

Outro autor negro que nos inspira e orienta algumas das reflexões sobre as formas como se dão as relações entre brancos e negros em sociedades colonizadas é Frantz Fanon (2020, 163). Em sua abordagem a partir da experiência colonial na Martinica francesa, que também conota uma sociedade miscigenada, em que brancos e negros convivem “pacificamente”, em que a língua é o marcador da integração racial (uma vez que aquele/a que fala o francês está mais próximo da metrópole, da civilização; em detrimento dos/as que falam o crioulo, aproximam-se da África). Para Fanon, essa identificação com o branco, o modelo da civilidade, da beleza e da bondade, dificulta o processo de identificação e de integração com o seu grupo racial de pertencimento. Ou seja, assim como no Brasil, também na Martinica, as pessoas negras, a partir dos discursos produzidos pelas elites, acreditavam serem mais próximas dos franceses a partir da língua, enquanto no Brasil, o fator da inclusão racial seria a fenotípia (o branqueamento), seja ele epidérmico ou cultural.

Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Mas é que o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco (Fanon, 2020, p. 163).

A política de miscigenação, intensificada a partir da imigração de um enorme contingente de europeus na virada do XIX e início do século XX implicou, para pretos e pardos, após a abolição, terem como solução aos desafios impostos por quase quatro séculos de escravização a brilhante “saída” de se tornarem brancos. Como projeto político, embranquecendo, poderiam gozar de maior aceitação social, conforme vão “clareando” a pele e “refinando” seus modos, fenotípica e culturalmente. Reforçamos, com isso, o paralelismo vislumbrado entre a Martinica-França e o Brasil-Portugal nas relações raciais e na produção intelectual comparativa entre Fanon, martinicano e González, brasileira. A questão parece-nos semelhante nas colônias francesas e portuguesa, conforme a exposição de Fanon (2020, p. 163):

Todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade da cultura local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva (Fanon, 2020, p. 32).

Vemos, portanto, que o assimilacionismo racial no Brasil e nas colônias francesas não ocorreu apenas pela miscigenação biológica, mas também pelas trocas culturais, como já dissemos. Em outras palavras, o fato de negras e negros no Brasil participarem da vida social junto aos brancos provocou um tipo ambíguo de enegrecimento imaginário e simbólico da sociedade, a despeito das políticas de embranquecimento. Sendo assim, o branco desconhece em si a presença africana em seus hábitos e comportamentos domésticos, permanecendo alienado de seu próprio racismo, pois divulga uma falsa democracia racial. Com Lélia González (2020) se evidencia, portanto, o entendimento de que é fundamental a toda a sociedade brasileira reconhecer os profundos traços culturais africanos na nossa cultura, independente dos padrões fenotípicos.

A partir desse aparato teórico pensamos que o tal “problema do negro brasileiro”, é, na verdade, um “problema do branco brasileiro”, arquitetado por suas engenharias e administrações coloniais e imperialistas. A ideia de uma supremacia branca deve ser revista e desconstruída por brancos, que são os agentes produtores do problema das hierarquias e diferenças ontológicas entre os grupos raciais. Acreditamos que os caminhos para a construção de relações raciais, políticas e socioeconômicas igualitárias devem ser construídos por todas/os ou, tal como Fanon (2020) afirma, como processo de desalienação: um envolvimento de brancos e negros, que deve ser uma tarefa de ambos, já que todos/as são impactados/as pela perspectiva colonial.

Lélia González (2020) estende esse tipo de complexidade brasileira a partir de bases psicanalíticas, tal como Fanon e, com um inigualável pioneirismo, reconhece o racismo disfarçado ou, como ela define, racismo por “denegação”, em que “[...] prevalecem as ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial’[...]” Segundo a autora, trata-se de “[...] uma reflexão que nos permite compreender como esse tipo específico de racismo pode se desenvolver para se constituir numa forma mais eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior [anglo-saxônica]” (González, 2020, p. 118). A intelectual observa uma possibilidade teórica a partir do conceito de denegação, pois esse funcionaria como um termo capaz de abarcar boa parte da complexidade do racismo à brasileira, expresso como assimilacionismo, e que se revela como “disfarçado”. Nesse desenvolvimento e, para refletir sobre as estruturas do racismo e a constituição das nossas subjetividades, a autora nos provoca a pensar o racismo como sintoma da neurose cultural brasileira. Essa perspectiva, extremamente original, exige pensar que no racismo disfarçado, em oposição ao aberto, o próprio racista não sabe que o é, na medida em que a estratégia neurótica do não reconhecimento, segundo a psicanálise, não consiste em sua capacidade de esconder ou ocultar, mas, sim, de negar duas vezes (denegar), o que implica a “negação da negação”.

O racista brasileiro, portanto, nega seu racismo e, subsequentemente, nega que nega seu racismo. Por esse motivo, assim como se conceitua a neurose na psicanálise, o racista (assim como o neurótico), permanece alienado de si mesmo. Sem embargo, devido a esse raciocínio, Lélia González classifica o racismo à brasileira como um sintoma neurótico, já que esse tem por definição uma certa atividade que não pode ser percebida pelo próprio sujeito que o produz, não por estar encoberto ou escondido, mas por ser negado. Mas essa negação só pode ser efetiva porque o sintoma, por definição, está criptografado no campo da linguagem. Podemos dizer, assim, que o racismo à brasileira está inscrito em uma linguagem que o próprio racista não compreende e não reconhece como sendo emitida por ele. Mais ainda, por estar no campo da linguagem, estamos necessariamente tratando o fenômeno em sua dimensão comunicativa.

Na esteira de Molefe Asante, de sua reflexão epistemológica afrocentrada, vemos que Lélia González (2020, p. 115) explicará o sintoma do racismo como neurose cultural brasileira pela via das tramas linguísticas da língua portuguesa falada nas colônias escravistas. Primeiro a autora situa sua perspectiva conceitual da denegação como “[...] um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma [...]”. Ou seja, o brasileiro não seria aquilo

que ele realmente afirma ser. A partir de e com Lélia, podemos olhar para as africanidades brasileiras como elementos estruturantes da formação cultural de todo o país e não apenas das pessoas negras, cujos ancestrais percorreram nos tumbeiros a Calunga Grande².

Para Lélia González (2020, p. 70): “A consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancas do discurso da consciência”. A hipótese branca acerca da mistura dos corpos (especialmente de mulheres negras), também se estendeu para a mistura das línguas, cujo conceito de *pretuguês*, Lélia González denuncia o recalque, a recusa e a reclusão dos léxicos, dos fonemas e dos grafemas africanos estruturantes da língua e, portanto, do inconsciente, da cultura. Entretanto, existe uma dupla dificuldade para se pensar epistemologia e linguagem no âmbito do colonialismo, pois, conforme Fanon (2020): “Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quiser ser branco tanto mais o será quanto mais tiver assumido como seu o instrumento cultural que é a linguagem” (Fanon, 2020, p. 52). Fanon oferece questões que elucidam aspectos sobre o racismo e de como ele se apresenta para nós no eixo conhecimento-linguagem. Os conhecimentos sobre negros e brancos se constroem no confronto entre as visões de mundo elaboradas acerca dos “civilizados” e dos “selvagens” e que diferencia brancos/as e negros/as e o aspecto da assimilação cultural da linguagem pelo colonizado e das práticas dela decorrentes que, para além da língua em si, representa a assunção dos ideais culturais do colonizador.

Para desenvolver essa tarefa interpretativa, Lélia González reflete sobre dois pontos principais em que se manifesta a denegação de maneira interdependente: i) no eixo da linguagem, em que a língua portuguesa falada no Brasil é africana e, portanto, pode ser reconhecida como *pretuguês*; ii) a figura da Mãe Preta como formadora do nosso inconsciente, a grande mãe da nação, materializada em nosso imaginário e no simbólico, fixada como presença silenciosa, apagada, ou negada a partir da “consciência”, a figura colonial da ama-de-leite, da mucama, atualmente transformada na cuidadora, na empregada doméstica. De fato, é essa mulher negra ancestral é a grande formadora das nossas bases culturais, do nosso inconsciente. Basicamente, o brasileiro nega a língua coloquial que fala em prol do imaginário da “língua culta” normativa; ao passo que nega na base da econômica doméstica a mulher negra, envolvida material, econômica e afetivamente nas famílias brasileiras. Nega, com força, a presença dessa mãe cultural ancestral e africana, matriformadora do inconsciente brasileiro.

DENEGAÇÃO: A LÍNGUA E A MULHER NO RACISMO BRASILEIRO

Lélia González (2020) recoloca a Mãe Preta em um lugar de relevo na memória brasileira quando afirma o *pretuguês* como língua própria do Brasil, ensinada e articulada em nosso imaginário a partir da presença íntima e primordial com a “bá”, que então emerge na centralidade que representa na nossa sociedade. A partir da ideia da “rasteira” dada pela Mãe Preta na cultura brasileira, aqueles/as que não podem falar, pois que, escravizados/as não falam, mas são falados/as (como as crianças), finalmente falam. O *pretuguês*, como a língua inconsciente do brasileiro, não está escondida. Diz Lélia González (2020, p. 78): “Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o *pretuguês*”. Com essa criança, por extensão, a língua e a cultura também são negadas: “A função materna [que] diz respeito à internalização de valores, ao ensino da *língua materna* e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. [...] graças a ela [Mãe Preta], ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura” (González, 2020, p. 78) e, assim, portanto, na ordem do inconsciente.

2 Calunga Grande é a imagem que africanos/as na travessia construíram acerca do oceano Atlântico.

Na esteira dessa reflexão, portanto, o racismo pode ser trazido à consciência na medida em que a branquitude brasileira possa tratar seus preconceitos de marca, o tal racismo disfarçado. Será sobre como se desenha no simbólico e no imaginário nacional os valores denegados em torno da “língua materna” e da “mãe” que poderemos abrir o conflito entre o “pretuguês” e o “português” e as figuras da mulher negra: como toda a base de denegação que se elabora a partir da herança cultural que ela nos oferece e que é apagada. Esse complexo pode ser lido na seguinte passagem de Lélia González (2020):

Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. **Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto “bá”, é a mãe.** A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra, que, por impossível que pareça, só serve pra parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe. E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira (Gonzalez, 2020, p. 78. Grifo nosso).

Gilberto Freyre em “Casa Grande e Senzala”, obra de 1933, escreve sobre a mulher negra na sociedade colonial e, mesmo romantizando e minimizando as violências sofridas na escravização, ainda assim, reconhece a importância da mãe preta na formação da sociedade brasileira. Mesmo considerando a sua interpretação sobre as relações raciais no Brasil a partir da cordialidade e a benevolência nas trocas entre senhores e escravizados/as no Brasil, o autor teceu considerações sobre a permeabilidade da presença da mulher negra na casa grande, especificamente a mãe preta, sempre junto à cozinha, influenciando os hábitos alimentares, a educação das crianças e os processos de constituição das subjetividades.

Nenhuma cultura, nenhuma gente, nenhum povo depois do português, exerceu maior influência na brasileira do que o negro. Quase todo brasileiro traz a marca dessa influência. Da negra que o embalou e lhe deu de mamar. Da *sinhama* que lhe deu de comer, ela própria fazendo com os dedos o bolão de comida (...). Da preta velha que lhe contou as primeiras histórias de bichos e mal-assombros (...) (Freyre, 1933, p. 72).

A pequena “falha” de Freyre, nesse sentido, foi tornar simplista a presença da mulher negra na casa grande, reforçando a cordialidade nas relações entre brancos e negros. Assim evidenciada, ocorre o apagamento das resistências forjadas no interior do sistema escravocrata exercido por mulheres no bojo das trocas inter-raciais.

[...] a opressão racial e a exploração de classe ficam devidamente *esquecidas* nos porões de uma sociedade cujos sistemas de classificação social e econômico fazem da mulher negra o foco, por excelência, de sua perversão. *Esquecer* isso é negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo). *Esquecer* isso significa não querer ver todo um processo de expropriação socioeconômica e de apropriação cultural que as classes dominantes *brancas* têm exercido contra mulheres e homens negros deste país” (Gonzales, 2020, p. 249. Grifos nossos).

Fanon (2020), assim como González (2020) e, mais recentemente, Kilomba (2019) recolocam no centro do debate as relações coloniais e a questão do “Outro” conforme as categorias psicanalíticas, o que nos oferece significativo substrato para refletir sobre o lugar em que negros e negras são posicionados/as na estrutura das sociedades racistas, notadamente aquelas que têm o

contorno assimilacionista. Segundo a autora, o [...] *sujeito negro* torna-se aquilo a que o *sujeito branco* não quer ser relacionado. Enquanto o *sujeito negro* se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano (Kilomba, 2019, p. 34-35. Grifo da autora)

A autora também oferece importante fundamentação sobre as situações de racismo cotidiano que impactam sobremaneira as mulheres negras. Abordamos aqui as reflexões de Kilomba (2019) sobre a fala das mulheres negras, sobre suas vozes (ou melhor, seus silêncios): uma vez objetificadas e desumanizadas, acabam por sofrer com o apagamento ou, os registros de suas existências na lógica social colonial. A imagem da escrava Anastácia usando a máscara de flandres que lhe tapa a boca emerge de maneira significativa nessa questão:

Quero falar sobre a *máscara do silenciamento*. Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. (...) Oficialmente, a máscara foi usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Nesse sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “*Outras/os*”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (Kilomba, 2019, p. 33).

A historiografia ou os historiadores que registraram as reações negras contra a escravidão o fizeram tecendo a narrativa da fragmentação, dos acontecimentos isolados, como no caso expressivo do Haiti. Hoje podemos bem observar que as lutas negras pela liberdade foram sistemáticas nas colônias, podendo apresentar diferentes modalidades e dimensões estratégicas. Assim, as revoltas mais expressivas e que receberam predicados devem ser vistas à luz de movimentos frequentes pela liberdade. É Susan Buck-Morss (2017) quem me auxilia a pensar que:

Se os fatos históricos a respeito da liberdade podem ser extirpados das narrativas contadas pelos vencedores e recuperadas para a nossa própria época, então o projeto da liberdade universal não deve ser descartado, mas, pelo contrário, resgatado e reconstituído sobre novas bases (Buck-Morss, 2017, p. 117).

Alinhando a tese psicanalítica de Lélia González sobre consciência e memória e a reflexão de Buck-Morss, que sugere que Hegel escreve sobre a dialética do senhor e do escravo a partir dos relatos sobre a revolução haitiana na virada do XIX (1806), podemos perguntar: a “rasteira” dada pela Mãe Preta – a despeito do apagamento de todas as revoltas ocorridas contra a exploração escrava no país – revela a dialética em que escravizados/as inverteram a ordem vigente, escravocrata? A mulher negra escravizada ou ex-escrava, ainda explorada pelo sistema patriarcal e racista, empreendeu uma resistência silenciosa de dentro da casa grande? Podemos afirmar que a inscrição dos referenciais africanos, tal como a presença do *pretuguês* como uma língua partilhada por todos/as é uma evidência da memória sobre a consciência?

Com Grada Kilomba (2019) é notabilizada a perspectiva da invisibilidade, do apagamento e do silenciamento que envolve as pessoas de cor, mas mais evidentemente, das mulheres negras: “Nós nos tornamos visíveis através do olhar e do vocabulário do sujeito branco que nos descreve: não são nossas palavras nem nossas vozes subjetivas impressas nas páginas da revista, mas sim o que representamos fantasmagoricamente para a nação branca e seus verdadeiros nacionais” (Kilomba, 2019, p. 73).

É essencial, nesse sentido, que os marcadores de gênero, raça e classe sejam considerados na centralidade dessas narrativas que demarcam existências apagadas.

[...] para descrever a condição das mulheres nesta sociedade, na verdade se refere à situação de um seletivo grupo de mulheres brancas casadas, com formação universitária, de classe média e alta – donas de casa entediadas com o lazer, a casa, os filhos, as compras, que queriam mais da vida. (...) “Não podemos continuar a ignorar essa voz íntima da mulher, que diz: Quero algo mais que meu marido, meus filhos e minha casa” (hooks, 2015, p. 194).

Já abordamos o fato de que, historicamente, as mulheres negras, nas sociedades colonizadas, não são **sujeitas** e vivem à margem e à sombra do simbólico e do imaginário que reconhece o universo em que apenas o homem, branco, possui uma existência. Assim, destituídas de humanidade, ausentes de espaços em que ecoam suas falas, objetificadas, elas mesmas não falam **por si**, isto é, falam-se delas e por elas. E é desse lugar que intencionamos abrir caminhos e possibilidades: da possibilidade de mulheres serem ouvidas, criar espaço em que sejam **sujeitas** de suas falas, de suas histórias, das memórias sobre os territórios ancestrais em que habitam. Através das narrativas biográficas, as memórias das mulheres, suas lutas, resistências, formas de articulação em coletividades, redes de solidariedade possuem centralidade no realocamento da luta antirracista.

CONCLUSÃO

Este ensaio consiste em uma reflexão teórica-conceitual acerca de uma pesquisa mais ampla, em nível de doutorado em educação, acerca da atuação de mulheres quilombolas no contexto da educação escolar em suas comunidades. Compreendemos que para uma abordagem metodológica dessas colaboradoras em seus contextos depende de uma reflexão teórica sobre o racismo no Brasil, mais especificamente, sobre a articulação existente entre o preconceito contra a linguagem e contra a mulher negra no país. Esta reflexão crítica traçou conceitos importantes para se compreender que o racismo à brasileira é complexo e estrutural; o que significa dizer que estão submetidos a inúmeras estratégias de negação que, nas palavras de Lélia González (2020), se trata de *denegação*.

Sabemos que os delineamentos teórico-conceituais críticos de uma pesquisa são determinantes sobre seu andamento metodológico (in)coerente, na medida em que os preconceitos do/da pesquisador/a são quase sempre inconscientes e, por isso, quase sempre imperceptíveis no processo de coleta de dados. No caso específico de pesquisas junto a populações tradicionais, que historicamente sofrem preconceitos e explorações diversas, as questões conceituais estão intimamente a dimensões éticas na abordagem metodológica. Assim, considerando que nosso referencial teórico-conceitual foi construído na esteira histórica e política de uma epistemologia afrorreferenciada e antirracista, forjada por mãos negras.

Dessa maneira, o ensaio teórico-conceitual ora apresentado no trouxe até o ponto de delineamento de nossos princípios metodológicos no trabalho com mulheres negras originárias de grupos tradicionais denominados quilombolas. O que narram as mulheres quilombolas sergipanas sobre os sentidos da educação em seus territórios? É Kilomba (2019) quem nos apresenta a possibilidade das narrativas biográficas como metodologia de captura das entrevistas de mulheres quilombolas: quais as memórias, quais as experiências que orientam as lutas que elas empreendem pelos seus territórios ancestrais e, mais especificamente, sobre a educação escolar quilombola.

Comprometida com a expressão de suas subjetividades narradas por elas mesmas, define-se a “abordagem das entrevistas narrativas biográficas não diretivas, que permitem o mínimo de questionamento direto”, conforme a autora afirma:

A entrevista [narrativa biográfica] não diretiva permite à/ao entrevistadora/entrevistador incentivar as/os entrevistadas/os a falar sobre um determinado tópico com um mínimo de questionamento direto ou orientação. (...) Desse modo, a entrevista narrativa biográfica não diretiva permite às/aos entrevistadas/os definir sua realidade subjetiva e a experiência com o racismo em suas vidas” (Kilomba, 2019, p. 86).

Entre-escuta é um neologismo criado por Santana (2020) para dar conta do percurso metodológico de sua pesquisa de doutorado, mais especificamente, sobre os procedimentos para coleta das narrativas. Assim, unificamos a perspectiva da entre-escuta das narrativas biográficas para captar a qualidade existencial do que cada mulher quilombola representa, situadas em seus territórios originários, bem como as suas experiências.

[Entre-escuta] é um termo que também possui caráter neologista e que substitui a convencional entrevista. Está para além do ver, está no duo escutar-ver (...). Em linhas gerais, a entre-escuta é um movimento ampliado da entrevista que ultrapassa a visão, adentra a audição e mobiliza a emoção. De caráter tridimensional, este movimento é conduzido essencialmente pela escuta sensível (Santana, 2020, p. 63).

Nas palavras de Conceição Evaristo (2005, p. 20):

Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação. Insubordinação que se pode evidenciar, muitas vezes, desde uma escrita que fere “as normas cultas” da língua, caso exemplar o de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha da matéria narrada. A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa-grande” e sim para incomodá-los de seus sonos injustos.

Assim, a *escrevivência*, termo forjado por Evaristo (2009), aparece como central nessa pesquisa, plantado como ferramenta metodológica, própria de uma escrita de nós, de mulheres negras aquilombadas que se unem para inscrever suas narrativas, suas memórias e lutas a partir das experiências subjetivas, a partir de suas narrativas biográficas, pretendemos também elucidar os sentidos de estar em coletivo na construção da Educação Escolar Quilombola a partir dos movimentos sociais em que mulheres quilombolas estão constituídas. A partir da *escrevivência*, portanto, temos a oportunidade, a força e o impulso coletivo de inscrever na história e reviver em nossas memórias, a força das existências e das resistências de mulheres negras.

Contribuições dos Autores: Nascimento, M. G.: concepção e desenho, aquisição de dados, análise e interpretação dos dados, redação do artigo, revisão crítica relevante do conteúdo intelectual; Silva, R. I.: concepção e desenho, aquisição de dados, análise e interpretação dos dados, redação do artigo, revisão crítica relevante do conteúdo intelectual. Todos os autores leram e aprovaram a versão final do manuscrito.

Aprovação Ética: Não aplicável.

Agradecimentos: À CAPES pelo financiamento da pesquisa.

REFERÊNCIAS

- Buck-Morss, S. (2017). Hegel e o Haiti. São Paulo: N-1 Edições.
- Bento, M. A. S. (2014). Branqueamento e branquitude no Brasil. In Y. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Evaristo, C. (2009). Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Revista Scripta*, 13(25), 17-31.
- Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora.
- Freyre, G. (1933). *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Graham, S. L. (2005). *Caetana diz não: Histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

hooks, b. (2015). Mulheres negras: Moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 16, 193-210. <https://doi.org/10.1590/0103-335220151608>

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.

Machado, A. F. (2019). Odus: Filosofia africana para uma metodologia afrorreferenciada. *Voluntas*, 10, 3-25.

Nogueira, O. (1985). *Tanto preto, quanto branco: Estudo de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz.

Santana, A. A., & Campos, C. S. (2021). Trabalho escravo e desenvolvimento capitalista: Do escravismo colonial ao escravismo contemporâneo no Brasil. In *Anais do XIV Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia* (pp. 1–12). Edição online. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/77895>

Recebido: 18 de maio de 2024 | **Aceito:** 12 de outubro de 2024 | **Publicado:** 12 de dezembro de 2024



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.