

"Se eu sei quem eu sou, sei que sou preta, ninguém nunca me toma a terra, porque a terra é negra": gênero pretuguês, branquitude e educação do campo

"If i know who i am, i know i am black, no one can ever take the land from me, because the land is black": pretuguese gender, whiteness, and rural education

"Si sé quién soy, sé que soy negra, nadie nunca me quita la tierra, porque la tierra es negra": género pretugués, blanquitud y educación rural

Ana Cristina Nascimento Givigi¹ 

¹ Instituição, cidade, estado, país. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Amargosa, Bahia, Brasil.

Autor correspondente:

Ana Cristina Nascimento Givigi

Email: kikigivigi@ufrb.edu.br

Como citar: Givigi, A. C. N. (2024). "Se eu sei quem eu sou, sei que sou preta, ninguém nunca me toma a terra, porque a terra é negra": gênero pretuguês, branquitude e educação do campo. *Revista Tempos e Espaços em Educação*, 17(36), e22359. <http://dx.doi.org/10.20952/revtee.v17i36.22359>

RESUMO

Este texto relaciona as percepções de mulheres negras, discentes do Programa de Pós-Graduação em Educação do Campo, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, sobre si, sobre o gênero e a raça e diz se e como, ao construir linguagens em pretuguês, acionam afirmativamente seu lugar na terra e na educação do campo. Para tanto, a pesquisa toma a (auto)biografia em gênero epistolar para além de sua capacidade metodológica, uma vez que, para as negras, esta foi e é uma estratégia política potente de desnudar lugares de poder e revelar privilégios epistêmicos. Neste sentido, o texto discute a branquitude como um processo de configuração do aparato político a-marcado da identidade racial branca que, ao colocar-se para fora das relações raciais, utiliza-se de privilégios experimentados socialmente, especialmente nas instituições de saber, para excluir, inferiorizar e referenciar a ciência a partir de seus pressupostos. Permite assim problematizar a formação desta pesquisadora branca e seu lugar na produção de uma educação antirracista. As mulheres dizem sobre a (im)possibilidade de situar-se na educação do campo sem que se autolocalizem a partir do gênero e da raça, estruturas da divisão do trabalho e de terras no Brasil, mas também da materialidade de suas existências. Deste modo, a racialização do gênero – o gênero pretuguês – construído em espaços pedagógicos que possibilitam as vivências múltiplas, torna-se para elas fundamental para a assunção à terra. Conclui-se que a educação do campo deve buscar nas

(auto)biografias e nas palavras das mais velhas questões para pensar um projeto pedagógico racializado.

Palavras-chave: Educação do campo. Decolonial. Cartas. Colonialidade de gênero.

ABSTRACT

This text explores the perceptions of Black women, students of the Graduate Program in Rural Education at the Federal University of Recôncavo da Bahia, regarding themselves, gender, and race. It examines whether and how, by constructing Pretuguese linguistic expressions, they affirmatively assert their place on the land and in rural education. The research employs (auto)biography in an epistolary genre, extending beyond its methodological potential, as for Black women, it has been and continues to be a powerful political strategy to unveil positions of power and reveal epistemic privileges. In this sense, the text discusses whiteness as a process configuring the racially unmarked political apparatus of white identity, which, by positioning itself outside racial relations, leverages socially experienced privileges—particularly in institutions of knowledge—to exclude, diminish, and frame science through its assumptions. This allows the problematization of the formation of this white researcher and her role in producing antiracist education. The women address the (im)possibility of situating themselves in rural education without self-locating through the lenses of gender and race, which are both structures of labor and land division in Brazil and the materiality of their existences. Thus, the racialization of gender—the Pretuguese gender—constructed in pedagogical spaces enabling diverse experiences becomes fundamental for them to claim their place on the land. It concludes that rural education should draw from (auto)biographies and the wisdom of elder women to craft a racially-conscious pedagogical project.

Keywords: Rural Education. Decolonial. Black Peasant Women. Coloniality of Gender.

RESUMEN

Este texto explora las percepciones de mujeres negras, estudiantes del Programa de Posgrado en Educación Rural de la Universidad Federal del Recôncavo de Bahía, sobre sí mismas, el género y la raza. Examina si y cómo, al construir expresiones lingüísticas en Pretugués, afirman de manera positiva su lugar en la tierra y en la educación rural. La investigación utiliza la (auto)biografía en género epistolar, trascendiendo su potencial metodológico, ya que para las mujeres negras ha sido y sigue siendo una estrategia política poderosa para desvelar posiciones de poder y revelar privilegios epistémicos. En este sentido, el texto analiza la blanquitude como un proceso que configura el aparato político no marcado de la identidad racial blanca, que al situarse fuera de las relaciones raciales, utiliza privilegios experimentados socialmente—especialmente en instituciones de conocimiento—para excluir, inferiorizar y referenciar la ciencia desde sus propios supuestos. Esto permite problematizar la formación de esta investigadora blanca y su papel en la producción de una educación antirracista. Las mujeres abordan la (im)posibilidad de ubicarse en la educación rural sin autoubicarse desde el género y la raza, que son estructuras tanto de la división del trabajo y la tierra en Brasil como de la materialidad de sus existencias. Así, la racialización del género—el género Pretugués—construido en espacios pedagógicos que posibilitan experiencias múltiples, se vuelve fundamental para ellas al reclamar su lugar en la tierra. Se concluye que la educación rural debe buscar en las (auto)biografías y en las palabras de las mayores preguntas que permitan pensar un proyecto pedagógico racializado.

Palabras clave: Educación rural. Decolonial. Campesinas negras. Colonialidad de género.

PARA OUVIR O ‘CRIOLÉU’: AS ESCRITAS NEGRAS

Falamos neste texto do jogo entre ausências e presenças femininas subtraídas da discursividade da educação do campo que, certamente, vem à tona assim que os movimentos de

mulheres camponesas pleiteiam seus lugares nos espaços políticos, nos cursos de formação, na educação e dizem ‘sempre estivemos na disputa e na construção’. Mas, ressaltamos, especialmente, àquelas negras, cujas mãos fabricaram as primeiras tecnologias sociais de manejo e cultivo nestas terras brasileiras, cujos corpos foram submetidos ao trabalho forçado e não livre e que, ainda assim, foram guardiãs das tradições, sementes, rituais, materiais, hoje aceitos pelas ciências como indícios das formas de organização e resistência nos espaços rurais.

As singularidades e alteridades negras que, violentamente, foram trazidas para as Américas e assujeitadas a processos de desumanização, desterritorialização e violação de seus sistemas simbólicos não foram eliminadas. Ainda que sob esses corpos tenham sido produzidos investimentos monoculturais de intersubjetivação, como parte de um projeto de conquista e supremacia racial e econômica, estes “[...] não conseguiram apagar no corpo/corpus africano e de origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexa constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e histórias” (Martins, 2021, p. 31). Mas o que disto está na escrita da educação do campo, devidamente localizado como produção negra e mais, produção feminina negra? Não se trata apenas de uma busca de autoria, mas de localizar no ‘popular’ aquilo que é tomado das pedagogias negras e socializado sem que a raça e o gênero se façam presentes como constituintes das lutas pela terra no Brasil. Sabemos que há sempre uma tentativa da ciência de miscigenar seus saberes e que é por aí que se fabricam os esconderijos da supremacia racial branca, cujos efeitos estão na produção científica. Nenhum campo de saber escapou dessa armadilha.

Não existe maior expressão da subsunção dos repertórios políticos, estéticos, poéticos, econômicos e sociais de povos negros e indígenas do que o cânone europeu instituído como tradição literária e epistêmica no Brasil e, tomada supostamente como referência da produção do conhecimento, mas cujos jogos de poder articulam-se e sustentam-se nas instituições, destacando-se as culturais (Martins, 2021; Laborne, 2022). É necessário que se diga em voz alta que este espaço vem sendo estruturado há séculos pela branquitude, cuja reprodução cotidiana de privilégios deu forma a um comportamento social e a um projeto político de invasão, colonialidade e continuidade da intersubjetivação de conhecimento pautados pela supremacia racial.

A escrita e suas formas de arquivamento metaforizam os locais de memória configurados pelo eurocentrismo, ao mesmo tempo em que tenta restringi-los a elas, nos dando pistas mais da contingência do olhar, do que das possibilidades estéticas da realidade. Ora, o que se *quer* e o que se *consegue* olhar revela mais a nossa capacidade (ou não) de enfrentar as linguagens e dar-se a elas – demarcando fronteiras políticas – do que, virtualmente, elas podem nos oferecer. Limitando-se o campo de visão “tudo que escapa [...] ou que nele não se circunscreve nos é ex-ótico, ou seja, fora de nosso campo de percepção” (Martins, 2003, p. 64). Assim, a questão primeira talvez deva ser feita ao nosso campo de percepção e àquilo que impede que ele ‘veja’, ‘sinta’ e alcance multiplicidades semióticas dele cindidas. Foi promovendo e acessando cartas de mulheres negras do Programa de Pós-Graduação em Educação do Campo da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (PPGEDUCAMPO/UFRB) como parte de um projeto de pesquisa – que novas sensibilidades e novas dimensões do conhecimento vieram até mim, inferindo sobre o campo de percepção e, por sua vez, complexificaram também o meu processo de auto(re)conhecimento como pesquisadora e acionaram o debate entre legado feminino negro e educação do campo.

Algumas questões que movem perspectivas epistemológicas e revolvem os registros escritos, concomitantemente, são geradas a partir dessas cartas. Este texto pretende trazer essas questões de modo que as histórias de vida das mulheres sejam objetos da educação do campo e das pedagogias aqui desenvolvidas.

O esforço para formular perguntas alça voos para fora das significações rotinizadas no âmbito conservador do campo de visão, mas paralelamente (re)visita (tão meticulosamente, quanto desconfiado) os locais de memória (arquivos, bibliotecas, livros, museus, cadernos, monumentos,

etc.) e, em seguida, nos induz a realizar aterrissagens sobre as práticas cotidianas e nelas encontrar mais do que os *habitus*, qual seja, aquilo que nelas constituem procedimentos ritualizados, técnicas, “[...] transmissão e revisão da memória do conhecimento” (Martins, 2003, p. 66), em outros termos, escritas de outra natureza colocadas para fora da ‘escrita’ do cânone, mas que ali estão: a imagética que envolve o corpo em performance (Martins, 2003). Inexoravelmente, implica em rasurar as produções ordinárias e canônicas dos locais da memória do conhecimento, erigindo um paralelismo contínuo fabricado pelos ambientes de memória – gestos, lembranças, cheiros, signos fragmentários, rituais, etc., sem ensejar um só modo de escrita, mas também não abrindo mão da letra (Morrison, 2020). Cartas fazem isso, instigam um novo ritual de escrita, sejam elas provocadas, espontâneas, íntimas ou não, desde que seja nítido em que arranjo metodológico elas se inserem, no caso de serem um instrumento de pesquisa. Assim, aqui as cartas funcionam como modos de perscrutar escritas femininas negras e do campo, instigadas por Oficinas de Leitura, onde são lidos textos de escritoras negras. Fazem parte do desenvolvimento do método (auto)biográfico acionado pela pesquisa Mukanda: o que nos dizem as cartas?

Não há como realizar este movimento duplo – para fora e para dentro – sem desobediência epistêmica (Mignolo, 2008). Não há como *ver* sem produzir fendas nos olhos azuis deixando vazarlhes a branquitude que os delimita, ao mesmo tempo que os reconhece como *monóculo*, este edificado no Ocidente como aquele mais capaz de estender a musculatura da retina à mão – sempre destra – em linha reta e focal, e daí à caneta. O limite deste corpo branco, másculo, heterossexual é ver-se só a si – pelo olho único – e ser o demarcador de si mesmo ao mundo, ocupando-lhe por inteiro e, ao totalizar-se, ser o único a existir. Por isso, toda supremacia branca e toda branquitude acrítica (Cardoso, 2017) é, também, invariavelmente, racista e fascista (Morrison, 2020). Entretanto, atentemo-nos, mesmo as posturas que se almejem críticas podem não definir (ao ser monocular) o lugar de ser branco numa sociedade racista, porque é exatamente a sua invisível passagem que lhe garante a branquitude como espaço de privilégio. Mesmo sendo exaustivamente dito não me parece evidente que todo/a branco/a se saiba racista (à esquerda, centro ou direita), antes pelo contrário, há um conjunto de justificativas que são lançadas para todo lado quando isso é afirmado, mas quase nunca se acerta o centro da questão. Uma inquietação súbita anima os debates quando brancos são interrogados (Gonzalez, 2020). É porque saber sobre negros não é entender de *relações* entre negros e brancos (Bento, 2022). Brancos não se entendem em *relação*, racializados. Neste ponto é possível traçar nexos entre a necessidade de uma elaboração decolonial e o reconhecimento da branquitude.

O sistema de diferenciações fundante de qualquer filosofia e epistemologia é também base da hierarquização ontológica dos sujeitos que as produzem quando num mundo de desigualdades sociais estruturadas pelas intersecções de raça, gênero e classe. Quem pode falar, quem elabora e faticamente quem ocupa espaços de produção de teorias, nomeando locais de saberes outros à margem? Ou, quem toma o ‘outro’ como seu objeto por conta da mobilidade que lhe é inerente e da autoridade construída por séculos de invasões, violências e conquistas? Melhor dizendo, quem organiza os locais de memória do conhecimento (o que imediatamente produz uma questão sobre sua confiabilidade)?

A modernidade colonial se constrói através desta violenta habilidade de hierarquizar e aniquilar sujeitos, racializando-os, ao passo que os posiciona em inferioridade na divisão do trabalho, por artifício da raça (Quijano, 2009). Da mesma maneira, o aparato discursivo da colonialidade oferece estratégias para que o sujeito colonial exista, se expresse e se comunique a partir da estruturação de seus próprios mecanismos psíquicos que, em virtude de querer-ser, também desejará embranquecer (Fanon, 2008). Contudo, este sistema violento de ‘embranquecer’ é construído pelos métodos coloniais de viver, subjetivar e gerar aparatos, cujo autor é o branco.

Deste modo, a raça – e o gênero – não chegam depois, mas constituem e engrenam o modo capitalista de produção, que ‘inventa’ as Américas – onde e quando foi possível generalizar-se –

para existir como processo civilizatório. A invasão de Abya Yala e Pindorama¹ tornou real a mundialização do capital. Tal processo insiste em submeter todas as inscrições e linguagens à semântica do cânone ocidental, destruindo e/ou tangendo de modo violento aquilo que não pode eliminar. O que não se diz é que neste movimento a identidade racial branca inventa-se a si como enunciadora, sem se demarcar e, concomitantemente, a sua produção como enunciado sobre o mundo (Laborne, 2017, 2022).

Os territórios invadidos e classificados pela colonialidade são (re)produzidos aos moldes do desenvolvimento capitalista e todos os níveis semióticos são organizados “[...] ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis” (Lugones, 2014, p. 935). Há, inclusive, o perigo de que as resistências, ao serem subjetivadas por este modo de conquistar-viver-conhecer, se insiram em projetos dicotômicos e cartesianos, incapazes de (re)conhecer as múltiplas transcrições que geram um corpo em performance, móvel e múltiplo, jamais narrativo e descritivo, “[...] mesmo quando se sustentam em modos e métodos de transmissão profundamente enraizados e tradicionais” (Martins, 2003, p. 65-66). Certamente, isso implicará em perda da capacidade de vivenciar projetos autônomos e/ou na diminuição do poder afirmativo e transformador que este reconhecimento poderia trazer. Mas o que nos interessa é que neste processo branco se *faz* sem hífen (Cardoso, 2017), hibridizando sua posição e interesse, aderindo sua identidade ao enunciado científico, literário ou estético.

Nessa perspectiva – a de uma identidade que se constrói não só paralelamente, mas por dentro/por entre um modelo racional-cognitivo – não há como pensar sem que façamos funcionar uma faca de dois gumes capaz de, em uma lâmina, cortar e fraturar o conhecimento, (re)organizando seus pressupostos filosóficos e epistêmicos e, em outra, alterar (e alternar) o sujeito da ciência, “[...] ainda que tenhamos de assumir as consequências que daí decorrem para a linguagem e para o que entendemos de história” (Laborne, 2017, p. 100).

Dito isto, não é demais afirmar contundentemente que o decolonial não é esconderijo de branco, destarte um lugar de posicionar-se na linha limítrofe entre a denúncia (e o reconhecimento) da branquitude e a emergência de sujeitos subalternos deslocados para fora ou subsumidos pela colonialidade e seus modos. Recoloca-se a necessidade das desobediências epistêmicas e deslocamentos daquelas vinculações tributárias da racionalidade e modernidade. Este enfrentamento requer que nos desatemos dos “[...] jogos controlados pela teoria política e pela economia política eurocêntricas” (Mignolo, 2008, p. 288). Jogos estes engendrados na normalização da identidade racial branca e no agenciamento político de sujeitos produzidos no interior da perspectiva iluminista, inclusive de esquerda.

O que situa o decolonial neste texto é tensionar a produção de questões filosóficas que desalojem a colonialidade de gênero (Lugones, 2008), inferindo sobre o lugar do branco que se circunscreve na linha que articula a elaboração da produção acadêmica da educação do campo e a ausência do sujeito negro feminino campesino. A colonialidade de gênero estrutura as compreensões que situam a função do gênero no interior do colonialismo como adequado à divisão sexual e racial do trabalho, nomeando os corpos, ‘inventando’ (e significando) o sexo como constitutivo de relações de poder que desorganizam os modos de viver das populações nativas e escravizadas. Deste modo, o gênero foi (e tem sido) necessário para o rompimento com princípios socio-organizativos, historicidades próprias, estratégias comunitárias e legados tradicionais. Criticá-lo somente, sem contextualizá-lo na construção da modernidade colonial, é um modo de fazer-lhe apologia, tomando-o como existente sem examinar os parâmetros de sua criação como categoria

¹ Para o povo Kuna, da Colômbia, as ‘terras’ chamadas de América Latina pelo invasor é Abya Yala. Assim como Pindorama é o nome pelo qual os povos indígenas, especialmente os amazônicos, designam o Brasil. Essas nomenclaturas são autodesignações de povos originários que se tornaram espaço de luta dos movimentos sociais do campo, que não aceitam mais o nome branco às terras indígenas. Podemos dizer que Abya Yala assume função semântica política de retomar o lugar de sujeito.

de subordinação dicotômica (Lugones, 2008). Como mulheres negras campesinas situam-se em relação à sua generificação? Quais narrativas ensejam os processos de construção de suas relações com o mundo centrado na dicotomia sexual-racial? E suas antepassadas, como situam-se nas dualidades que moveram sociedades anteriores? Em que língua se comunicam as mulheres negras ao fazer frente aos registros de memória utilizando-se de seus modos de gerar pensamentos, lembranças, pedagogias e memórias? Que relações estabelecem com a educação e com a terra ao se perceberem como mulheres racializadas?

Problematizar esta relação é trazer à desnudo as marcas da branquitude e seus modos de ação política, tanto para a produção da identidade branca, quanto para a subjugação e inferiorização de outras identidades e suas possíveis vivências díspares às ocidentais, em especial, as que se situam como afro-indígenas. Não se trata de opor dois polos (ou três), mas de investigar relações que são preteridas em favor da problematização da questão como se ela só estivesse circunscrita ao negro, ou seja, polarizada.

Neste texto esses pressupostos do saber surgem engendrados ao exercício da pesquisa. Temos aqui como objetivo relacionar as percepções de mulheres negras sobre si, sobre o gênero e a raça, e dizer de (se) como (quando), ao construir imagens e linguagens em pretuguês, elas acionam afirmativamente seu lugar na terra e na educação do campo. O processo de ler suas cartas e ouvi-las ensinou-me a complexificação do meu auto(re)conhecimento como uma intelectual mulher lésbica, branca e meu lugar como pesquisadora no espaço político da educação do campo. Deste modo, este artigo diz sobre mulheres negras, terra, branquitude e educação do campo.

PESQUISA E POLÍTICA: REVELANDO LUGARES DE PODER

Abandonar o ser colonial não é algo que se possa fazer de imediato. As violências da branquitude, que eliminaram as possibilidades de existir como negro, movimentam a análise de Fanon. Ele diz “[...] sou plenamente o que sou. Não tenho que recorrer ao universal” (Fanon, 2008, p. 122). Para ele, como ser negro é uma não existência, embranquecer é o desejo, por isso uma vida vivida em máscara branca. O que serve à máscara? Precisarão de cabelos lisos para as máscaras brancas? Haverão que suportar os constrangimentos das piadas racistas e sexistas? (Kilomba, 2019). Para a construção existencial negra haverá a necessidade de violenta ruptura com a mitificação colonial. Há de se enfrentar o racismo ‘plantado’ a cada dia (Fanon, 2008; Kilomba, 2019). Diz Gavião:

Sabe, cansei um pouco de cumprir expectativas, mas também cansa lutar pela terra e contra o racismo. Isso passou a ser realidade pra mim quando me descobri negra. Não era apenas por ser alguém com pouca terra, era imediatamente por ser mulher e preta. Até que eu era parda tentaram me convencer, mas ser parda não mudou nada porque continuei a ser tratada como objeto. Às vezes canso de ver que o movimento da educação do campo ainda não vê isso de cara (Carta de Gavião).

O movimento por uma educação no campo oferece às mulheres outros modelos existenciais diferentes dos vividos nas sociedades ocidentais? Aquilo que é vivenciado é também aprendido com tantos anos de guarda de um legado, de criação de estratégias cotidianas para manutenção da família e das tradições populares da/na terra?

Para mulheres negras, a (auto)biografia foi e é uma estratégia política potente – mais que um método – uma vez que historicamente isso lhes foi negado. As biografias desnudam lugares de poder e revelam quem tem, desde sempre, podido escrever. Não dá para tapar o sol quente do racismo com a peneira das feministas brancas. O pior que pode acontecer é escamotear o racismo (Carneiro, 2019, 2011). Há uma história pretérita que não é nosso foco aqui, mas que para falar de (auto)biografia parece ser necessário, porque não foi à toa que africanos tiveram a história roubada.

As táticas utilizadas para escravização de pessoas negras precisavam também tentar emudecê-las. Bell Hooks (2020) narra as táticas usadas por mercadores escravizadores nos navios de transporte de pessoas negras para as Américas para impedir cindir a linguagem de africanos/as. Humilhar, torturar e ridicularizar pessoas negras ali escravizadas, por meio de açoites, estupros, torturas, etc., e matar barbaramente, inclusive infantes, quando eles julgavam ser ‘exemplar’, era prática do escravizador. Torturas, de espectro sádico e de caráter sexual eram utilizadas em direção às mulheres negras. Ela afirma que para o escravizador o “[...] espírito orgulhoso, arrogante e independente das pessoas africanas precisava ser quebrado [...]” (Hooks, 2020, p. 43) para estar de acordo com as expectativas de obediência do colonizador branco. Quando se tratava das mulheres, “[...] era crucial que ela fosse tão aterrorizada a ponto de se submeter passivamente à vontade do senhor, da senhora e das crianças brancas” (Hooks, 2020, p. 44). Segundo estudos brasileiros, não era diferente o tratamento de africanas aqui escravizadas. Os prejuízos físicos, psicológicos, históricos e emocionais deste longo período nas Américas é motivo de muitos estudos históricos e, às vezes, motivos, para justificar a suposta incapacidade de negros/as falarem por si, em especial as mulheres. Contudo, é necessário que se diga também que muitas fontes estudadas no Brasil mostram organização política, familiar e produtiva de escravizados/as africanos/as e seus/as descendentes, contrariando a suposição de seu silêncio, submissão absoluta e incapacidade de ser autor/a de sua história (Mattos, 2013; Slenes, 2011; Wissenbach, 2019, 2012; Gomes, 2015).

Bell Hooks (2020) mostra que, mesmo nos Estados Unidos, berço de muitos estudos raciais, condições históricas geraram uma longa bibliografia sobre negras, escritas por brancas e por intelectuais homens. Ela diz que, de início, as autoras negras dispensaram grande tempo discutindo com os brancos, as brancas e os homens negros os motivos pelos quais eles se colocavam a falar por elas, dentre outras coisas. Assim, produções de negras dizendo sobre si e afirmando suas construções, seus fazeres, e reivindicando autoria a partir de seu legado não são tão velhas assim. A literatura produzida por mulheres negras nos Estados Unidos, mas também no Brasil, foi (é) um espaço potente para as (auto)biografias, recriação do lugar de origem e desmistificação de estereótipos ao que essas eram reduzidas. Produziram, deste modo, um espaço de escrevivências, estilo que se refere mais a incomodar sonhos brancos do que embalá-los (Evaristo, 2005). Ao falar e escrever de si, as mãos negras falam de uma experiência cotidiana e negra no Brasil, ou seja, a escrita de um corpo e de uma condição.

Lélia Gonzalez (2020) coloca a boca no trombone, e nas suas andanças confia nas experiências da mulher negra da periferia, dos candomblés, da academia e até da classe média. Ela diz que é preciso cantar em vários tons para não mitificar um lugar negro feito pela própria gente negra. Assim, quando as narrativas começam a ser feitas elas têm um resultado político de agregação, de alargamento de poder, de *standpoint* (ponto de vista da mulher negra) para algumas feministas negras, de autoidentificação enorme.

As mulheres negras, inclusive Bell Hooks, retomam a pergunta feita por Sojourner Truth, uma abolicionista afro-americana nascida no fim do século XVIII, ex-escravizada: não sou eu uma mulher? Sojourner a faz durante a Women’s Rights Convention, em Akron, Ohio, em 1851, convenção onde se discutia os direitos das mulheres, especialmente ao voto (Hooks, 2020). A sua pergunta marca a diferença entre os direitos das mulheres que estavam ali sendo discutidos e as questões que ela tinha sobre direitos reais de negras. Ao ouvir sobre a fragilidade das mulheres, ela não se reconheceu naquela imagem. Como ela, uma negra americana, acostumada aos pesados trabalhos e ao uso da força física nas plantações, poderia ser considerada frágil? Como ela poderia ouvir falar de direito a ser ajudada a entrar em carruagens? Sojourner mostra que ela não era mulher, não aquela que era ali definida por meio daqueles direitos, não aquela branca. Ser negra era outra coisa.

A pergunta de Sojourner ecoa socialmente, “[...] como existir em um lugar que odeia pretas?”. Responde Uirapuru em sua carta à essa pergunta subtendida socialmente: “[...] Olha, mãe,

eu só consigo resistir porque tem outras. Ao educar, encontro outras que são tão odiadas quanto eu e decidimos nos amar” (Carta de Uirapuru). A carta de Uirapuru se junta às de Beija Flor, Gavião, Carcará e Jacutinga, nomes dados por elas mesmas a si quando se tornaram sujeitos dessa pesquisa. São elas vinculadas ao PPGEDUCAMPO/UFRB, junto a outras sete, cujos escritos não foram utilizados para fins deste artigo. Foram escritas após Oficinas de Leitura e Cartas que constituem parte dos instrumentos da pesquisa Mukanda: o que nos dizem as cartas?

Primeiramente, lemos escritos literários de mulheres negras e depois construímos cartas a partir de categorias-motoras e questões colocadas à cada Oficina. Para este momento lemos trechos de *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo (2017), de *A mulher dos pés descalços*, de Scolastique Mukasonga (2017), de *Mulheres Sagradas*, de Aidil Lima (2017) e de *Em busca dos Jardins de nossas mães: prosas mulheristas*, de Alice Walker (2021). Estas leituras impulsionaram um processo de identificação e de fabricação da escrita de cartas de discentes negras, camponesas dirigidas às suas mães, onde elas desvelam o racismo, a construção biográfica da identidade racial e das suas existências e a assunção às linguagens negras – em pretuguês – como forma de situá-las na luta pela terra. As cartas tiveram como dispositivos as categorias ancestralidade, terra, mulher negra e educação do campo, encontradas por elas e pela pesquisa nas escritas e nas conversas entre elas que precederam a escrita das cartas. O projeto de pesquisa iniciou-se em 2020 e está previsto o seu término para 2026, estendendo-se a uma relação interinstitucional com o Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Pará – Campus Breves (Ilha do Marajó), onde situa-se uma Licenciatura em Educação do Campo.

O uso de Cartas enseja rasurar a rigidez das linguagens eurocentradas e buscar uma política de indignação que vem à deriva ao incentivarmos os vestígios de memórias advindos do uso da oralidade negra nas pesquisas. Para nós, as cartas funcionam como líricas da terra, que devolvem às camponesas negras a “tenhora”² da escrita, justapondo enxadacaneta, ararescovarescrever, terravidalegadoancestral. Estimulamos assim as (auto)biografias em gênero epistolar invertendo ou alterando a história deste gênero confessional muito utilizado na modernidade por mulheres brancas e burguesas, quando essas utilizam-se das aberturas a um pouco de privacidade para a redação de diários e escritas íntimas. Contudo, escrever não tem o mesmo sentido para as negras, segundo elas mesmas, que foram alijadas não só da construção da intimidade, da privacidade, mas também do direito à escrita por tanto tempo, mas que, por enfrentamento cotidiano, erigiram para si um espaço de enfrentamento aos cânones, a literatura feminina negra. Nos valem disso para ter acesso às memórias de negras camponesas, repetindo a operação sugerida por Morrison (2020): buscar àquilo que, por meio de outras fontes, pode suscitar desconfiança. Assim, lemos juntas escritas negras, que estimularam diálogos para extensão dos seus ambientes de memória. A (auto)biografia tem na pesquisa um efeito político de assunção à identidade e, deste modo, extrapola o método para tornar-se também ação política. Vamos às cartas.

AS CARTAS, SEUS EFEITOS E VICISSITUDES

As cartas excedem a um instrumento de pesquisa. São aqui efeitos políticos de visibilidade a novos regimes de sensibilidade e também um modo de operar um corpo-memória que extrapola os arquivos e acessa as escarificações, mediadas pela escrita, mas cuja linguagem alcança uma história atada ao cotidiano. Cartas também extrapolam o universo íntimo quando tomadas como fontes históricas, especialmente por populações subalternas impedidas de falar de si em períodos históricos variados. Nesta pesquisa, as cartas têm o efeito de incentivar historicidades locais e compreender inter-historicidades negras (Segato, 2012). A estas estendo a minha caneta para contar sobre nós, nossas diferenças e nossas semelhanças, esculpidas ao longo da vida, em

² Expressão utilizada em Vogt & Fry (1996).

caminhos diferentes que se encontram. Estas cartas colhem da terra muitos significados abandonados ou revirados por leituras outras, dando um novo tom à tinta. Elas inventam uma língua afiada pela altivez de transitar entre a terceira pessoa e a primeira pessoa, quando finalmente, diz uma delas “aprendi a falar de mim”. Como Lélia, ela ostenta o risco “[...] o lixo vai falar, e numa boa!” (Gonzalez, 2020, p. 78). Ao recusar existir nesta língua esbranquiçada e embranquecida que nos mira se fingindo de inocente numa sonseira só, as mulheres negras nos ensinam o ofício de (re)inventar uma linguagem.

Mainha, tem tão pouco tempo que o espelho diz sobre mim! Eu olhava e via uma imagem meio indefinida, que hoje sei, era a imagem quebrada pelo racismo, mas hoje conquistei a terra, e depois, com bastante dor, a minha imagem. Foi o assentamento primeiro e depois a terra me enraizou e disparei a falar de mim como preta. Para isso, eu lutei bastante, porque muita gente acha que branco na terra é igual preto, mas não é. Primeiro sofri a dor de ser preta para depois descobrir a liberdade de ser negra. Foram as outras mulheres que me ensinaram isso, todo dia um pouco. Na sala de aula, como professora, eu tento não repetir a cara (Carta de Beija Flor).

Beija Flor fala de si e de sua terra como lugar de aprender a falar de si. Ela é assentada da reforma agrária e educadora, mas sua carta à sua mãe indica que conquistar a terra e a identidade racial são processos que podem não ser concomitantes. Ela diz que aprendeu com as outras “mulheres”, interseccionando a necessidade pedagógica da raça, gênero e classe para se ver. Ela recusou o português, e desenvolveu, com as suas, o pretuguês, língua que denuncia as marcas e palavras de origem africanas na língua portuguesa (Gonzalez, 2020). É a língua que devolve o recalcado – o quimbundo perdido, o kikongo e o muxicongo abandonado, a relação com outros seres vivos – apontando a combinação inconsciente entre terras ‘americanas’ e África dentro do Brasil (ou Brasil dentro de África): uma Améfrica Ladina (Gonzalez, 2020), terra de neuróticos que tentam esconder o que todo mundo vê, um povo preto e indígena (nada latinos), ladino que só e suas marcas na constituição da terra vermelha.

Como diz Lélia, só o boçal não vê o que o ‘crioléu’ desvela. A queda de braço para se curar de si é forte no Brasil! O pretuguês mostra também quem ensinou a falar! Pasmem, a ama é a mãe! Por meio dessa mãe-preta, negada por uma cultura que deseja ser branca, é que se conhece o desejo, a linguagem e a língua! Ela subverte a língua dos brancos, revelando sua capacidade de resistência, ela faz isso dentro da Casa Grande. Depois de falar ‘em africano’ e subverter a língua dos brancos, ainda negam a mãe: isso vai da hipocrisia à doença! Como é que o Brasil não sabe que é negro e lembra disso direitinho no carnaval, no maracatu, no frevo, no samba? Até candomblé serve bem no dia do folclore. Mancada pura, recalque!

A nação, que se nega racista, esconde a própria mãe. E, vocês sabem, esconder a mãe, que ensina valores, cuida e balança o menino é coisa de neurótico ‘mermo’! É uma cultura negra e indígena que quer ser branca, mesmo com a mancada do carnaval, que abre alas para o Mestre-Escravo e para a mulata ‘tipo exportação’, diz Lélia, que continua, cortante: “[...] De repente, a gente deixa de ser marginal prá se transformar no símbolo da alegria, da descontração, do encanto especial do povo dessa terra chamada Brasil. É nesse momento que Oropa, França e Bahia são muito mais Bahia do que outra coisa” (Gonzalez, 2020, p. 81). É aí que negro bota pra ‘pocar’!

Esse desejo de ser branco é uma doença política, que manifesta um problema interior, mas, ao mesmo tempo, sociológico: o que fazer com esse tantão de preto no Brasil, país que sofre de brancura? Resultado: uma cultura neurótica, um estado racista e homens também neuróticos, que desejam e amam, mas negam. O subterrâneo que o diga. Ainda bem que as mulheres negras e/ou decoloniais estão aí, construindo o pretuguês, não permitindo a infantilização de suas vidas, a hipersexualização de seus corpos e dando chega para lá em homem que quer ficar nessa de falar por elas ou negá-las nos palcos da vida. E a língua, essa sim, é um abismo produtivo. Basta chutar uma pedra para o palavrão recalcado vir à ponta da maldita: terra de negras! Elas dizem:

Sou do tempo que negro era um xingamento, tão difícil reverter isso na escola do campo! Temos pouco material para isso. Não há uma história do povo negro no material do campo (Carta de Jacutinga).

Não é fácil escrever essa carta, porque não é fácil olhar para mim, engolir o choro e seguir adiante. Às vezes nem sei se é melhor perceber ou não o racismo e, pior ainda, perceber que há racismo entre nós do campo e também desvalorização da mulher, ainda mais se for negra (Carta de Carcará).

Elas se veem negativamente porque o racismo anula e negativa a existência, então isso é dor! É preciso que eu diga logo, não falo por elas, porque tenho aprendido sobre meu lugar de mulher lésbica branca. Contudo, de tanto não ver e ouvir suas vozes nas escritas da educação do campo entendi que havia algo estranho. Compreendi também que, ao me nomear, indicava a ausência delas e as usurpações dos locais de escrita de brancos/as como eu. Assim, dizer que branco é identidade racial, construída em surdina, para ser invisível, não marcada, transcendente, inominável, passar-se por referencial e eis aí o privilégio! Mas não para aí, pulemos de parágrafo para respirar.

Branco constrói uma rede de manutenção da brancura com outro branco quando se enraivece com os olhares desconfiados/as dos pretos/as, quando acha que ‘o negro’ (sim, é assim que dizem!) se exaltou demais para falar de racismo, quando a mulher preta interroga sobre o tal do feminismo branco que não dá um tico de importância para as questões das negras (e então não é lugar de preta), quando diz que a negra é separatista, quando é colocado atrás da fila ou quando tem que crescer do pequenininho até o distante ‘grande’ – como em terra de candomblé, por exemplo. E ainda tem o tal do racismo reverso, inversão contemporânea para justificar o privilégio. Branco é narcísico e faz pacto de ego com outro branco (Bento, 2022).

Toda essa segurança da brancura é, na verdade, garantida por uma série de mecanismos que isolam os brancos do estresse racial – de confrontarem-se consigo e com os outros, no caso, os/as negros/as –, confortando-os com ‘travesseiros protetores’ onde repousa o fato que somos os beneficiários do racismo: a tal a fragilidade branca (Diangelo, 2020) é isso, quebrável como cristal – porque é incapaz de lidar com as frustrações causadas pela realidade racial –, mas também precioso como ele (para brancos, é claro). Mas vamos combinar que fragilidade branca serve melhor para os Estados Unidos, onde a racialidade desenvolveu mecanismos diferentes (não mais brandos) destes aqui da terra tupiniquim. Aqui, à brasileira, com a impossibilidade de isolamento geográfico factível das raças (mesmo que alguns desejem) e depois da descaração de Lourenço, de revelar o hífen oculto entre os brancos (Cardoso, 2017) fica difícil de dizer ‘ninguém sabe, ninguém viu’. Branco também tem paleta de cores e de prestígio, e essa é uma das provas da racialidade. O branco-brasileiro (hífen meu) é a mistura do negro (negro da Guiné), indígena (negro da terra) e do não branco (menos branco) português, este assim considerado pelo branco inglês (modelo padrão de branco) uma vergonha para a brancura, uma vez que descende de mouros, judeus e franceses (Cardoso, 2017). Imagine que este branco brasileiro é fruto do branco degredado e menos branco na Europa que, obrigado a deixar sua nação portuguesa por ter cometido algo grave, como estupro, por exemplo, podia aqui considerar-se muito branco diante dos não brancos originários e escravizados. Este branco não branco da Europa, o português, é expurgado quando as políticas de imigração fazem chegar o branco italiano no Brasil, número três na escala de brancos, depois do inglês e alemão. E entre tudo isso, por volta de 1850 a 1950, outros não europeus, como sírios, libaneses, judeus e japoneses, vêm para cá, e grande parte deles, quanto mais se aproximam da brancura, não precisam usar o hífen ou são considerados estrangeiros ou hifenados sempre, como o nipo-brasileiro. Então, é por isso que Lourenço Cardoso (2017) diz que há algo mais entre céu e terra do que a bipolaridade racial, que produziu a problemática da identidade brasileira, ou melhor,

a questão da nação e suas definições. E mais, que esta bipolaridade é esconderijo para as branquitudes e suas mazelas históricas que, ao invés de apontar os/as negros/as, devia buscar remédio para sua cegueira (esta que o impede de ver-se fora da referência insípida e sem marcações).

A branquitude tem seus contextos históricos, e uma das formas de livrar-se deles no Brasil é falar de escravos, ao invés de escravização, e em derivação falar em deformação do negro ou anomia do negro, mancada de muitos marxistas honrados, que não se perguntam sobre as deformações que teriam os brancos neste processo em que eles foram os senhores e os escravizadores (Bento, 2022). Para livrar-se do ‘aportuguesamento’ branco, este atrasado, meio europeu, meio mouro, meio cristão, meio pagão, contemporaneamente basta ir a Disney e “estadunizar-se”, diz Lourenço Cardoso (2017) e ‘alvejar-se’, pelo menos se o branco for este que não precisa hifenizar sua brancura, qual seja, quando for branco branco aparentemente e seu fenótipo não lhe condenar a nação de origem.

A invisibilidade da identidade racial branca tornou-se mais cinismo do que cegueira, porque as mancadas que visibilizam a neurose são muitas. Ah! Mas as mulheres negras da educação do campo não deixam nossos privilégios em paz. Exatamente. São as lutas negras que obrigam as ferramentas da branquitude a se atualizarem, se quiserem continuar a manter seus privilégios (Müller & Cardoso, 2017).

Contudo, eu não quero paz. Aprendo, aos poucos, que meus privilégios da branquitude não só demarcam uma identidade multifacetada e hegemônica como impedem a ascensão de direitos de pessoas negras. É uma identidade que, para se esconder, sobe nas costas e na alma de multidões negras. Então, não é só falar de preto, é preciso que fale que branco se beneficia deste lugar subalterno que as relações capitalistas delegaram ao negro no Brasil. Não dá para querer essa paz, porque paz de branco mata negro. E não adianta também só se envergonhar disso, é necessário construir uma agenda. Neste sentido, as cartas de educadoras do campo funcionaram como a flecha das caboclas, porque ao lê-las fui enxergando-me, enxergando-as e sigo.

Branco antirracistas se cansam dos insípidos projetos de vida da branquitude, do ideal burguês de vida, do programa ocidental da ontologia, de um projeto existencial distante da materialidade cotidiana (Carneiro, 2011) e, por vezes, iniciam caminhos que seguem pés negros. Não se trata de branco achar que pode ser preto, mas saber que o projeto antirracista não é questão de negros. Ninguém escapa da condição, a pele é uma condição no Brasil.

Nasci preta, tornei-me negra e sem terra. Nem sempre essa condição é suportável porque mistura um conjunto de opressões. Ao escrever essa carta aprendo um pouco mais a fazer meu nome, reconhecer minha família e não desistir da terra. Para isso tive que pensar muito sobre o racismo na escola, na família, nas instituições, e só entendi depois que aquelas humilhações eram racismo. Não é fácil porquê acho que a reforma agrária é ainda pra outra geração. A prô Kiki falou em pretuguês numa aula, é essa minha língua. Para pensar na terra e conseguir me ver, eu, preta, lá na terra, tive que fazer outra leitura sobre mim; sem isso eu não seria camponesa e nem conseguiria ser uma educadora do campo que compreende a utilidade da opressão racial para manutenção do latifúndio (Carta de Carcará).

Os registros coloniais são muitos, então investimos em um novo jeito de conhecer que requer (re)posicionamento epistêmico e, às vezes, rasurar os conceitos e clichês da linguagem em favor de uma grafia constituída pelo fluxo de imagens, sons e registros de passagem, mantidos em arqueologias negras acessadas muito contemporaneamente pela educação. Mas é preciso que se diga que além de revolver a história contada por homens brancos e heterossexuais, abandonamos histórias contadas por feministas brancas que não se responsabilizaram pela parcialidade do que diziam a nós. Abandonando retratos que fizeram sobre elas, as negras retomaram as relações com a terra, sobre as quais diziam seus ancestrais. A carta de Carcará mostra associações entre

identidade racial e terra, ou pelo menos, sobre a necessidade de existir e ser para estar na terra. Podemos nos arriscar a dizer que as violências contra a identidade negra impedem a assunção plena ao direito à terra.

Estou por desconfiar continuamente do esmero da objetividade não codificada dos brancos, especialmente dos homens – esses que amam a toxicidade e as letras maiúsculas – que fizeram uma aliança desavergonhada com o mito da democracia racial (a mulata, ‘quase negra’, lhes cai bem no colo, mas nunca ao seu lado no gabinete da universidade ou na gestão). Estes, para quem o carnaval encena bem suas neuroses: disfarce de suas senhoridades. Mas, ao mesmo tempo, mostra bem a falsificação de seu sobrenome nos pretos. Melindrar-se dos meus (agora nem tão meus, porque percebo a mancada do pacto narcísico até nesta frase) é condição da produção desta escrita que, por admissão de sua parcialidade, se responsabiliza. Carcará mostra que entende que o mito da democracia racial fortalece o poder de dominação objetiva do latifúndio.

Nasci branca, continuo branca. Porém, ao (re)conhecer que a branquitude ancora-se também na narrativa acadêmica, pretensamente neutra, é preciso explicar a posição de minha escrita. Há um jogo político que mantém brancos escrevendo para pretos, ou pior, sobre pretos, sem qualquer percepção que seu objeto de estudo reivindica mobilidade histórica e é agente e ator, e não “um terreno, uma tela” (Haraway, 2009, p. 28). Lélia Gonzalez (2020) já dizia isso ao reivindicar a autoria da vida e da escrita. Negros não cabem mais nos microscópios de brancos porque Gobineau e depois dele, Nina Rodrigues (ambos apaixonados por Lombroso), já foram desmascarados. Então escrever também é um ato político. A escrita da branca vale junto às pretas quando contextualiza como se constituem os privilégios raciais: a construção do conhecimento está relacionada com a construção da identidade do sujeito que a produz, por isso que a maioria dos brancos não pode abrir mão da academia, teriam que rever seu próprio edifício existencial. Para escrever com negras é necessário des-identificar-se, mesmo que isso não faça de brancas, negras.

As narrativas ocidentais sustentam hierarquias raciais e quando associam-se ao mito da democracia racial (Laborne, 2022), fica folgado para brancos serem como são no Brasil: fingidos ou evasivos, sempre pouco dispostos/as a se (re)localizar em lugares de poder ou partilhá-los com outros/as.

A naturalização de hierarquia entre os povos jogou a fábrica múltipla para trás dos montes, ao mesmo tempo em que colocou para o fim da fila da suposta evolução da espécie todos que não sejam brancos, ou seja, diferentes do recém-criado referencial da modernidade. Mas não nos esqueçamos, ao dar nome aos seres do mundo, que por sua vez, já tinham sua própria narrativa bem antes do século XV e XVI (das navegações e invasões) ou XVII e XVIII (das revoluções industriais ocidentais), lançou-os à abjeção de serem ‘coisas’, reificando-os para a construção objetiva da produtividade moderna. Neste pacote, o branco acha que criou um bicho chamado mulher, nem tão gente, nem tão humana, mas absolutamente ao seu dispor. Nesta conversa é que Maria Lugones (2008) vai quebrar o barraco com o Anibal Quijano (2009), porque ele, não branco, mas como homem que é, só depois foi pensar para que inventaram o gênero nesta história toda.

Contudo, é preciso dizer que a limitação em ver está em só se ver no que se repete ordinariamente, porque as categorias de visão também estão viciadas em olhar para si mesmas, por meio do próprio olhar que a inventou. É a velha história do macaco que não pode morder o próprio rabo ou *la hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005). O *ego cogito* de Descartes virou o modelo do pensamento desde o século XVII, como uma espécie do ponto zero da filosofia: foi aí que o branco virou autor da exigência da neutralidade, da diferença ontológica entre corpo e mente e da verdade – esta obtida em um monólogo do homem branco consigo mesmo até a exaustão, o solipsismo. Assim, é que o olhar de branco esconde, desde a filosofia tomada como o modelo de fazer ciência, a cartesiana, o seu lugar de fala: julga-se o ponto zero da epistemologia (Grosfoguel, 2016), deste modo, não é para branco e nem preto ou vermelho, é para todos, pretensão universal para o que é diametralmente diferente e tridimensionalmente impossível igualar. Obviamente, este

esforço para invento da universalidade e neutralidade foi precedido por condições materiais positivas – para brancos europeus, é claro – pelo *ego conquiro* – conquisto, logo existo (Dussel, 2008), lema intrínseco das invasões que possibilitaram o capitalismo se autônomoar capitalismo, mundializando-se, “[...] a arrogante e idólatra pretensão de divindade da filosofia cartesiana vem da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo” (Grosfoguel, 2016, p. 31). O que vai ligar o *ego conquiro* ao *ego cogito*, para Grosfoguel (2016) é o *ego extermino*, uma combinação de genocídio das populações com o sistemático apagamento do conhecimento produzido por elas (epistemicídio), ancorado no racismo e sexismo, fabricado por estas mesmas lógicas. Tantos egos estruturais juntos vão ao encontro da psicanálise que embasa a análise de Cida Bento (2022), brancos são mesmo narcisistas e os pactos entre os brancos hifenados, que Cardoso fala, tem séculos, mata desde então. Só não vê quem quer evitar o ‘estresse racial’ e pensar a bipolaridade iluminando um só polo – o negro – objetificando-o.

Daqui, destas fendas cavadas na temporalidade hegemônica – no tempo marcado pelo relógio da invasão – instaurada pela modernidade, um *locus* fraturado cuspiu várias línguas potentes – africanas e indígenas – em relações complexas de existir, que nunca couberam em exercícios categoriais binários, daí a não existência, a não ontologia (Lugones, 2008, 2014). E foi aí que as sabedorias femininas negras provocaram giros para mim. Lançaram-me em outras formas de sentir e ver o tempo que, paralelamente, sempre coexistiram com a cognição chamada de racional para subjugar outros modos de criar e elaborar – e para sustentar a produtividade capitalista, diz Quijano (2009). O tempo e a cronologia fraturados permitem a rasura do eu branco (e livra-me da neurose brasileira). O eu, aberto às mobilidades, elabora-se em redes de conexões com outros, gerando parcialidade ao conhecimento, sabendo-se localizado. Ao invés de estar e identificar-se, o eu vai-sendo, perguntando-se, ao ponto de ser “[...] construído e alinhavado de maneira imperfeita e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de ver junto sem pretender ser outro” (Haraway, 2009, p. 26).

A parcialidade desta escrita se dá pela consciência de seu lugar em construção, por este esforço antirracista de seguir existindo, apesar da bipolaridade das relações raciais. Definir-se é saber-se parcial, esquálida, dividida, pronta a receber. Uma definição provisória, contudo, é necessária para traçar fronteiras respeitadas, cientes e éticas de até onde posso ir para construir conhecimento com mulheres negras. Sou irmã delas, não elas, irmã *outsider*. Assim, sigo pistas de mulheres negras para falar delas em tensão de tradução. A parcialidade é filha da possibilidade de tradução marcada, sem os floreios que podem esconder as linhas limítrofes. É importante que o risco que divide seja forte porque é feito de sangue. Audre Lorde me dá as pistas para essa conversa, em uma frase sua numa entrevista para a revista *The Feminist Renaissance* (citada por Nancy Bereano na introdução do livro de Lorde, *Irmã Outsider*, 2019): “Quando nos definimos, quando defino a mim mesma, o lugar em que sou como você e o lugar em que não sou como você, eu não a estou impedindo de unir-se a mim – estou ampliando suas possibilidades de união”. Estamos em aliança.

PENSAR E ESCREVER EM PRETUGUÊS

As cartas trazem as palavras em pretuguês. Elas revelam honra, compromisso com o que se diz, constrangimento de letras pouco usadas, indignações pedagogicamente lançadas a quem as quer ler. A Carta de Jacutinga fala da responsabilidade com a palavra, com a letra, com o que foi pronunciado.

Minha mãe, a senhora sempre disse para eu ter coragem e responsabilidade com o que sai da minha boca, porque não se engole palavras. Pois bem, hoje eu sei que levar palavra a sério é coisa de gente de cor. Uma vez que um preto abre a boca tudo que ele fala pode ser usado em seu favor, mas contra ele também. A palavra da gente é um território. Quando dou aula nas multisseriadas presto atenção na minha palavra pra tantos meninos de idades diferentes, para

que todos compreendam. Não quero, mãe, que eles aprendam sobre sua cor só quando forem adultos, como eu (Carta de Jacutinga).

A palavra tem o valor mítico que firma uma territorialidade linguística, guardando força étnica, marcas sociais, memória coletiva. Romper com a palavra é romper com o povo que se junta por meio dela. A palavra evoca o significado da vida para um povo; ela é domínio de um lugar. O olho da palavra percorre a terra, alcança e define seus limites, transformando-a em território. Por isso, quando o lugar é violado, é aviltado, a palavra também o é. Mais ainda, o sagrado que há na terra é igualmente violentado, porque a cosmologia que o informa – que tem a palavra como caminho – é tocada sem pudor. Por isso que o português é língua violenta, porque emudece as línguas negras e indígenas ou os toma por latim, esquecendo-os, imitando-os, como se os tivesse inventado ou descoberto (a neurose de invasor é achar-se descobridor). A língua portuguesa, assim como o branco português, esconde seus hifens, apodera-se, sem hífen, da invenção, e mascara a sua negritude (como o branco português mascara o mouro). Perdendo a história da palavra, ela torna-se assombrada, como que de alma presa. A alma da palavra, escravizada, guarda um silêncio agonizante. Desaparece do mundo e volta ‘português’. Poder puro, domínio puro. Porque havia outras palavras e havia outra língua na palavra. Palavra de (em) português é ausência da palavra das mais velhas negras.

Contudo, a palavra negra tem autoridade construída no caminho da África ao Brasil, quebra o silêncio, abre uma fenda na língua. Melhor, abre um buraco enorme na língua. Trata-se do pretuguês, que restitui a palavra. A magia do pretuguês é não se confundir no caldeirão mítico das raças e seguir realizando marcações negras, ora negando as línguas estrangeiras, ora negociando. Pretuguês é a memória inventada da palavra. Porque a memória é a traição da consciência. Essa última, embora saiba de tudo, seja polida pela neurose, seletiva e alerta às interdições – local privilegiado de disputa do poder – não resiste às mancadas da memória. A consciência sabe, entende, conhece, encobre, esquece e esconde. “Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade” (Gonzalez, 2020, p. 79). A memória é pura traição: traz à língua as inscrições impedidas pela consciência (que no Brasil tem raça). Claro que a memória também seleciona, mas ela não tem controle total de si, basta uma cicatriz gritar, um recalque ser alvejado (e há tiros por todos os lados mirando pretos!) e ela deixa escapar a palavra e a imagem perdida que ela evoca.

A história que a palavra em pretuguês aciona a memória naquilo que ela significa no presente: desdobra o passado da (na) língua e ativa o que ele tem de vivo hoje (Evaristo, 2018). Quem conta, inventa uma língua do passado no presente, e daí essa língua vira futuro. Ela fala e nos lança ao passado que não é mais dela, é nosso, deslembra o esquecido, intensifica e alarga o momento presente até encontrar nele a imagem perdida e violada. Ela diz:

Hoje, é tudo diferente. Minha mãe conta que ser negro era xingamento, então nenhuma de nós gostava de ser xingada, né. Assim nos perdemos de nós mesmas e dos nossos. Olha o que significava ser negra, era ser objeto. Validamos o que é positivo nisso de tanto repetir. Repetimos tanto que somos negras que ficou bonito, repetimos juntas. Mas foi um esforço tremendo. Um esforço que a educação do campo só começou a fazer. Temos um grande caminho e uma dívida com a memória das negras, não é? (Carta de Uirapuru).

Uirapuru convoca a educação do campo a repetir sobre raça e desvelar o racismo no campo. Ela busca na repetição da negatividade do passado a afirmação do presente. O que amalgama o

presente é o traçado entre nós. Só assim é possível o trânsito ao futuro, pelo menos um futuro no qual sejamos mais do que um 'não ser', quando a reconciliação com o passado não for só retórica.

Nada está pronto. A fábrica da memória é o cotidiano. Deste modo, o dia a dia deve, estrategicamente, rasurar a língua hegemônica, a raça hegemônica e a filosofia hegemônica, evidenciando as ruínas onde o não ser habita, soerguendo de lá um novo lócus de enunciação, onde a negra pode falar de si, criando-se em sua própria língua. Para isso, aprende-se no próprio corpo aquilo que antes era abstrato porque carecia de encarnar-se na vida cotidiana e transformar-se numa identidade, numa raça, num lugar de poder.

A história presente une-se àquela passada para adquirir a força da afirmação, para existir. Empodera-se marcando uma conexão com os seus, uma identidade: saber-se negra em relação aos antepassados e, deste lugar, poder falar de si. Conhecer-se está na fala dela como um modo de acessar a história perdida, não tão evidente e que precisa esforço. Depois, ter orgulho disso. Ao sentir-se negra, avista-se a si e ao outro e a cortina do passado começa a ser aberta, os antepassados integram o corpo histórico vivo.

O corpo negro aprende a 'aprender' com os seus e desta forma a identificar o legado, a educar-se cotidianamente por meio da construção estratégica de um modo de sentir, e de buscar na afirmação dos seus a alegria da vida. Ao fazer isso, percebe a ação contínua da ancestralidade, que é esse laço que aciona a memória dos que se foram, e dos que estão presentes. "Muitas morreram sem saber que eram negras, mas viveram como negras, e olhando a vida delas podemos dar força à nossa palavra" (Carta de Uirapuru). Ao olhar as que se foram e viviam sem se nominar, ela deseja dar-se o nome. Trata-se de uma operação da identidade que encontra sentido em sua própria língua. Esta operação relaciona terra, raça e gênero:

Nossos passos vêm de longe e nossa língua está em nascimento. Juntamos as palavras das mais velhas, aquelas que plantavam nos quintais para nós comermos, para cultivar as sementes e nos ensinavam sobre a terra. Eram as mulheres que faziam isso, elas que nos deixaram as pedagogias do campo, na nossa língua (Carta de Gavião).

As mulheres falavam uma língua negra decolonial, o pretuguês. As práticas linguísticas das mais velhas reinventam a nossa história na terra. Quando as mais velhas são ouvidas e observadas do presente ao passado novas imagens são desenhadas e desestabilizam aquelas pretéritas, coloniais e racistas, porque ela reacende práticas comunitárias, partilhas negras, modos apagados pelo *ego extermino* (também pelos *ego cogito* e *ego conquiro*) da filosofia europeia.

As mulheres são colocadas diante das imagens compostas do mundo colonial: dicotômicas, categoriais, modelares e centradas na invenção do indivíduo, obras da língua-linguagem branco-europeia, que tenta abalar a solidez das palavras cotidianas. Estamos aí, marcadas nela (e por ela), mas também estamos sendo marcados em pretuguês (nela e por ela). As imagens das línguas estão em disputa. Educar é derrubar e negociar imagens.

Quando o pretuguês é falado não muda só a grafia/som para aparecer a língua das pretas, mas desmonta a imagem da palavra. Quebrando-a, os fantasmas saem aos poucos. Foi assim que Lélia expulsou a exploração sexual da negra escravizada de dentro de 'mucama'. O dicionário dos portugueses, qualquer um deles, diz que "mu.ca.ma é a criada ou escrava que, no Brasil e na África, ajudava nas tarefas domésticas e acompanhava a sua ama em passeio" (Priberam). Pois o pretuguês rasga e diz: "do quimbundo mu'kama 'amásia escrava" (Gonzalez, 2020, p. 72). Então, as imagens se contrapõem na cabeça da gente e lá do fundo da palavra portuguesa explode com força o pretuguês. Porque o branco quer passar uma borracha na violência e na dominação masculina criminosa que aconteceu no Brasil, mas o pretuguês duplica, triplica e quadriplica a imagem da palavra e a memória se despeja na língua: denuncia o estupro das mulheres negras. Nenhuma imagem é fechada enquanto o pretuguês guerrear através dela. Se a palavra cai como uma pedra,

mire-a: ela é um estereótipo, feita da eficácia de repetir sempre o que se vê, mas nunca imaginar o que formou aquilo que você está vendo! (Bhabha, 2001). A palavra-pedra-estereótipo vai carregando tudo para debaixo dela, sem que se desconfie que pedra foi mar, rio, areia, e que foi preciso muito tempo para ser pedra. O pretuguês é a desconstrução mental da palavra-pedra para mostrar o rio que passou nela. E mais, esse rio pode ir para outro lugar e chegar até o mar: isso é resistir à pedra.

O pretuguês é a imagem caudalosa e insistente que resiste à pedra, ao estereótipo, ao que o português quer esconder, mas que não tem o tempo a seu favor. Pretuguês acorda as ancestrais e despedaça as imagens de inferioridade negra, mostrando quem as pinta, como as pinta e onde são colocadas. Isso porque é uma língua que carrega a raça como lugar de apontar o racismo como gerador de desigualdades, de estereótipos e de inferiorização de negros e mantenedor de privilégios brancos. A palavra racializada em pretuguês nunca vai deixar o racismo em paz. Enegrece, decoloniza, multiplica histórias escondidas em sua aparente solidez.

Contudo, há imagens de mulheres perfeitas circulando por todos os lados. É mais fácil descartar o mundo do comercial de Coca-cola, de margarina ou de frango Sadia, porque ali as mulheres parecem distantes demais daquela que (ine)existe no espelho. Olhe aí o estereótipo circulando de novo. Não é fácil inexistir ou existir negativamente, sendo negra. Também não se pode existir absolutamente, sendo branca. Brancos podem ser cegos da imagem de si por não ver o outro (não há como ser referência de si mesmo num mundo binário). É aí então que a vida entre mulheres negras desmonta não só a fotografia, mas também a máquina e o olho por detrás da máquina (Haraway, 2009), assumindo os interesses de refazer o caminho, reinscrever a história. A operação a fazer é, no campo da produção de imagens-palavras, rever o circuito do poder: dispensar a política em favor da infrapolítica (Lugones, 2014). Perceber a si é perceber-se na outra:

[...] No direito à terra que eu vi também que era negra, foi vendo minha igual na associação produtiva e desconfiando da minha própria história, daquela que me contaram e aqui, ao escrever essa carta, eu me vejo melhor ainda. Toda vez que ensino ou que planto eu aprendo algo sobre mim, a educação do campo, minha mãe, é lugar de autodescoberta. Hoje eu sei que aquelas reuniões que eu considerava chatas no passado é o lugar onde vejo as coisas que as outras também passam (Carta de Beija Flor).

Aprendemos com os ocidentalizados a pensar de um jeito, a ocupar os espaços de um jeito, e a ser mulher de um jeito, configurado pela categoria de gênero, que também tem sua história política, mas aparece para nós como ‘normal’. Tudo isso entra em questão ao relacionar gênero, raça e classe, porque os olhos podem revirar-se para todos os lados e até pode-se cavar um buraco na nuca, sem medo de olhar para trás. Aprendemos sobre a coragem de olhar quem temos sido, ou a olhar o ‘nada’ a que fomos reduzidas, abrindo mão daquele jeito da política ocidental que tem o homem branco no centro, como alguém que tem a primazia para falar, para mandar, para criar: ‘o inventor do conhecimento’. A infrapolítica, de que falei anteriormente, ao invés disso, é a possibilidade de uma subjetividade ativada, de uma vida não referente para o ocidente, mas vivida e partilhada entre sujeitos. As ligações entre nós produzem histórias de nós mesmas, infrapoliticamente. Quando falam sobre si, as pessoas trocam modos estratégicos de viver e, invertendo o local de circulação de poder, podem compor uma nova história.

A partilha (in)forma a mulher preta num lugar de poder e que se sabe de si, por meio da outra. Ao visibilizar a vida de uma, sua irmã preta, sua igual e as imagens ocidentais negativas vão perdendo lugar para criar uma rede de relações. Gera também estratégias para viver o dia a dia, criando formas de vencer o racismo cotidiano. Uma aprende com a outra. Aprender com a outra é

resistir e reconfigurar as milhares de figuras com as quais as mulheres negras e indígenas são representadas. Trata-se de duvidar do colonizador e colocar suas imagens em xeque.

Desconfiamos de ocidentais. Mas a desconfiança de Maria Lugones com os ocidentais é total. Ela, atenta ao que se fala até nas bandas de cá, entre os nossos, implica com Quijano, sociólogo peruano, e o questiona sobre a invisibilidade que ele dá à historicidade de gênero, ou seja, ela diz que o gênero não é um recurso posterior à invasão (é sempre bom estarmos atentas entre nós porque nunca sabemos o quanto podemos ‘sofrer’ de captura; isso vale para todos). Maria considera que a denúncia da desumanização e da condição de não ser é fundamental para que se possa (re)conhecer as estratégias que foram apagadas, em favor de um movimento de pensar a sociedade ocidental como modelo. Embora Quijano (2009) tenha dito que as populações das Américas e África – indígenas e africanos – foram classificadas e hierarquizadas a partir da invenção da raça e que os brancos do Ocidente tenham feito um enorme esforço para que todos acreditassem que aqueles eram inferiores a eles, por meio de práticas, pensamentos e ações, que constituem um padrão de poder – a colonialidade de poder – ele não disse tudo. Aliás, ele não disse o essencial para explicar a situação histórica daquelas que sequer foram consideradas nesta invasão, ou melhor, foram consideradas ‘nada’: nós, as mulheres.

Se a invenção da raça como classificadora dos povos entre inferiores e superiores (e também sua significação correspondente entre não humanos e humanos, aos olhos europeus) tornou-se a medida da divisão racial do trabalho, fica ainda a dúvida: onde estava a mulher? Dizer que é arrogância europeia afirmar que o mundo começou com a temporalidade que eles mesmos intitulam como marca cronológica, e que as questões que eles apontam como princípios filosóficos para o conhecimento tornaram-se parâmetros para o planeta inteiro é importante. Também é importante dizer que o convencimento destes parâmetros se deu por meio da força, do genocídio e de inter-relacionamentos desenvolvidos durante o processo de colonização, dando destaque às ações catequistas e genocidas da moral judaico-cristã, que também naturalizava a inferioridade de negros e indígenas (Quijano, 2009). Contudo, não é suficiente.

Quijano não consegue perceber a função do gênero no sistema colonial. Reflexivamente incomodada, Maria Lugones (2008, 2014) lança farpas aos estudos do peruano decolonial e diz que ele repete ‘gênero’ como se sempre houvesse existido essa categoria para nomear os corpos diferentes em versões duais. Para ela, essa crença no binarismo, na versão dual de corpos que se opõem, foi criada para domesticar as diferenças, separando-as, atribuindo função a elas, para servir a um modelo de produtividade. Ao mesmo tempo, ela diz que esta forma de pensar os sujeitos deriva-se do jeito que se pensa a política no Ocidente. Ela chama de colonialidade de gênero esta invenção forçosamente partilhada pelo Ocidente sobre o funcionamento dos corpos e manda um recadinho espinhoso a Anibal: comentar sobre controle do sexo e seus produtos não é o mesmo que dizer que os corpos eram dantes marcados pelas suas próprias sociedades e que somente foram, posteriormente, marcados pela categoria de gênero, criada para nomear sujeitos à serventia da Europa! Assim, segundo ela, Quijano não percebe outros princípios organizativos da política inerente às produções nas terras renomeadas de América, por europeus. O gênero chegou atrasado e quer ser o ator principal da história, essa é a denúncia dela.

Povos de Abya Yala possuíam (e possuem) organizações e sociedades múltiplas, com expressões variadas de seus corpos e sexualidades, irredutíveis a masculino e feminino. Além do mais, se indígenas e negros não são humanos, como poderiam ser separados em configurações generificadas, ou seja, não podem ser homem e mulher (se sequer são ‘gente’), a não ser por nomeação feita pelos que invadem as nossas terras?! Ela diz que “[...] a normatividade que conecta gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais” (Lugones, 2014, p. 938). Quem poderia nos lembrar de quem fomos/somos, senão a

memória das mais velhas? São elas que conectam o tempo e o desfaz em temporalidades, tecendo um jeito no corpo (e na língua) que não se conecta imediatamente à cronologia presente.

A educação do campo precisa buscar nas mais velhas os rituais pedagógicos dos quais se esqueceu por causa dos efeitos do racismo. Assim, quando a criança chega na escola dizendo que o pai bateu na mãe e a mãe é uma mulher preta, eu penso: a escola do campo não pode se calar a isso. Então, eu junto meus livros e vejo que há aí ainda a violência escrava, o patriarcado que nunca se descolou do racismo. Entrar na terra é uma coisa, permanecer nela conhecendo quem eu sou é outra. Se eu sei quem eu sou, se sei que sou preta, ninguém nunca me toma a terra, porque a terra é negra (Carta de Gavião).

CONCLUIR SEM ACABAR: ESTAMOS NO CAMINHO

Neste texto, esses pressupostos do saber surgem engendrados ao exercício da pesquisa. Temos aqui como objetivo relacionar as percepções de mulheres negras sobre si, sobre o gênero e a raça, e dizer de (se) como (quando), ao construir imagens e linguagens em pretuguês, elas acionam afirmativamente seu lugar na terra e na educação do campo

As mulheres negras camponesas do PPGEDUCAMPO se reconhecem em lugares de construção coletiva para mulheres, incentivando os laços, a partilha e a referência entre elas mesmas, ao mesmo tempo em que reconhecem que o cotidiano lança outros desafios às mulheres, diferindo-se daqueles feitos aos homens. Olhando-se entre si, vão forjando práticas de existir autonomamente. Entendem que a construção da identidade racial se relaciona à compreensão ao direito à terra e educação na terra. Chamamos de partilhas infrapolíticas aquelas onde as mulheres do campo reacendem as estratégias de ter vivido sempre, de não ter surgido com a modernidade, de não ser uma mulher colonial, de existir antes, durante e hoje, a despeito das significações coloniais, porque “[...] em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna” (Lugones, 2014, p. 940).

A casa e a família eram lugares de decisão e de aprendizado para as agregações rurais, contudo, o modo de produção capitalista alterou o sentido coletivo das decisões da família e as lançou para o mercado. Com isso, a modernidade reforçou e opôs o lugar dos homens – fora da aldeia – ao das mulheres – dentro das aldeias, comunidades, e territórios tradicionais. Obviamente, esse deslocamento e a oposição entre público e privado aumenta a importância do binarismo para a definição dos repertórios de gêneros, desnudando a dimensão política e associativa dos sexos aos espaços sociais e sua natureza.

Sabemos que o gênero é uma construção política, mas mesmo nesta admissão não se pode escapar da linguagem binária que o constituiu – mesmo criticamente – como categoria de análise, onde os corpos se posicionam nele ou fora dele; portanto, parâmetro, explicação, mas já realidade material. Para Rita Segato (2015), esta racionalidade interrompe os trânsitos e circulações entre as posições que “[...] passam a ser colonizadas pela lógica binária” (Segato, 2015, p. 93). O gênero, assim representado em sua matriz heterossexual, também torna todas as outras posições cambiantes e não binárias, vulneráveis. Então, pensar em termos de gênero pode ser uma armadilha se não for apenas uma inflexão da língua, ou seja, o gênero é apenas um ponto a partir do qual desviamos para sair dele. Também não se pode pensar um gênero não racializado e nem numa raça não genereificada, uma vez que as opressões são diferenciadas quando se é mulher e negra e ainda mais quando a sexualidade também está posta. As sujeitas desta pesquisa reconhecem que a leitura sobre seus corpos é uma invenção exógena e servil, então se põe a pensar em pretuguês, em localizar códigos outros de (auto)biografia.

Propomos habitar provisoriamente o gênero para ver como ele funciona e sair dele para não cair na cilada do colonizador. Rapidamente criamos a estratégia para não ‘morar no gênero’: só há gênero para nós em pretuguês. Só moramos nele o tempo exato para desviar. Buscamos

diferenciações relacionais. Isto consiste na admissibilidade de que gênero prioriza uma forma de pensar, de explicar e de categorizar que não pode deixar de se mover e nunca se deixar cristalizar. Apenas nos interessa como categoria parcial de tradução das relações coloniais para exatamente evidenciar o corte histórico entre África e Abya Yala e América Latina e apontar os traços transversais das inter-historicidades.

Ao qualificar o gênero, o pretuguês desloca o significado do gênero, em direção aos modos negros de qualificar a vida, com sua multiplicidade histórica. O pretuguês não só revela a mancada da língua portuguesa de esconder neuroticamente as línguas africanas, mas especialmente desvela a denegação da mãe negra, que resiste. Esta que tão astutamente gerou, educou, amamentou, cuidou e foi a primeira a produzir cultura e desejo, que torna impossível ao mito da democracia racial ser o recalque eterno da cultura, por conta da mancada, do ato falho, do que não se pode apagar para sempre. O pretuguês é a pedra no sapato do gênero, é aquilo que resiste a ele, é o que desloca seu caráter de nomeação de corpos coloniais para as estratégias negras e decoloniais ao racismo e sexismo.

Contudo, há uma questão que não há como evitar. O que agenciaria estas estratégias negras de modo que a organização de corpos não binários se imponha ao gênero em seu caráter colonial? Sendo o gênero uma forma de colonialidade, como partilhar modos de ser, jeitos de fazer e práticas de existência que configurem um território de luta e estratégia? Elas respondem:

Nesse caminho de me encontrar negra eu entendi que só se aprende com a outra, batalhando todo dia, tipo embaralhando os códigos por meio dos quais nos vemos (Carta de Beija Flor).

Quando estou para desistir eu olho para a terra que vamos conquistar e para a paciência que as mulheres do passado nos ensinaram, uma paciência da história. Daí eu acredito que a luta pode mudar isso de direitos maiores para os homens brancos e chegarmos a uma terra negra para nós (Carta de Carcará).

Existir na inter-historicidade (Segato, 2012), na existência múltipla e duradoura, alcançando outros modos de entender (e fazer a história). O tempo não é uma dádiva datada pela modernidade. As temporalidades em curso recusam a Colônia, mas também acontecem transversais e em rede de disputa de diversos mundos coexistentes e relacionais – relacionando universos em disputas infrapolíticas. Existimos em ações afirmativas e ativas de resistência (Lugones, 2014). Há uma vida a se inventar projetando a volta do futuro, visionando as experiências vividas na terra por povos para quem a terra é mais do que local produtivo. A terra é ente, é ser ciente parte do processo educativo. A existência material do gênero e da raça tornam a terra factível às pretas, porque existir abstratamente as impede de acessar a cosmologia que faz da terra parte da vida cotidiana.

O legado ancestral tem os pés na terra. Cuidar da terra é cuidar de si, como parte de algo, como constitutivo do mundo junto às outras vidas. Para isso não é menor saber-se negra e mulher, porque isso faz parte do modo como se operam as pedagogias. Construir-se a si é (auto)biografar-se com tudo o que isso implica – enredar a história de descobrir-se à avistar nova terra. Estamos no caminho.

Contribuições da Autoria: Givigi, A. C. N.: concepção e desenho, aquisição de dados, análise e interpretação dos dados, redação do artigo, revisão crítica relevante do conteúdo intelectual. A Autora leu e aprovou a versão final do manuscrito.

Aprovação Ética: Não aplicável.

Agradecimentos: Não aplicável.

REFERÊNCIAS

Bento, C. (2022). O pacto da branquitude. São Paulo: Companhia das Letras.

- Bhabha, H. K. (2001). O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG.
- Cardoso, L. (2017). A branquitude acrítica revisitada e as críticas. In: Müller, T. M. P., & Cardoso, L. (orgs.). Branquitude. Estudos sobre a identidade racial branca no Brasil. Curitiba: Appris.
- Carneiro, S. (2011). Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro.
- Carneiro, S. (2019). Escritos de uma vida. São Paulo: Pólen Livros.
- Castro-Gómez, S. (2005). La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Diangelo, R. (2020). Fragilidade branca – Porque é tão difícil para os brancos falar sobre racismo. Edita X.
- Dussel, E. (2008). Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, 9, 153-197.
- Evaristo, C. (2005). Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: Moreira, N. M. de B., & Schneider, L. Mulheres no mundo – etnia, marginalidade, diáspora. João Pessoa: Ideia, p. 201-212.
- Evaristo, C. (2017). Ponciá Vicêncio. Rio de Janeiro: Pallas.
- Fanon, F. (2008). Pele negra, máscaras brancas. Salvador: Edufba.
- Gomes, F. dos S. (2015). Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma.
- Gonzalez, L. (2020). Por um feminismo afro-latino-americano. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Rios, F., & Lima, M. (orgs.). Nanny: pilar da amefricanidade. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar.
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, 31(1), p. 25-49.
- Haraway, D. (2009). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, 7-41.
- Hooks, B. (2020). E eu não sou uma mulher? Mulheres Negras e feminismo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Kilomba, G. (2019). Memórias da plantação. Episódios do racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Laborne, A. A. P. (2017). Branquitude, colonialismo e poder: a produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro. In: Müller, T. M. P., & Cardoso, L. (orgs.). Branquitude. Estudos sobre a identidade racial branca no Brasil. Curitiba: Appris.
- Laborne, A. A. P. (2022). Branquitude, colonialidade e poder: reflexões sobre a produção do conhecimento acadêmico. Anais do XII Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as (XII COPENE), Pernambuco.
- Lima, A. A. (2017). Mulheres sagradas. Cachoeira: Atelier Editorial I.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, p. 73-101.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Rev. Estud. Fem.*, 22(3), p. 935-952.
- Martins, L. (2003). Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, 0(26), 63-81.
- Martins, L. (2021). Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá. Belo Horizonte: Mazza Edições.
- Mattos, H. (2013). Das cores do silêncio. Significados da liberdade no sudeste escravista. Campinas: Editora da Unicamp.

- Mignolo, W. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Dossiê: Literatura, língua e identidade, 34, p. 287-324.
- Morrison, T. (2020). A fonte da auto-estima. São Paulo: Companhia as Letras.
- Mukasonga, S. (2017). A mulher de pés descalços. São Paulo: Editora Nós.
- Müller, T. M. P., & Cardoso, L. (orgs.). Branquitude. Estudos sobre a identidade racial branca no Brasil. Curitiba: Appris.
- Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In: Santos, B. de S., & Meneses, M. P. (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, p. 74-117.
- Segato, R. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, 18, 106-131.
- Segato, R. (2015). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo.
- Slenes, R. W. (2011). Na senzala, uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava. Campinas: Editora da Unicamp.
- Vogt, C., & Fry, P. (1996). Cafundó – a África no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.
- Walker, A. (2021). Em busca dos jardins de nossas mães: prosas mulheristas. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Wissenbach, M. C. C. (2012). Teodora Dias da Cunha: construindo um lugar para si no mundo da escrita e da escravidão. In: Xavier, G., Farias, J. B., & Gomes, F. (orgs.). *Mulheres Negras no Brasil Escravista e do Pós-Emancipação*. São Paulo: Selo Negro, p. 228-243.
- Wissenbach, M. C. C. (2019). Letramento e escolas. Dicionário da escravidão e da liberdade. São Paulo: Companhia da Letras.

Recebido: 3 de agosto de 2024 | **Aceito:** 2 de novembro de 2024 | **Publicado:** 31 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.