

Corpo negro como rasura ontológica: *trajetórias racializadas na gramática colonial*

The Black body as an ontological erasure:
racialized trajectories in colonial grammar

El cuerpo negro como borrado ontológico:
trayectorias racializadas en la gramática colonial

 **LUÍS THIAGO FREIRE DANTAS***

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – RJ, Brasil.

 **ELLEN MIRANDA DE OLIVEIRA****

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – RJ, Brasil.

RESUMO: Este ensaio propõe o corpo negro como rasura ontológica na qual sua vivência se insurge contra a gramática colonial que o reduz a objeto ou mercadoria. Com metodologia teórica-analítica, discute-se a gramática da exclusão e a linguagem operando como tecnologia de poder que institui a branquitude como norma e condena pessoas negras à ‘zona do não-ser’. A *escrevivência* emerge, assim, como prática epistêmica e política de reexistência, rasurando a narrativa dominante, reinscrevendo a existência negra como potência e articulando uma pedagogia da insurgência. Discute-se como os cotidianos negros aparecem nos espaços formativos, mesmo sob violência estrutural, desafiando a lógica escolar e social que naturaliza a inferiorização e destaca-se como a rasura, longe de ser falha, é fissura, pois abre caminho para uma nova gramática, plural e descolonizada, em que a insurgência negra, seja no grito, na escrita ou no cotidiano, redefine a humanidade para além dos limites da branquitude.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação e do Mestrado Profissional em Educação Filosófica com Infâncias da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: <fdthiago@gmail.com>.

** Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: <mirandaellen1807@gmail.com>.

Palavras-chave: Branquitude. Escrivência. Cotidianos negros. Insurgência.

ABSTRACT: This essay proposes the Black body as an ontological erasure in which its lived experience rebels against the colonial grammar that reduces it to an object or commodity. Using a theoretical-analytical methodology, it discusses the grammar of exclusion and language operating as a technology of power that establishes whiteness as the norm and condemns Black people to the 'zone of non-being'. *Escritvência* emerges, therefore, as an epistemic and political practice of re-existence, erasing the dominant narrative, reinscribing Black existence as potentiality, and articulating a pedagogy of insurgency. This article discusses how Black daily lives appear in formative spaces, even under structural violence, challenging the school and social logic that naturalizes inferiority. It highlights how erasure, far from being a flaw, is a fissure, as it opens the way for a new, plural and decolonized grammar, in which Black insurgency, whether in shouting, writing or daily life, redefines humanity beyond the limits of whiteness.

Keywords: Whiteness. *Escritvência*. Black Daily Lives. Insurgency.

RESUMEN: Este ensayo propone el cuerpo negro como un borrado ontológico en el que su experiencia se levanta contra la gramática colonial que lo reduce a un objeto o a una mercancía. Con la metodología teórico-analítica, discutimos la gramática de la exclusión y el lenguaje que opera como una tecnología de poder que instituye la blancura como norma y condena a las personas negras a la 'zona del no-ser'. Asimismo, la *escritvencia* emerge como una práctica epistémica y política de reexistencia, borrando la narrativa dominante, reinscribiendo la existencia negra como un poder y articulando una pedagogía de la insurgencia. Discute cómo la vida cotidiana negra aparece en espacios formativos, incluso bajo violencia estructural, desafiando la lógica escolar y social que naturaliza la inferiorización y se destaca cómo el borrado, lejos de ser una falla, es una fisura, ya que abre el camino a una nueva gramática, plural y descolonizada, en la que la insurgencia negra, ya sea en el grito, en la escritura o la vida cotidiana, redefine a la humanidad más allá de los límites de la blanquitud.

Palabras clave: Blanquitud. Escritvencia. La vida negra cotidiana. Insurgencia.

Introdução – A rasura como grito ontológico

Mordemos a língua que nos foi ensinada não por desdém, mas por necessidade. As palavras que nos atravessam o corpo, os nomes que nos foram dados, a história que nos precede: tudo isso foi escrito sem que tivéssemos sido convidados/as à mesa do verbo. A linguagem, que nomeia para conter, também nos constrói como coisa, rasura, ausência. Ficamos entre a palavra e a fenda, tentando compreender quem tem o direito de narrar o mundo e, sobretudo, quem paga o preço de ser narrado/a como margem. Toda tentativa de dizer o mundo é, também, uma tentativa de moldá-lo. A linguagem, por vezes camuflada sob o signo da neutralidade, é uma das mais eficazes tecnologias de poder já inventadas. Não se trata apenas do que se diz, mas de quem pode dizer, de quem tem o corpo autorizado à enunciação. A existência, portanto, não é apenas um estado do ser, é antes um processo histórico-discursivo marcado por disputas. ‘Quem pode falar?’ é, ao fim, uma pergunta que ecoa o centro de toda produção de realidade.

Por isso formulamos o grito como expressão ontológica da posição negra no mundo e, por consequência, discordamos de Frantz Fanon, para quem “com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte de minha vida” (FANON, 2008, p. 25). Ao contrário, aqui o grito é uma maneira de *rasurar* os discursos, as práticas de desumanização, de objetificação, pois há sempre uma experiência vivida negra que contraria a branquitude.

Apesar da discordância inicial de Fanon, é crucial fazer coro a ele quando afirma: “A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro” (FANON, 2008, p. 105). Esse não permitir condiz a uma interdição em que, no espectro fenomenológico, as vicissitudes humanas são condicionadas pela dependência da branquitude, instauradora da divisão, do esquema epidérmico que Fanon explica como um arremedo na ordem do conhecimento: “não se tratava mais de um conhecimento de meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. [...] Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais” (FANON, 2008, p. 105). Uma responsabilidade que aumenta cada vez mais por causa da dificuldade de “encontrar o outro” – portanto, conhece a náusea de que a existência do ser negro/a só é diante do ser branco/a. Ou ainda é a percepção de não ter qualquer resistência ontológica diante do olhar branco, já que com o *eu* sendo constituído pelo corpo, torna-se uma atividade de negação, uma atmosfera de incertezas na qual, fundamentada pelo olhar branco, dissecava aquele que aparece: ‘um preto!’. Fanon acrescenta que nessa aparição se faz um gênero humano enclausurado na objetividade esmagadora: “Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p. 103).

Essa objetificação impede um envolvimento transparente com o mundo, pois não adianta reconhecer as opressões similares em outros corpos, há algo que marca e diferencia o corpo negro, necessitando, para Fanon, crer-se em um novo humanismo. Por isso ele finaliza o *Pele negra, máscaras brancas* com uma súplica: “ô meu corpo, faça de mim um homem que questiona!” (FANON, 2008, p. 191). Porém, 100 anos depois do nascimento de Fanon, nós percebemos essa súplica como ineficiente diante do mundo regido pela branquitude, por isso urge gritar. Um grito ontológico que irrompe no ser racializado/a, com uma estratégia possível: envolver trajetórias nas teorias. E assim ratificando que não há produção de conhecimento sem que se reconheça o corpo envolto na razão. Com isso, é preciso acionar a rasura como meio para demarcar um ‘ainda não’ diante do modelo representacional lançado sobre ser negro/a.

Nesse caminho, Jacques Derrida (1990) explica como a subjetividade é uma questão condicionante para aquilo que modernamente diferenciou-se como sujeito-objeto. Pois tudo aquilo que é afirmado em sua existência como ente “cujas ‘propriedades absolutas’ são indescritíveis, só está presente como subjetividade absoluta, só é um ente, absolutamente presente e absolutamente presente a si, na sua oposição ao objeto. O objeto é relativo, o absoluto é sujeito” (DERRIDA, 1990, p. 96). Nisso percebe-se como a objetificação do ser negro/a é contrariada não na afirmação de ser sujeito/a, e sim como rasura, ou seguindo Derrida, “a determinação de ‘subjetividade absoluta’ que deveria ser rasurada, desde o momento em que se pensa o presente a partir da *différance* e não o contrário” (DERRIDA, 1990, p. 95). Isso implica uma afecção em que o/a mesmo/a se expressa no tornar-se outro/a, uma expressão de alteridade radical. Desse modo, a rasura ontológica do ser negro/a é um deslocamento das estruturas determinantes para manifestar outro sentido de ser, e ainda, a denominação de formas linguísticas presentes na rasura, na medida em que “apaga-se conservando-se, destrói-se dando a ver a ideia mesma de signo” (DERRIDA, 1990, p. 95). Em suma, queremos dizer que aquela empreitada derridiana de *différance* (nem originário, nem fundamento similar à onto-teo-logia) emerge no ser-negro/a-no-mundo como uma rasura ontológica, pois “se o branco contesta minha humanidade, eu mostrarei, fazendo pesar sobre sua vida todo o meu peso de homem, que não sou esse *y’a bon banania* que ele insiste em imaginar” (FANON, 2008, p. 189).

A não subjetividade negra está longe de ser um fim, pois ela nem teve um início, no sentido de uma singularidade, já que é um resquício da branquitude. O resultado? Não adianta agora buscar uma construção do/da sujeito/a negro/a, é um fracasso de antemão, o importante é compreender que a “presença da ausência” constitui-se em um *signo*, que para Achille Mbembe (2017) forneceu importante função à modernidade por estabelecer três pontos: a diferença em seu estado natural, o princípio de exterioridade e elo de superação. Em cada um revela-se a interdição do “tornar-se sujeito”, antes “homem-metal, homem-mercadoria e homem-moeda” (MBEMBE, 2017, p. 93), no desejo de extrair mais-valia dos/das cativos/as. Ainda se pode indicar aquilo que Mbembe define como *kolóssos* do mundo:

Enquanto *kolossos* do mundo, o negro é este fogo que revela as coisas da caverna ou da tumba vazia que é o nosso mundo, tais como realmente são. Ele é o polo sombrio do mundo, como o Hades de Homero, o reino das coisas perecíveis, onde a vida humana se caracteriza por sua fugacidade e extraordinária fragilidade (MBEMBE, 2017, p. 103).

Nesse caminho, a rasura negra atua para expor os limites da branquitude, as insuficiências epistemológicas centradas na razão humana, pois na tentativa de se apagar a rasura se acentua mais a impossibilidade de delimitar a humanidade. Por isso, “o termo ‘negro’ é uma espécie de *mnema*, um sinal que se destina a lembrar o modo como, na política do nosso mundo, morte e vida são definidas em tão estreita relação que se tornou quase impossível delimitar nitidamente a fronteira que separa a ordem da vida da ordem da morte” (MBEMBE, 2017, p. 104).

Se a rasura negra expressa sua potencialidade quando imaginam apagá-la, como utilizá-la para imaginar outra educação? Sueli Carneiro aponta como os altos índices de evasão refletem as estruturas escolares brasileiras nas quais a exclusão da população negra é um fato esperado. As dificuldades enfrentadas por meninas, meninos e jovens negros/as não é uma situação à parte, e sim um projeto de negação da racialidade – apesar de utilizá-la para justificar o aparato colonial em andamento –, desde a desconfiança da capacidade intelectual até conteúdos em materiais didáticos exaltando a subordinação. Ambas as situações implicam o cotidiano negro: “O processo de produção de inferioridade intelectual tem sua contrapartida no mercado de trabalho nos processos de negação que irão conduzindo ao fracasso profissional. Sobrevive quem aguenta” (CARNEIRO, 2023, p. 123).

Com isso, se a nossa proposta é pensar a rasura ontológica como rebelião negra contra os sistemas de objetificação, então é imprescindível se aprofundar na negação da identidade como estratégia para fragilizar quaisquer organizações sociais fora do eixo da branquitude. Não gratuitamente, a escola transforma-se num ambiente que reforça as humilhações raciais e promove internalização do sentimento de ser “incorrigível”. Um processo que Carneiro identifica como dispositivo de racialidade que “também será uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será a sua representação. Constitui-se assim uma ontologia do ser e uma ontologia da diferença” (CARNEIRO, 2023, p. 31).

Nessa diáde, o grito da pessoa negra revela uma rasura naquilo que a branquitude expressa como ‘humanidade’ e, por consequência, invalida outras manifestações na ordem do conhecimento. Ao comentar sobre a luta e resistência diante das interdições do dispositivo e o epistemicídio, Sueli Carneiro reforça que o ato de existir marca a presença nos espaços e, por mais que não enuncie algo, o corpo é um grito da rasura ontológica, em que “é o olhar do Eu hegemônico instituindo o Não-ser. Um olhar educador, que carrega e explicita a verdade do Outro, o nada que o constitui. E que a nossa resistência permanente, desmente” (CARNEIRO, 2023, p. 361).

Sendo assim, o próximo passo é explorar como a gramática da branquitude se faz a partir do sentido da exclusão e, por conseguinte, raça e linguagem se cruzam para representar a universalização da humanidade. Posteriormente, evocar o gesto como meio de rasura que simboliza a “escrevivência” (EVARISTO, 2020) da pessoa negra em uma contínua fabulação com o seu cotidiano. Por fim, é preciso delimitar como esse “cotidiano negro” atua para demarcar a existência em sentido plurissignificativo, em que mesmo com as estratégias da branquitude, se afirma como humanidade.

A gramática da exclusão

Stuart Hall, em *Cultura e Representação* (2023), aponta que o sentido não está nas coisas em si, mas nos sistemas que estabelecem como elas devem ser lidas. “Somos nós quem fixamos o sentido tão firmemente que, depois de um tempo, ele parece natural e inevitável” (HALL, 2003, p. 42). Mas quem é esse *nós*? Quem define o que será o mapa conceitual da cultura? Em nome de que racionalidade um corpo é tornado significante e outro rasura?

A racialização entra de forma visceral nesse contexto, não só operando como um marcador biológico ou social, mas como um eixo estruturante da representação que norteia os sentidos mobilizados pela modernidade. A forma como nomeamos o mundo, as categorias que consideramos válidas e os significados que estabilizamos estão dentro de um campo simbólico fundamentado pela lógica colonial. Sylvia Wynter (2021) evidencia que *raça* não é um dado empírico, mas princípio organizador das epistemes modernas, gramática política que define quem pode ser lido/a como humano/a e quem será condenado/a à exceção ontológica.

Essa racialização, portanto, não acontece à margem da linguagem, mas nos processos de significação. Ao discutir os códigos culturais que fixam tais sentidos, Hall (2023) nos alerta acerca do sistema de representação como prática cultural situada e, por isso mesmo, marcado pelas relações de poder que estruturam o olhar. Não há linguagem sem ideologia, não há signo sem disputa. Os sentidos que associamos aos corpos, às culturas e aos saberes são produtos históricos, do mesmo modo que associar racionalidade à branquitude e emoção ao corpo negro. Na verdade, o resultado acontece em um processo discursivo prolongado, que racializou até mesmo a possibilidade de significar.

A modernidade inaugura um ser e o modo como esse ser se relaciona com o mundo. Assim, construiu seus alicerces a partir da fabricação de um *Homem* — racional, branco, europeu — como centro epistêmico e ontológico. Hall nomeia isso como a ascensão de um “sujeito do Iluminismo”, unificado e autossuficiente, capaz de organizar o mundo em torno de si. Entretanto, como nos lembra Wynter, esse sujeito não é neutro nem universal: é o projeto de uma cosmologia racializante que só se sustenta pela criação do seu *outro*. Como viés linguístico dicotômico, para que o ser exista é necessária a criação da zona do não ser e de tudo que

a fundamenta. Nesse regime, a outrificação não se limita à produção da diferença, mas opera como uma hierarquização ontológica, ou melhor ainda, como forma de alcançar os limites da humanidade. Fanon nomeia a não presença como “zona do não ser”, um espaço simbólico, social e epistêmico onde a pessoa negra é relegada a objeto, desprovida de humanidade reconhecida, impedida de se constituir como sujeito/a pleno/a. Trata-se de uma condição fabricada, não de uma ausência natural: é a negação ativa do ser, necessária para a sustentação da identidade do ‘homem universal’. Como bem diz Wynter, o projeto moderno não apenas exclui, mas estrutura sua lógica sobre essa exclusão, convertendo *raça* em marcador fundante da própria concepção de ser humano.

Esse mecanismo, como aponta Michel Foucault (1999) ao interrogar os saberes modernos em *As palavras e as coisas*, é operado por dispositivos de saber-poder que produzem discursos legítimos, corpos legíveis e sujeitos/as autorizados/as a existir como tal. A linguagem, portanto, não é apenas meio de expressão, é uma tecnologia de controle, um campo de disputa onde se decide quem tem direito à palavra e quem será constantemente silenciado/a. Para tanto, essa modernidade alcança seu ápice no sujeito do Iluminismo, que para Hall, por trás da pretensa neutralidade da razão, é quem institui sua humanidade sobre a desumanização de outros/as; há nesse caminho, inclusive, a representação de sociedades das periferias, “como lugares ‘fechados’ – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma ‘fantasia colonial’ sobre a alteridade” (HALL, 2011, p. 80). A representação, nesse contexto, não reflete o mundo, mas o produz conforme um código racializado que separa a pessoa do sub-humano, o logos do ruído, o ser da rasura. Assim, compreender a modernidade é compreender uma narrativa universalizante de um modelo de existência à custa do silenciamento radical de outras formas de vida, de pensamento e de linguagem. O mundo moderno, portanto, além de eurocêntrico, tem a branquitude em sua própria gramática fundadora.

Por isso, o/a outro/a é corporificado/a e marcado/a pela racialização. Tem a carne atravessada por códigos que o/a situam fora da gramática da humanidade. É apenas corpo, sinônimo de ausência de sujeito/a, é fratura epistemológica. Jota Mombaça, em sua escrita encarnada, nomeia esse corpo como “marcado por uma ferida” (MOMBAÇA, 2021, p. 42); lemos isso enquanto rasura “ontoepistêmica”, ruído na ordem do saber e do ser. Essa rasura, no entanto, não é um erro do sistema, mas seu próprio funcionamento. É o modo como o poder se inscreve na carne e na história, forjando hierarquias de vida e de morte, de voz e de silenciamento. Eis que vem o grito: não basta denunciar o racismo como prática, pois é insuficiente para compreender a experiência negra brasileira!

Para compreender de que forma a modernidade reverberou neste território, João Costa Vargas (2020) postula como fundamental perceber como o ideal acontece pela ausência ontológica da antinegitude. Os seus estudos ultrapassam o campo da compreensão de uma dicotomia da humanidade ou de que ela parta da branquitude, mas se fundamentam na premissa de que a díade definidora do mundo é: pessoas negras e

peças não negras. Assim, em consonância com Mbembe (2017), a condição negra não se constitui fora da dinâmica de racialização, mas como elemento estruturante dela, sendo precisamente por meio desse processo que se consolida a própria noção moderna de *humano*, constituída na e pela produção de diferenças raciais.

Retomando Wynter (2021), ela desvela em sua carta-manifesto *Nenhum Humano Envolvido* o funcionamento da sigla policial N.H.E. para designar casos envolvendo jovens negros/as nos guetos dos Estados Unidos. N.H.E. funciona como expressão brutal de um sistema que não reconhece determinadas vidas sequer como vidas. Não se trata de uma falha do sistema, mas de seu modo ordinário de operar. A sigla, nesse contexto, não é apenas um código administrativo: é o enunciado de uma ontologia excludente, que inscreve na linguagem a própria lógica da desumanização. A autora demonstra que, longe de se restringir ao campo simbólico, a linguagem fundamenta e sustenta estruturas materiais, como políticas de segurança pública, procedimentos burocráticos e critérios de legitimidade da existência. A linguagem não apenas representa o mundo: ela o organiza, fornecendo os dispositivos normativos que tornam a anti-negritude uma engrenagem naturalizada do real. Wynter propõe, nesse sentido, a urgência de uma “nova gramática do humano”, uma gramática que não se baseie na exclusão, mas na multiplicidade; que não seja construída em oposição, mas em relação. A *plantation*, enquanto sistema fundacional do mundo moderno, não foi apenas uma economia, mas uma pedagogia da desumanização: corpo negro, reduzido à mercadoria, inaugura uma episteme que organiza o mundo a partir da racialização do ser. É por isso que não há neutralidade na representação.

Stuart Hall evidencia que a cultura é o lugar onde os significados são construídos, fixados e disputados. A linguagem, portanto, não é um instrumento passivo, mas uma ferramenta ativa de ordenação do mundo. Ao afirmar “a natureza necessariamente interpretativa da cultura e o fato de que interpretações nunca produzem um momento final de verdade” (HALL, 2003, p. 77), o autor nos convida a perceber que se as palavras são arbitrárias, os sentidos são fixados por códigos culturais. Por conseguinte, o mundo é menos uma realidade objetiva e mais uma ficção compartilhada, em que podemos compreender a negritude enquanto ficção fundadora do ocidente.

Nesse bojo, narrar é disputar. Escrever é insurgir. E a literatura negra, em específico o movimento de escriturização de Conceição Evaristo, entra nesse contexto não apenas como uma produção estética, mas como ferramenta epistêmica, política e ontológica de reinscrição dos sentidos. Ela inventa outras formas de ser no mundo, não como fuga, mas como recusa. Quando um corpo é lido como ruído, toda linguagem se torna suspeita, e é nessa perspectiva que o corpo negro se configura como fenda epistemológica. Ele não apenas está fora da narrativa dominante: ele a interrompe, a ameaça, a desafia. Ele exige uma reescrita. E se, como afirma Mombaça, a linguagem é uma arena de guerra, então escrever a partir dessa rasura é também construir um gesto de insurgência, deixando de ser ausência e se tornando potência. Potência de se reescrever e escrever fabulando mundos outros.

A rasura, aqui, não é falha: é fissura. E pela fissura é que (re)existimos.

Escrevivo no limiar

*Brincamos com a morte
no limiar do existir,
às margens do que nos jaz.*

*Enquanto nos matam
e subjugam em signos de não,
a gente combinamos de não morrer.*

*Existo em verso e prosa,
inscrevo-me no versejar
das vozes que me cercam,
me carregam, me inventam agora em signos de (re)existência.*

*Sem mais dedos-gatilhos,
sem mais ser circunscrita na preliminar da voz
me saio dos contornos do silêncio.*

*Habito a fresta, a borda, o quase,
onde sou gume
e a minha fala é fissura.*

*Ali, a escrita se faz em vaza
como quem nega o fim.*

*Escrevo para minar o sono de quem manda e desmanda
e ninar vozes insubmissas
embalando toda força desse gritar, na teimosia de exististir
num mundo que não me admite pretitude alguma.*

As vozes-pretas-mulheres? Reúno-as, as sou.

*Em cada dobra desse palavrear,
nossos corpos insistem. Assim, invento a vida.*

*Inscrevo-me
escrevivendo.*

(Ellen Miranda, 2026)

Escrevivemos em encruzilhada, confluenciando saberes, reescrevendo a história para (re)existir fora dos códigos de uma gramática colonial que pinta o negro enquanto epistemologia da recusa, corpo rasurado que existe na reinvenção das ruínas. Nesse viés, escolhemos iniciar com o poema construído por uma das pessoas autoras deste artigo; o poema é quase uma impressão sobre como a experiência de leitura das obras de Conceição Evaristo nos afetam e, ao mesmo tempo, significam a nossa trajetória enquanto escrevíveis. É uma forma de afirmar que esse ensaio não se constrói a partir de um lugar neutro, distante ou supostamente objetivo, mas atravessada pela autoria, pela intimidade com as questões que investigamos. Começar pelo poema é inscrever a voz no texto desde o primeiro passo, sinalizando o percurso analítico e teórico carregado pelas marcas de quem o escreve, marcas que não são ornamentos, mas parte constitutiva do próprio método.

Essa parte constitutiva do método acompanha Jota Mombaça a elucidar que a encruzilhada é a chave de leitura para a compreensão da experiência afrodiaspórica da emergência e da fuga simbólica dos lugares forjados para nós. Por isso, entendemos a encruzilhada enquanto metáfora-método que destitui o ideal de origem pura e produz saberes na interseção, no trânsito, na mestiçagem indisciplinada do conhecimento – nela o saber não se estabiliza: se move, se esquiva, se contamina. É ali que o corpo negro cria linguagem a partir da ruína, deslocando-se de um mundo onde foi interditado como sujeito. Não é a melancolia por algo perdido, é a radicalidade da insubordinação, no gesto coletivo de reescrita. Nele, o domínio narrativo é reivindicado, pois nossos livros não se organizam como arquivos, mas como levantes, mapas da fuga, bússolas da desobediência, artefatos de uma guerra simbólica contra a gramática que nos inseriu em signos de negatividade. É nessa tessitura de memórias, línguas e rasuras que se evidencia o valor ontológico de saberes outros que não cabem nos marcos das epistemes modernas, porque não foram feitos para aí caber. Por isso, escrevivemos na rachadura da norma, rasgando o texto da história oficial para gritar nossa versão: insurgente, encruzilhada, (re)existente.

Buscamos compreender a escrevivência, termo gestado por Conceição Evaristo enquanto metodologia de insurgência narrativa, investigação epistemológica encarnada e gesto político-literário de (re)existência. Escrevivência não é apenas o entrelaçamento entre escrever e viver, é fabulação de mundos a partir das margens, é a travessia de saberes confluentes que rasuram o silêncio e reinventam a linguagem. Trata-se de um conceito movente, corpo-em-gerúndio, verbo que se recusa ao ponto final. Não há clausura possível para o que se enuncia em diáspora. A escrevivência é construída na dobra do vivido e do dito, atravessada por memórias, dores e afetos que desorganizam a linearidade da narrativa colonial. É uma palavra que habita a fresta e, ali, forja epistemologia. Com sentido transfluente, as definições escorrem, escapam das gramáticas do cânone, negam-se a ser apreendidas por categorias estanques. O ponto final na significância da sua junção de palavras aqui não cabe, mas parte de uma figuração mátria:

O termo foi assumido como uma estratégia que rasura a ordem legitimada pela figura da “Mãe Preta” que conta “histórias para adormecer a prole da Casa Grande”. Os sentidos do termo se adequariam a uma proposta de escrita literária de intenta borrar o imaginário que vê o (a) negro (a) em funções determinadas pelo sistema escravocrata. Faz parte desse imaginário a fuga da Mãe Preta (FONSECA, 2023, p. 16).

O conceito de escrevivência surge de um núcleo que ultrapassa a superfície do campo lexical “não como grafia ou como som, mas, como sentido gerador, como uma cadeia de sentidos na qual o termo se fundamenta e inicia a sua dinâmica” (EVARISTO, 2020, p. 29). A força imagética emerge da figuração da *Mãe Preta*, a mulher negra escravizada, mantida em servidão dentro da casa-grande, como ama de leite ou como doméstica responsável por cuidar das crianças e contar “histórias para ninar”. Essa imagem, ao mesmo tempo que denuncia a violência histórica que inscreveu corpos negros em funções subalternas, é também ponto de partida para rasurar o imaginário colonial, reescrevendo o gesto de narrar como espaço de resistência e criação.

Essa imagem se faz denúncia e, ao se reescrever, desestabiliza um patamar epistêmico confortável da branquitude, porque é justamente a partir desse mesmo lugar aparentemente dócil, de “contar histórias para ninar”, que a linguagem resiste. A narrativa que antes servia para adormecer corpos e consciências passa a trabalhar no sentido inverso: em vez de embalar o sono, semeia inquietações, desloca certezas, mina as bases que sustentam a ordem colonial. Nesse gesto, a escrevivência resgata essa e muitas imagens ancestrais e as reinventa para que, no hoje, possamos (re)existir de outra forma, revendo nosso passado mesmo que em espaços fabulatórios — como, aliás, são muitos aspectos da própria historiografia, construída em fragmentos, perspectivas enviesadas e contaminadas, difundidas como verdades absolutas por uma gramática colonizadora — e, assim, reabrindo a história a partir de outros significantes. É reunir essas vozes silenciadas, apropriar-se de discursos que nunca nos foram permitidos e transformá-los em letra, mas “sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais” (EVARISTO, 2020, p. 30).

A escrevivência, portanto, não é só denúncia: é invenção. Um modo de narrar-se e ao mesmo tempo insurgir-se contra a gramática que tentou nos fixar como objeto. É gesto de recusa e, também, de criação. Existimos na recusa do olhar que nos inscreve. A escrevivência é também o rasgo do espelho, o corte na superfície do olhar que nos fixa em terceira pessoa. Não se trata apenas de escrever, mas de retaliar a gramática colonial com cada linha, gramática essa que transforma carne em símbolo, corpo em coisa, sujeito/a em ausência. Porque enquanto o olhar do/da outro/a nomeia, organiza e diagnostica, a escrevivência se levanta como grito que irrompe o texto. Para Evaristo, o acontecimento desse caráter é a construção de seus/suas personagens:

Creio que é a humanidade das personagens. Construo personagens humanas ali, onde outros discursos literários negam, julgam, culpabilizam ou penalizam. Busco a humanidade do sujeito que pode estar com a arma na mão. Construo personagens que são humanas, pois creio que a humanidade é de pertença de cada sujeito. A potência e a impotência habitam a vida de cada pessoa (EVARISTO, 2020, p. 31).

Temos apenas uma divergência conceitual quanto ao termo *humanidade*, pois ele carrega uma distância histórica e epistêmica em relação à *pretitude*. Se essa literatura busca centralizar a pessoa negra enquanto enunciadora de seus próprios discursos, não podemos fazê-lo ancorando-nos em um conceito que se constituiu a partir da destituição da humanidade desses corpos. Mais frutífero seria pensarmos na radicalidade da rasura negra, compreendendo-a como espaço de afirmação, criação e reinvenção de si, fora dos parâmetros e hierarquias impostos pelo projeto colonial de humanidade.

Com Fanon já percebemos, como foi escrito na introdução, que não fomos apenas vistos/as, fomos constituídos/as como *imagem antagônica* diante do olhar branco. Imagem moldada, projetada, reiterada num mundo que nos escreve à revelia. Uma imagem que se baseia no esquema epidérmico-racial para fundamentar o/a negro/a como a maior ficção naturalizada da modernidade. A subjetividade, nesse sentido, seria estanque, destituída de ontologia:

eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto. O que é que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? (FANON, 2008, p. 93).

É dessa hemorragia simbólica que nasce nossa urgência de narrar, porque fomos expulsos/as de nosso próprio corpo, ensinados/as a existir para o/a outro/a. Aprendemos que nossa aparição é um problema, um erro no enquadramento da norma — “não sou escravo da ideia que os outros fazem de mim, mas da minha aparição” (FANON, 2008, p. 91). E essa aparição, marcada por tal esquema corporal atravessado pela racialização, se torna o campo de batalha. Nosso corpo, desde cedo, é chamado a existir segundo regras que não escrevemos, numa coreografia violenta que nos insere e nos exclui ao mesmo tempo. É nesse esquema que a escrevivência intervém, descompassando o passo, abrindo a cena, subvertendo o ‘script’.

Da literatura que parte das margens é que refundamos um gesto: não o da adequação, mas o da recusa. Reescrevemos o corpo que antes fora apenas uma superfície de leitura. Tornamos verbo o que era só carne. Devolvemos à linguagem sua função primeira: criar mundos; e criamos o nosso, feito de retalhos, memórias, raivas e rezas. Assim, escrevivemos, não para sermos vistos/as, mas para nos vermos em meio ao silêncio programado; que nossas palavras sejam a interrupção, ruído, presença incontornável.

Desse modo, a escrevivência é também um gesto de greve, simbólica mas ontológica, como postula Mombaça (2021). Greve de ser o que nos permitiram ser, de habitar os lugares previamente escritos pela gramática colonial que nos constituiu como ruído, ausência, falta, recusa radical às formas autorizadas de existência. Trata-se de habitar o risco de não caber, de não ser legível, de não ser. Há uma urgência em descontinuar a vida tal como ela tem sido vivida, e é exatamente essa urgência que atravessa nossos corpos e vozes. A greve ontológica, portanto, não visa reformar o mundo; ela propõe a recusa da sua gramática. É gesto de desautorização do discurso soberano que construiu o ser como privilégio de alguns/umas e interdito para muitos/as. É boicote ao ‘sujeito universal’, ao modelo de humanidade, à normatividade existencial, ao jeito único de viver nesta terra.

A ontologia colonial nos impôs o lugar da ruína. Fomos nomeados/as pelo apagamento, interditados/as à condição de sujeito/a. Ainda assim, potencializamo-nos como resto, recusamo-nos a seguir servindo como matéria-prima da humanidade branca. E é justamente por essa recusa que a greve se ergue como possibilidade produtiva de outros saberes, fora dos marcos de inteligibilidade da modernidade. Já não significa se traduzir pela linguagem que nos nega, já não nos interessa o reconhecimento nos termos do mundo. É contra esse modo de existir pré-escrito, que a greve se insurge: como quem corta, como quem fere a norma. Nesse gesto de ruptura, a escrevivência e a greve ontológica se entrelaçam. Ambas nascem da urgência e da recusa. Ambas partem da fabulação, não como mera ficção, mas como reinvenção concreta do mundo, nos espaços interditos à existência plena. Ambas recusam a cisão entre vida e palavra, entre dor e pensamento, entre corpo e saber.

Portanto, podemos compreender a escrevivência como gesto metodológico que tensiona e desloca a normatividade investigativa presente em diversas áreas do conhecimento. Ela nasce de uma pedagogia da diferença, na qual a margem não se faz ausência e se firma como território fértil de confluência de saberes, lugar de produção e não de carência. Nesse horizonte, a fabulação emerge como tecnologia de sobrevivência e ferramenta de criação de futuros para a juventude negra – juventude essa sistematicamente impedida de sonhar. Como afirma Conceição Evaristo, “o que a história não nos oferece, a literatura pode oferecer. Esse vazio histórico é preenchido pela ficção” (EVARISTO, 2023, 2’48”).

Ao contrário da pretensa objetividade histórica que tantas vezes apaga as presenças negras, a literatura fabula para inscrever lacunas, ocupando o espaço que nos foi negado. Nesse ponto, a escrevivência se aproxima do que Saidiya Hartman (2025) denomina como *fabulação crítica*, que se estabelece para além de um recurso suplementar, nas narrativas como resposta-recusa às próprias condições de produção do conhecimento histórico. A pergunta que se coloca, então, não busca apenas uma resposta, deve desestabilizar o próprio terreno onde a história se constrói, pois narrar aqui não é recuperar um passado intacto, mas reconhecer que toda narrativa já nasce atravessada por relações

de poder. O arquivo, longe de ser um depósito inocente de memórias, configura-se como tecnologia de seleção, silenciamento e enquadramento, já que a história dos/das dominados/as nos chega, em grande parte, mediada pelos interesses dos/das dominadores/as, por meio de “relatos fornecidos por autobiógrafos literários negros, amanuenses brancos, diários e documentos de plantations, reportagens de jornais, folhetos missionários, escritos de viagem, etnografias amadoras, cancioneiros, relatórios governamentais etc.” (HARTMAN, 2025, p. 60).

Esses materiais, longe de transparentes, carregam as marcas da violência que os produziu, por isso exigem um gesto metodológico radical: utilizá-los “para propósitos contrários” (HARTMAN, 2025, p. 60), tensionando seus limites e recusando a ilusão de uma verdade plenamente recuperável. A fabulação emerge, assim, não como invenção arbitrária, mas como resposta ética à insuficiência do arquivo, um modo de trabalhar com fragmentos sem submetê-los à violência da totalização. Trata-se de escavar “as ruínas do passado desmembrado” e voltar-se a formas de conhecimento historicamente deslegitimadas (HARTMAN, 2025, p. 61), escrevendo a partir do que falta e não apesar disso. Nesse gesto, fabular é reconhecer que há vidas obliteradas que, ainda assim, insistem em existir.

Essa prática confronta diretamente uma tradição acadêmica amparada por cânones que historicamente silenciam e desautorizam experiências negras, raramente reconhecidas como matéria legítima de conhecimento. Admitir sua centralidade talvez implique questionar o próprio alicerce da ciência moderna. Contudo, como lembra Evaristo, “eu não nasci rodeada de livros, eu nasci rodeada de palavras” (EVARISTO, 2024, 2’10”), palavras que carregam um acúmulo de silenciamentos, mas também de vozes ancestrais que insistem em atravessar o tempo. “A escrevivência hoje é como se fosse um texto libertário [...] a explosão desse texto oral dessa mulher negra que [...] tinha que ser dirigida para a prole colonizadora” (EVARISTO, 2024, 5’17”). Ao redirecionar essa narrativa, a escrevivência desloca o/a destinatário/a e muda o eixo da enunciação: não mais para a Casa Grande, mas para nós mesmos/as, para nossos/as iguais, para os/as que compartilham a travessia.

Tal deslocamento se evidencia na cena que Evaristo, em entrevista, relembra ter presenciado nas proximidades da escola onde lecionava como professora concursada, no morro do São Carlos (RJ). Um aluno seu, soldado do tráfico, estava em posição de sentinela. Ao se aproximar, ela vê uma mulher muito jovem com uma criança de cerca de quatro anos pela mão. O rapaz retira a arma do peito, coloca-a atrás do corpo, agacha-se e abraça o filho. A autora descreve o instante e evidencia o desejo de escrevê-lo, de fabular a possibilidade de existência daqueles corpos que poderiam ser interrompidos a qualquer instante; bastaria a polícia subir o morro ou uma bala ‘perdida’ encontrar seu destino. Ainda assim, o que se revelou ali para a escritora, em meio à dureza e ao risco iminente, foi o afeto. Um pai abraçando seu filho. Essa é a radicalidade negra que

desafia a episteme e afronta o cânone, reiterando, em alto e bom som, que “a gente combinamos de não morrer” (EVARISTO, 2016, p. 107).

No cotidiano das periferias, tecnologias sociais e afetivas mobilizam uma cosmologia marginal de sobrevivência, articulando resistência e invenção. A escrevivência, nesse sentido, não apenas registra a experiência: ela fabula e, ao fabular, reinscreve a beleza e o afeto como elementos constitutivos de um método. O corpo negro que escreve nesse processo carrega a previsão do fim do mundo tal como o conhecemos — um mundo sustentado pela gramática colonial — e, simultaneamente, encarna a potência de existir em um espaço reimaginado, onde a ficção é também política de vida. É assim que a escrevivência afirma a episteme dos cotidianos negros como perspectiva teórica e como lugar possível de origem de um conhecimento de base, capaz de sustentar não apenas a fruição, mas a construção de mundos outros.

Se a seção que se encerra percorreu a escrevivência como método de insurgência e como greve ontológica, é no cotidiano que veremos a sua força mais radical. É nele que a palavra inventa refúgios, que a fabulação se converte em ferramenta de sobrevivência e que a vida, mesmo sob ameaça, insiste em criar frestas para o impossível. Porque é no ordinário que a revolução se infiltra e é dessa matéria que se forjam as potências do cotidiano negro.

Cotidianos negros

Ao entrarmos em diferentes espaços formativos encontramos pessoas que não esperamos. A espera forma o imaginário e produz uma sensação de expectativa, pois enquanto educador/a, o tensionamento com os corpos é imprescindível, por isso, a nossa imaginação visa, habitualmente, corpos que nos confortam. A confortabilidade no cenário brasileiro perpassa por um ambiente embranquecido. Isso é tão simbólico, que ao lermos o depoimento de Edson Cordeiro transcrito por Sueli Carneiro¹ percebemos os detalhes de como o cotidiano está eivado por esse ambiente:

A dimensão racial sempre foi central, quer dizer, não tem como pensar um percurso histórico como esse cumprido pelo Brasil sem associar a todos os valores de uma dominação colonial a afirmação de uma supremacia de um grupo em relação a outros. Ou seja, o implícito de tudo sempre foi esse. O implícito e os explícitos. Se você vai pra situações concretas, coisas inclusive eram ditas no cotidiano mais banal. Eu ainda peguei na minha infância em Salvador expressões do tipo “rua de branco” e “casa de branco”. Ou seja, a moradia identificada como um grupo racial, ali. É isso. Ao olhar uma casa, suas condições, as condições do lugar, isto é uma “rua de branco”. Isso é profundo, entendeu? Basta você ver o espaço que você já vê que aquele espaço pertence a branco... “Ih!, tá trabalhando na casa de branco!” Essas eram as expressões do cotidiano dos anos 50, “tá trabalhando pra branco!”. Era assim (CARNEIRO, 2023, p. 174).

Essas expressões são exemplos do que Sueli Carneiro identifica como agenciamento de “razoabilidade, normalidade e vitalidade”. O efeito é a necessidade de adjetivar o cotidiano para demarcar a não redutibilidade do ser branco. O problema é ainda maior pelo sentido usual de cotidianos negros referirem-se, no Brasil, à inferiorização, precarização, uma inserção no signo da morte por meio de “extermínios, homicídios, assassinações físicas ou morais, pobreza e miséria crônicas, ausência de políticas de inclusão social, tratamento negativamente diferenciado no acesso à saúde” (CARNEIRO, 2023, p. 86). É contra isso que o escrito até o momento se defronta, pois o sentido de rasura sublinha esse espaço de vivência a partir da marcação de ser e existir na “zona do não-ser”. Soa como um paradoxo e é justamente nisso que, seguindo Fanon, o reconhecimento do/da outro/a acontece, quando o capto como realidade de um ambiente, com o desafio de sê-lo em qualquer parte do mundo. Mais que isso, “devo me lembrar, a todo o instante, que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência. No mundo em que me encaminho, eu me recrio continuamente” (FANON, 2008, p. 189; grifo no original).

Com a intenção de desvincular essa prática de exclusão e compreender o gesto da escrevivência, é importante debruçarmos sobre o que pretendemos identificar como cotidianos negros, a partir da rasura. O primeiro desafio é enfatizar aquilo que Fanon busca: “que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre” (FANON, 2008, p. 191). Disso vem o questionamento: como produzir tal caminho se nele nos deparamos com a branquitude? Será possível um branco antirracista? Sueli Carneiro comenta que “uma tarefa para educadores, historiadores e jornalistas é a desconstrução de todo esse imaginário. O antirracismo branco deve criticar e abandonar as idealizações perversas acerca das relações raciais, o triunfalismo das narrativas que escondem a violência colonial e que construíram o mundo que conhecemos” (CARNEIRO, SCHUCMAN & LISBOA, 2023, p. 51), edificado sobre invasão, domínio, escravização, extermínio, expropriação de povos, territórios e populações. Nisso se situa uma renúncia ao contrato racial que define o status branco e o não branco, no qual esse último “será definido pelo sistema de valores e de instituições criado pela branquitude para o interstício e para a legitimação de sua hegemonia” (CARNEIRO, SCHUCMAN & LISBOA, 2023, p. 44).

Em resumo, os cotidianos negros revelam um aquém dessa hegemonia. Talvez por causa disso a antinegritude mostra-se nas principais capitais brasileiras como fundamento da violência. Desse modo, a rasura ratifica como o apagamento das potencialidades dos corpos negros não subtrai totalmente sua existência, na verdade “aí se evidencia, ainda, a disputa da verdade histórica como um campo de batalha fundamental para alterar os pressupostos da dominação racial e viabilizar outra subjetivação” (CARNEIRO, 2023, p. 301). Uma viabilidade não dependente do aparelho escolar, pois há ainda nele uma operação de fabricar sujeitos/as com sentimentos de superioridade e inferioridade,

principalmente pelo não tratamento de conhecimentos locais no interior das escolas, o que “resume uma das dimensões fundamentais do epistemicídio: o acesso, ou seja, a garantia de abertura de oportunidades no espaço público e a garantia de efetivas condições da população negra para beneficiar-se delas” (CARNEIRO, 2023, p. 105). Então, expressar cotidianos negros é desvendar uma rasura ontológica na qual o ser é uma aparência translúcida e, como tal, incapaz de sustentar uma ordem de conhecimento. A branquitude, no entanto, atua para evitar essa incapacidade.

Para destacar uma saída, recorremos a Saidiya Hartman. Em *Cenas da sujeição* (2025), Hartman apresenta os fatos da escravização estadunidense não fixados em um tempo anterior e sim como ainda podem ser captados na sociedade contemporânea. Um dos elementos que a autora analisa é a prática cotidiana das pessoas escravizadas. Respeitando a história e a geografia da investigação da autora, será que aquilo que ela observa como “explorar os limites do permissível e criar zonas transitórias de liberdade eram elementos centrais da prática cotidiana” (HARTMAN, 2025, p. 127) pode adequar-se ao cenário brasileiro? Especificamente nos processos educativos? Cremos que sim. Principalmente por haver no Brasil um imaginário racista e classista em relação à educabilidade da população negra periférica, vista como incapaz ao conhecimento, numa condição que encaminha jovens, já na escola, a ocupar, o mais rápido possível, as ofertas de trabalho mais subservientes, pois “a ignorância dos mecanismos cotidianos produzidos no interior do dispositivo, dos quais o racismo se utiliza para discriminar, rebaixar, desvalorizar, conduzem à desvalorização da dor e do sofrimento a que as pessoas são também cotidianamente submetidas” (CARNEIRO, 2023, p. 291).

Hartman destaca como a subserviência se torna dispositivo ao adquirir o caráter festivo e celebratório: “o performativo é apresentado como pouco mais do que cenas de folia e diversão que aliviam o fardo da escravidão, e o trabalho forçado é representado como extensão do lazer” (HARTMAN, 2025, p. 133). Um dom paternalista, de acordo com a autora, em que os sentimentos humanos referem-se sempre a senhor/a e escravo/a – e, por que não, a patrão/patroa e empregado/a, a professor/a e aluno/a? Nisso, o processo de consentimento une o desejo individual à sujeição satisfeita: “Não surpreendentemente, a canção, a dança e uma série de atos cotidianos, aparentemente autodirigidos, mas, na verdade, regulados e dirigidos pelo proprietário, são as expressões privilegiadas dessa agência permissiva” (HARTMAN, 2025, p. 133). Desse modo, os tempos de extenuação são convertidos em “horários de folga” e traduzem as intempéries em antecedentes de calma alcançadas em momentos de expressão corporal, ou seja, “o prazer estava enredado em uma teoria de dominação, abjeção, resignação e possibilidade” (HARTMAN, 2025, p. 126).

A questão desses cotidianos negros, como já foi tratado anteriormente, refazem-se. E se num olhar colonizador há conformismo, no fundo, é uma afirmação de existência, através da resistência nas práticas diárias. Elas possuem uma complexidade que a razão

branca é incapaz de dominar, por mais que a violência atue para desumanizar. Ainda assim, há liberdade. Vale dizer que Hartman tensiona os meios de fuga do/da “escravo/a” como meio para sustentar o caráter de sujeito/a; e a dificuldade transparece, quase sem saída, por causa dessa valorização do ser sujeito/a. Tanto que ao traçar os núcleos de resistências cotidianas das vidas escravizadas, a autora deseja traçar uma subjetividade negra, mas isso faz sentido apenas na transparência face ao eu hegemônico. A pessoa negra atua cotidianamente, em consonância com Édouard Glissant, no “direito à opacidade” (GLISSANT, 2024, p. 24). Longe de ser uma reclusão, mas como reação às reduções e falsa clarezas dos modelos universais, nos firmamos como rasura, assentamento ontoepistêmico que “se faz oposição ao pensamento sistêmico, como uma errância que orienta” (GLISSANT, 2024, p. 16). Trago o autor como fundamento para a seguinte compreensão: “Não é necessário ‘compreender’ quem quer que seja – indivíduo, comunidade, povo –, ‘levá-lo comigo’ ao custo de, desse modo, sufocá-lo, perdê-lo numa totalidade entediante que eu geriria, para que possa aceitar com ele viver, com ele construir, com ele arriscar” (GLISSANT, 2024, p. 24).

Por isso a rasura do corpo negro se faz em um grito de afirmação da existência, o que influencia uma pedagogia do rastro, do excedente, da insubmissão. Tais elementos não visam formar para normatizar, mas para vibrar em desacordo com uma construção de mundo única. Inventar modos de nos transmitirmos, desmontando os sentidos da gramática colonial que sustenta o regime de morte exige um saber que nasce a partir da margem e se consolida nela. Esse saber não se teoriza: ele se canta, se conta em corpo, é o saber das mãos que narram o mundo no toque da panela, das avós que sussurram futuro enquanto costuram o passado no pano, das mulheres que gritam porque o mundo insiste em calá-las. É saber que não se curva à episteme, mas se move em encruzilhada.

Esses cotidianos negros são um chamado radical à reordenação das prioridades da produção de conhecimento, pois o que foi sempre visto como informal, subjetivo, menor, precisa ser reconhecido como filosofia ancestral do agora. Os cotidianos negros, invisibilizados por séculos, são espaços de elaborações epistemológicas complexas. São escolas, arquivos, sistemas vivos de formação. Os quintais, os becos, os corpos — tudo isso é pensamento e é potente. Pensamento que não se submete ao protocolo, mas desafia o cânone com o simples ato de existir. Escrever, portanto, como quem entra em greve: greve de ser apenas aquilo que a linguagem nos permite; greve da lógica do reconhecimento; greve da humanidade excludente. Cada palavra é um ato de suspensão, cada linha, uma negativa ao pacto da obediência, cada texto, um projeto de mundo outro. O corpo negro, quando parte da recusa, cria mundos outros.

É nesse sentido que Rosane Borges (2020) pensa a circulação e o armazenamento de saberes silenciados/subalternizados enquanto escrevivência, conceito que nos conduz a reflexões sobre a linguagem. Se o mundo é feito de códigos, técnicas e linguagens, esses elementos se fundem e nos oferecem múltiplas possibilidades de tecer histórias,

produzir narrativas e redefinir os limites da existência. Nesse viés, a escrevivência é concebida como técnica de linguagem que opera uma mutação nas antigas ordens de representação dos saberes e das subjetividades, questionando inclusive a legitimidade dos arquivos e dos modos de sua propagação. Citando Sueli Carneiro, Borges lembra que as práticas pedagógicas habitam as margens e as brechas, o que nos incumbe de preencher politicamente as lacunas dessa ausência. O conhecimento que nasce das margens é capaz de integralizar saberes outrora silenciados. Por isso, as escrituras — termo utilizado estrategicamente para dissolver a dicotomia entre oralidade e escrita —, e mais especificamente o movimento escreviente, podem ser compreendidos como princípio teórico-metodológico para a “produção, armazenamento e circulação” de narrativas subalternizadas, evidenciando a potência contida nos cotidianos negros.

Por fim, pensando nesses/as relegados/as à margem, vale destacar que, para Sueli Carneiro, na dialética cotidiana de testemunho das pessoas negras constrói-se uma luta diante do dispositivo da racialidade. Não apenas isso: se no caráter escolar depara-se com múltiplas formas de subordinação, há alívios de reconhecimento da própria capacidade cognitiva, a qual ressoa na memória coletiva uma resistência no cuidado de si e do/da outro/a. “Por isso tem que ser feito e refeito todos os dias, porque as contradições estão presentes no cotidiano de cada um e de todos. O racismo não descansa. Por isso mesmo, a luta tem que ser permanente, contínua” (CARNEIRO, 2023, p. 305).

Considerações finais – uma reescrita de humanidade

Nestas páginas a rasura ontológica do corpo negro foi tratada como proposta para repensar o lugar da ausência de subjetividade imposto às pessoas racializadas como negras. Uma racialização, longe de ser um simples apagamento, revela uma fissura no projeto moderno de humanidade, pois ao ser reduzida a objeto, a pessoa negra não apenas é excluída da gramática do humano, mas também expõe as contradições de um sistema que se sustenta na negação de sua subjetividade. Desse modo, a intenção foi sustentar que não adianta tecer uma determinação de sujeito/a, é essencial traçar a rasura como um espaço de reinvenção, onde o grito, a escrevivência e os cotidianos negros desafiam a ordem hegemônica e reivindicam outro sentido de humanidade. Para isso, o processo de educar o/a outro/a não deve se manter na escolarização, isto é, entender-se com o/a outro/a na norma. É preciso acolher a insurgência, a escrita a partir da margem enquanto fabulação de mundos onde a existência negra não precisa ser justificada, mas celebrada em sua potência criadora.

A reescrita da humanidade exige mais do que inclusão; demanda a desestruturação dos dispositivos que naturalizam e universalizam a branquitude. Sueli Carneiro foi acionada para desmontar as epistemes com suas violências. Nesse sentido, a linguagem

que objetifica é contrariada, e em seu lugar celebram-se narrativas que reconhecem o corpo negro como locus de conhecimento e resistência. Em suma, a educação, a arte e a política devem ser atravessadas pela rasura, transformando-se em ferramentas de descolonização do ser. De outro lado, acionamos Conceição Evaristo, cujas obras “consagram o método da escrevivência, com relatos memorialísticos que reatualizam o passado, tecem o presente e organizam o futuro” (BORGES, 2020, p. 189). Por isso, tecer um rastro escreviente do corpo negro é potencializar uma metodologia literário-política que nasce da lápide das memórias e se alimenta da vivência coletiva, repondo no centro o que o cânone tentou relegar à margem.

Por fim, a humanidade que emerge não é unívoca, mas radicalmente plural. Ela se constrói na recusa ao contrato racial, na celebração da opacidade e na coragem de existir, “recriando-se continuamente”. Se a modernidade legou a zona do não-ser ao corpo negro, é preciso rasurá-la com as experiências dos cotidianos negros como gesto final de rebeldia. Assim, a rasura deixa de ser marca da ausência e torna-se sinal de um futuro ainda por vir, onde a humanidade possa enfim ser escrita em muitas vozes.

Recebido em: 14/08/2025; Aprovado em: 26/03/2026.

Notas

- 1 Sueli Carneiro reservou um capítulo em sua tese (posteriormente livro), para entrevistar pessoas que simbolizam um cuidado de si diante do dispositivo da racialidade. Uma das pessoas entrevistadas é seu amigo e professor Edson Cordeiro.

Referências

- BORGES, Rosane. Escrevivência em Conceição Evaristo: armazenamento e circulação dos saberes silenciados. *Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Míma Comunicação e Arte, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Zahar, 2023.
- CARNEIRO, Sueli; SCHUCMAN, Lia Vainer & LISBOA, Ana Paula. Alianças possíveis e impossíveis entre brancos e negros. In: SCHUCMAN, Lia Vainer (Org.). *Branquitude: diálogos entre racismo e antirracismo*. São Paulo: Fósforo, 2023.
- DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*. São Paulo: Papirus, 1990.
- EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Pallas Editora, 2016.

- EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: *Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte 1 (2020): 26-46.
- EVARISTO, Conceição. *Entrevista ao programa Sem Censura*: TV Brasil, 2024. Vídeo (5 min 56 s). Disponível em: https://youtu.be/iHp_qWaS3IY?feature=shared. Acesso em: 11 ago. 2025.
- EVARISTO, Conceição. *Escrevivência*. Leituras Brasileiras, 2023. Vídeo (23 min 17 s). Disponível em: <https://youtu.be/QXopKuvxevY?si=kujUFG16IFRCnY7u>. Acesso em: 11 ago. 2025.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. Escrevivência: sentidos em construção. In: DUARTE, Constância Lima; CORTÊS, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário Alves. (org.) *Escrevivências: identidade, gênero e violência*. Rio de Janeiro: Malê, 2023
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GLISSANT, Édouard. *Tratado do Todo-Mundo*. São Paulo: N-1 edições, 2024
- HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio / Apicuri, 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HARTMAN, Saidiya. *Cenas da sujeição*. São Paulo: Fósforo, 2025.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- VARGAS, João H. Costa. Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Revista em Pauta: Teoria Social e Realidade Contemporânea*, 18(45), 2020.
- WYNTER, Sylvia. Nenhum humano envolvido: carta a colegas. In: SPILLERS, Hortense et al. *Pensamento negro radical: antologia de ensaios*. São Paulo: Crocodilo / n-1 edições, 2021.