

O negro-tema na Linguística: rumo a uma descolonização do racismo e do culturalismo racialista nos estudos da linguagem¹

The black-theme in Linguistics: towards a decolonization of racialism and racist culturalism in language studies

El tema negro en la Lingüística: hacia a una descolonización del racismo y del culturalismo racialista en los estudios de lenguaje

Gabriel Nascimento (UFSB)²
gabriel@ufsb.edu.br

Resumo

Este artigo parte da revisão teórica de diversos conceitos nem sempre convergentes. Sua função, mais do que unir essas teorias, é alinhá-las com o propósito de questionar a ideia de negro-tema nos estudos linguísticos. Cunhadas pelo sociólogo baiano Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), as concepções de *negro-tema* e *negro-vida* questionam a diferença entre a vida real do negro e a forma como o negro é apropriado nos estudos acadêmicos. No meu caso, o estudioso permite denunciar tanto o racismo presente no século XIX quanto o flagrante culturalismo racialista que persiste até hoje, como conceituarei. Para tanto, elejo objetos teóricos linguísticos que dialogam com nosso campo para analisar como em nossa área de estudo se situam comportamentos que, muitas vezes, reproduzem o negro-tema.

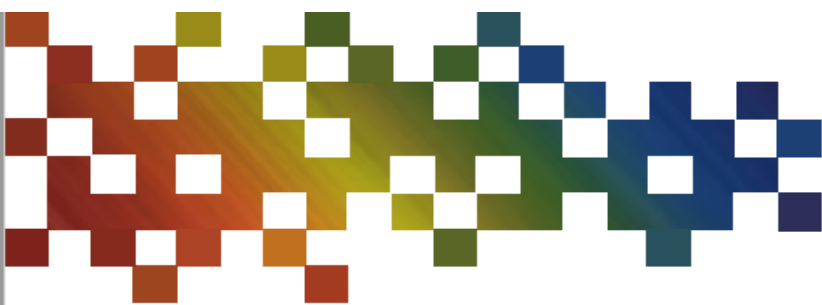
Palavras-chave: negro-tema, negro-vida, estudos linguísticos.

Abstract

This review article is informed by several theories, not usually convergent. It aims, rather than a gather of theories, to question the idea of black as a theme that can rule the racial gaze in language studies. The critiques over this issue in scholarly remarks were pioneered by the black scholar Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982). He was the first to be concerned about how the conceptions of black as a theme and black as a real life were given into the black real life and academic studies. In this case, this scholar makes a push to address both racialism of the nineteenth century and the racist culturalism that persist so far, as I will argue. In order to proceed, I will draw on academic objects that dialogue with our field (Linguistics) to analyze how they are situated within contexts that often reproduce black as a theme.

¹Este artigo é resultado de uma pesquisa parcialmente realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (Capes), por meio de bolsa (DS) de doutorado.

² Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo, tendo recebido o título de mestre pela Universidade de São Paulo. Atuou, entre outras coisas, como *Visiting Scholar* na Universidade da Pensilvânia. É autor de “Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo” (Letramento editorial, 2019).



Keywords: black theme, black life, language studies.

Resumen

Este artículo parte de la revisión teórica de varios conceptos que ni siempre son convergentes. Su función, más que unir estas teorías, es alinearlas con el propósito de cuestionar la idea del tema negro en los estudios lingüísticos. Creadas por el sociólogo bahiano Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), las concepciones del tema negro y la vida negra cuestionan la diferencia entre la vida real del negro y la forma en que el negro es apropiado en los estudios académicos. En mi caso, el académico permite denunciar tanto el racismo presente en el siglo XIX como el culturalismo racista que persiste hasta nuestros días, como lo conceptualizaré. Para esto, elijo objetos lingüísticos teóricos que dialogan con nuestro campo para analizar como en nuestra área de estudio se sitúan los comportamientos que reproducen el negro como tema solamente.

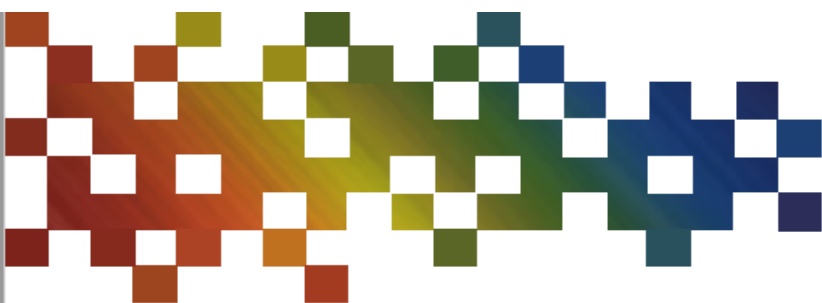
Palabras clave: tema negro, vida negra, estudios lingüísticos.

Introdução

“Encontro um alemão ou um russo falando mal o francês. Tento, através de gestos, dar-lhe as informações que ele pede, mas não esqueço que ele possui uma língua própria, um país e que talvez seja advogado ou engenheiro na sua cultura. Em todo caso, ele é estranho a meu grupo e suas normas devem ser diferentes. No caso do negro, nada é parecido. Ele não tem cultura, não tem civilização, nem ‘um longo passado histórico’ “(FANON, 2008, p.46).

O uso do negro como tema de estudos acadêmicos não é novidade nas pesquisas realizadas no mundo ocidental, como Fanon (2008) ironiza na epígrafe acima. Pelo contrário, desde o século XIX há uma tendência crescente de levantamentos sobre a questão racial no Brasil, tendo como mote a ideia de formação do povo brasileiro.

Exemplo disso são os argumentos trazidos pelas elites no chamado período imigrantista em que, para justificar o fim da escravidão, os brancos herdeiros dos colonizadores passaram a formular sobre o fim da escravidão como forma de branquear

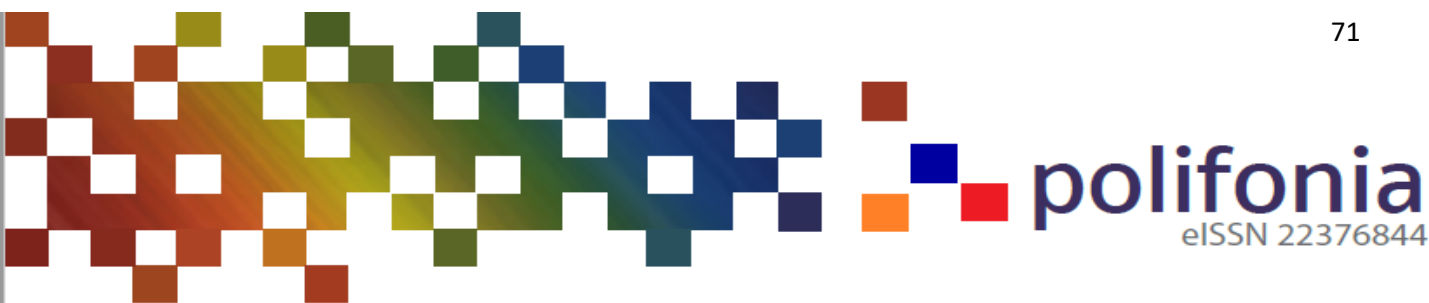


o país (AZEVEDO, 1987).³Além desse pensamento hegemônico racialista, destaco um conjunto de intelectuais que integram tendência que classifico como culturalismo racialista. Algumas críticas a esses intelectuais já foram anteriormente realizadas por teóricos brancos brasileiro como Guimarães (2009) e Souza (2015). Para analisar do que se trata o culturalismo racialista, também me baseio em Santos (2017) para identificar as fontes de um culturalismo racialista na moderna sociologia brasileira, dentre os quais Gilberto Freyre (1936), Sérgio Buarque de Holanda (1993), Raymundo Faoro (1989), Darcy Ribeiro (1995), Caio Prado Jr. (1973), Fernando Henrique Cardoso (1971) e Florestan Fernandes (1965) etc.

Tanto o racialismo (baseado em ideologias biologicistas e genéticas de inferioridade racial) quanto o culturalismo racialista (baseado na ideia de que raça não era um conceito importante e o que, como somos um povo supostamente mestiço, o racismo está superado e vivemos em uma democracia racial) formam o que o teórico negro brasileiro Guerreiro Ramos (SCHWARTZMAN, 1981) chamou de negro-tema, em contraste ao que ele definiu como negro-vida. Assim, o negro-tema, como definiremos *a posteriori*, é o uso do negro como tema da pesquisa científica de maneira indiscriminada, de maneira que o negro-vida é a vida do negro como ela é, sem o uso da interpretação acadêmica. O negro-tema, dessa forma, parece ter seu uso indiscriminadamente feito em toda a parte em estudos científicos. E o negro-vida, isto é, a representação real da vida desse sujeito, pelo contrário, parece estar de maneira tímida ou quase sempre anulada pelo epistemicídio (conceito que aqui invoco de CARNEIRO, 2003) nos estudos acadêmicos. Essa chave, negro-tema e negro-vida, a ser explorada como pano de fundo neste trabalho, é resultado dos ensaios teóricos publicados ao longo de sua vida pelo sociólogo baiano Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982).

Guerreiro Ramos escreveu diversos ensaios em sua vida, culminando nos livros que são mais conhecidos, como *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1995a) de 1955 e *A redução sociológica* (1995b) de 1958. Em ambos os trabalhos, ele desenvolveu uma crítica arguta contra o que ele chamava de obsessiva tentativa de importação de

³ Destaco aqui também os escritos igualmente racialistas de Sylvio Romero, Euclides da Cunha e Raimundo Nina Rodrigues.

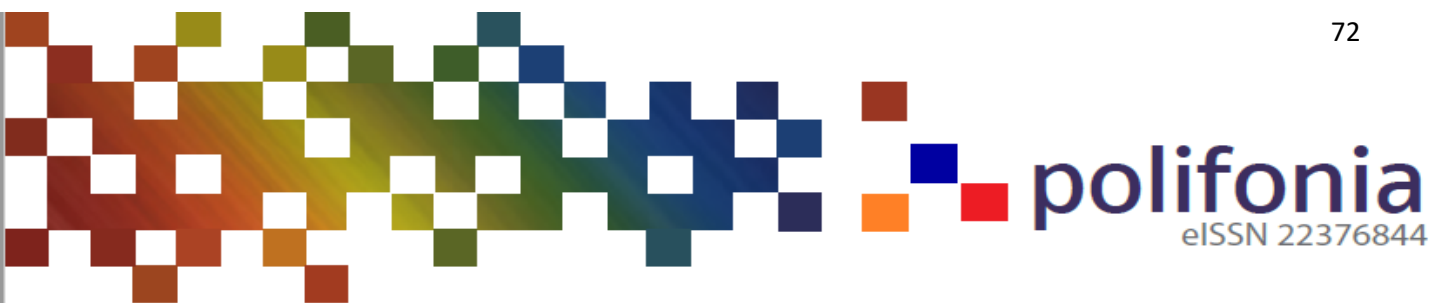


categorização eurocêntrica. Além disso, sua obra analisa profundamente a ideia de racialização do negro brasileiro (principalmente em SCHWARTZMAN, 1981) em oposição frontal ao que aqui estou chamando de culturalismo racialista, ou seja, a objetificação do negro (SANTOS, 2017) pela ciência brasileira que o desidentifica e leva seu corpo embora com a colonialidade (DE SOUZA, 2019), tornando-o desidentificado e descorporificado com a miscigenação e o genocídio do povo negro (NASCIMENTO, 2016).

Assim, neste artigo, utilizo dois panoramas cognatos, *negro-tema* e *negro-vida* na perspectiva de Alberto Guerreiro Ramos, e racialismo e culturalismo racialista, para entender como os objetos linguísticos podem contribuir na invisibilização do corpo negro no país. Dessa maneira, retomo de Gates Jr. (1988), com base em Bakhtin (1997), o conceito de signo como algo também construído pelos negros na interação, bem como a visão de língua como uma invenção no mundo moderno para compreender como essa é uma invenção da supremacia branca no ocidente. Em seguida, recorro a Souza (2018) para situar o lócus de enunciação em nosso campo por meio do que ele chama de marcar o não-marcado. Com isso, analiso alguns casos em que o lócus de enunciação dos estudos linguísticos reproduz a noção de língua a partir de um lugar brancocêntrico. Por último, retorno ao conceito de negro-tema entendendo que a produção desses objetos linguísticos só pode se dar numa estrutura em que o sujeito negro é apenas participante da pesquisa e não seu autor, enunciador e pesquisador.

O racialismo e o culturalismo racialista

Vários estudiosos, em sua maioria brancos, se debruçaram sobre a construção da nação brasileira tendo como base a exploração colonial do negro (FREYRE, 1936; FERNANDES, 1965; SODRÉ, 1979; GORENDER, 1992; REIS, 2003; SCHWARCZ, 2012, GUIMARÃES, 2009). Dessa maneira, tenho como pressuposto de que, durante séculos, e por meio do tráfico e escravização de milhões de corpos negros, a escravidão deixou de ser apenas um suporte para a atividade econômica da empresa colonial e passou a ser uma de suas principais atividades econômicas (MOURA, 2014). Estima-se que o



Brasil tenha recebido quase metade dos 11 milhões de seres humanos, que no país passaram a ser chamados de negros, e que foram sequestrados do continente africano (MARIUZZO, 2011). Esse número leva o Brasil a ser um dos territórios com maior população negra concentrada fora da África.

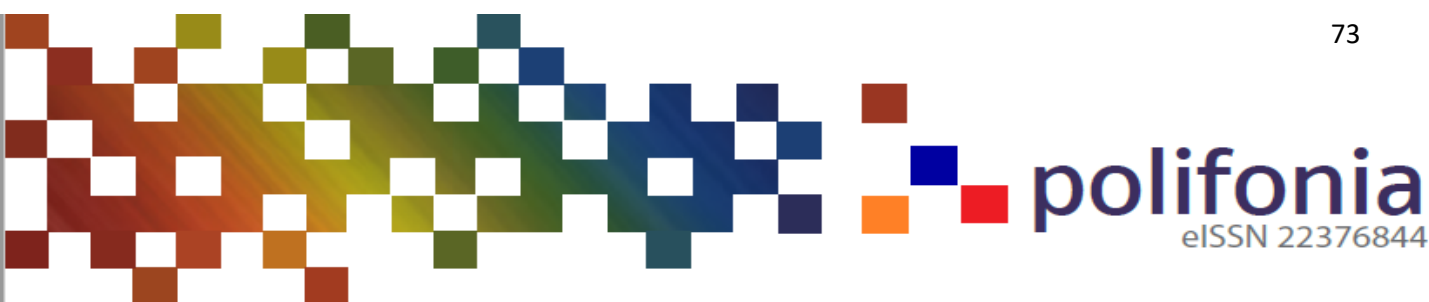
Definir racismo carrega algumas implicações. A primeira é defini-lo pelo viés do discurso colonialista e de branquitude⁴. Isso porque implica, em primeiro lugar, definir raça tal como a branquitude e a colonialidade assim o impõem. Ou seja, para definir raça é preciso remontar e desarmar a bomba em torno de sua conceituação tal como criada pela branquitude, o que impõe a necessidade de sua desconstrução. A partir desses argumentos, compreendo primeiramente a ideia de que o racismo e a raça são construtos sociais, ou seja, uma ideologia⁵ racialista (APPIAH, 1997), e não uma realidade da natureza (GUIMARÃES, 2009).

O conceito de “raça” não faz sentido senão no âmbito de uma ideologia ou teoria taxonômica, à qual chamarei de racialismo. No seu emprego científico, não se trata de conceito que explique fenômenos ou fatos sociais de ordem institucional, mas de conceito que ajude o pesquisador a compreender certas ações subjetivamente intencionadas, ou o sentido subjetivo que orienta certas ações sociais (GUIMARÃES, 2009, p. 31).

Isso implica em aceitar, ainda que provisoriamente como pressuposto, o conceito de “raça”, para, logo após, superá-lo ou ressignificá-lo. Nesse sentido, superar essa conceituação será consequência de um mundo sem o peso da raça (FANON, 2008) e ressignificar, por sua vez, decorre dos sentidos da raça trazidos pelos povos negros para se organizar na luta contra o racismo (GATES JR., 1988). Por isso, quero de maneira geral compreender aqui as premissas que nos levam, antes de tudo, a problematizar esse conceito. Primeiramente, a ideia central a ser defendida neste artigo é que raça é uma

⁴ Defino aqui branquitude pela visão de Alcoff (2015), em que o branco é constituído por uma força histórica que o cria como espaço supremático na modernidade europeia, sendo que sua identidade passa, no apogeu do mundo moderno, a ser sinônimo de poder, racionalidade, cultura, educação, política, civilização etc.

⁵ Embora os diversos usos de ideologia na atualidade (BOSI, 2010), inclusive de forma banalizada pela extrema direita, entendo ideologia como a formação histórica de um conjunto condicionante de ideias dirigentes numa dada formação, social e política, tendo como ponto de partida seu olhar para si e para o mundo.

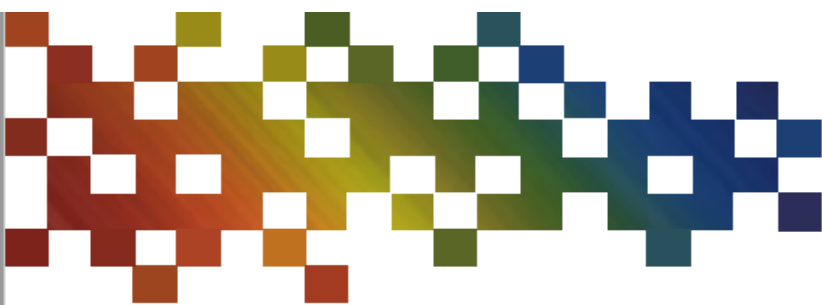


construção originalmente externa ao negro, e não dele mesmo (MBEMBE, 2014), sendo, pois, um signo a ele imposto a partir da modernidade. Portanto, uma entidade fictícia, tornada realidade política através de séculos de exploração racista. Por outro lado, como analisa Gates Jr. (1988), o negro enxerga nesse tipo de entidade a possibilidade de atuação política, de maneira a não entender esse significante como tendo um significado real, mas uma figura retórica que ele usa para agir e ressignificar.

No caso do Brasil, a experiência do racismo, enquanto criador desse signo se constitui naquilo que chamamos de mito da democracia racial (GUIMARÃES, 2006). Defino o mito da democracia racial, com base no pesquisador negro Munanga (2004) e no pesquisador branco Guimarães (2006), como a consolidação de uma ideologia racista construída historicamente através do mito fundador da nacionalidade brasileira (CHAUÍ, 2006) com o intuito de branquear a sociedade brasileira e apagar tanto física quanto intelectualmente os povos negros. Com base no trabalho de Moura (2014) e Azevedo (1987), entendo que esse mito vem sendo pavimentado, sobretudo em preparação pelas elites brancas, desde a construção do que veio a ser chamado abolição da escravatura, que, a meu ver, foi incompleta.

Em tese, mas também na prática, nunca existiu democracia racial no país. Então, qual seria o motivo para esse mito existir enquanto tal? Nesse sentido, a obra *Casa-Grande & Senzala* de Freyre (1936) se faz fundamental para fortalecimento de uma ideologia de culturalismo racialista que se inicia ainda nas preparações pré-abolição (AZEVEDO, 1987) pelas elites brancas até se tornar atitude do Estado brasileiro por Getúlio Vargas quando da instituição do Estado Novo (CARVALHO, 2014). Nessa época, o governo Vargas desenvolveu a ideia de que vivemos em um país produto de uma miscigenação cordial, em que negros, brancos e índios vivem em harmonia, o que é reconhecido como unidade desse povo.

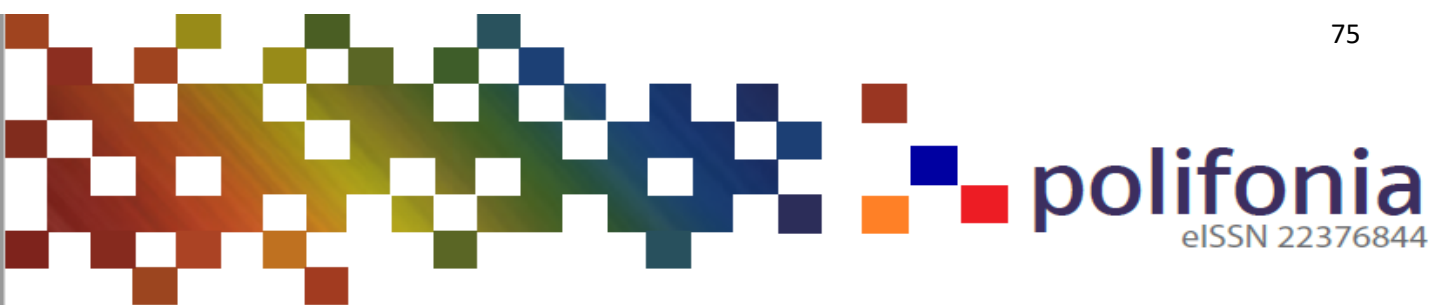
É precisamente nesse momento que residem duas situações importantes. Uma é a raça como noção biológica, como proveniente do racionalismo do século XIX (APPIAH, 1997; GUIMARÃES, 2009) e uma visão mais contemporânea e culturalista de raça como inexistente, segundo esses critérios raciais, mas que, ao ser interpretada à luz das violências ideológicas, pode gerar conflitos e discriminações. Ao se silenciar sobre o



tema, como forma de o esquecer, ou ao apenas entender raça como fenômeno social, essa noção culturalista é também racista porque ela parte de um extremo que tenta negar, o racismo biológico, rumo a outro extremo, que é aquele que esquece ou ameniza o sentido de raça como construído originariamente pelo racismo. Exemplos disso, para mim, são as obras de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque, Raymundo Faoro e Darcy Ribeiro, cujas análises evitam falar mais explicitamente de racismo ou acabam gerando um sujeito negro que é forjado como passivo ou oculto na história da resistência no país. Ao tratar de significação do signo raça, trato esses dois fenômenos como duas tendências teóricas. A primeira visão tratada aqui é o racismo, cujas origens derivam da visão colonial sobre o negro. A segunda é o culturalismo racista, que apaga o negro, inclusive, como primeira e segunda pessoa do discurso (reservando a ele o lugar da terceira pessoa do discurso, ou seja, de quem se fala) e atribui o fim do sistema escravocrata a um acaso da cultura ocidental, negando ao negro o direito de ser seu principal sujeito. Essa segunda visão leva àquilo que Appiah (1997) define como racismo extrínseco, como segue:

Para um racista intrínseco, nenhuma quantidade de provas de que um membro de outra raça é capaz de realizações morais, intelectuais ou culturais, ou de que tem características que, em membros de sua própria raça, haveriam de torná-lo admirável ou atraente, serve de base para tratar essa pessoa como ele trataria os membros similarmente dotados de sua própria raça. [...] A diferença fundamental entre os “-ismos” intrínseco e extrínseco é que o primeiro declara que um certo grupo é objetável, sejam quais forem seus traços, ao passo que o segundo fundamenta suas aversões em alegações sobre características objetáveis (APPIAH, 1997, p. 35).

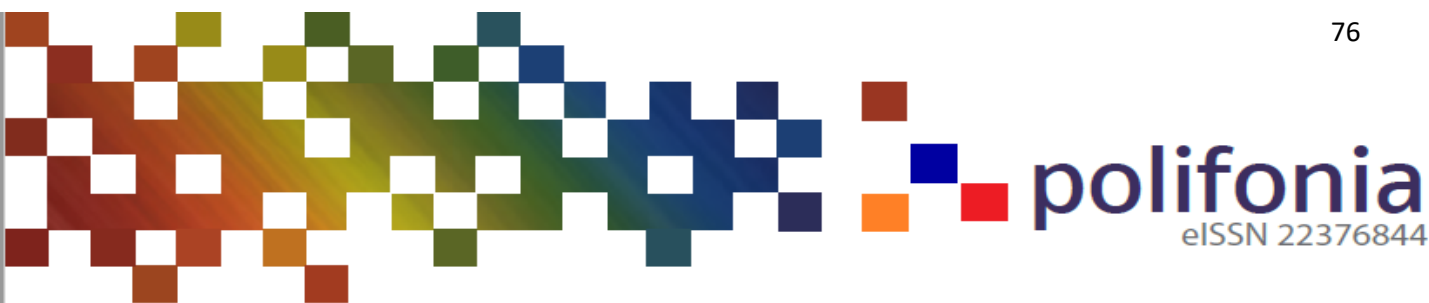
Appiah (1997) empreende bem a discussão sobre a visão de raça desde o século XIX. Sobretudo entre intelectuais brancos no Brasil (mas ele também se refere em sua obra aos pan-africanistas norte-americanos), a ideia de raça que era vista pelas lentes do racismo do século XIX eram, por assim dizer, parte de um racismo intrínseco. É o caso de Sylvio Romero, que combatia como poucos a qualidade da obra de Machado de Assis, justamente por suas origens negras (SCHNEIDER, 2018) e Nina Rodrigues, que, ao ser um dos pioneiros da medicina legal no país, fez sua trajetória estudando a suposta inferioridade dos negros e cuja pesquisa também tem servido de base a estudos de



diversas áreas sobre os povos negros no país. Pouco a pouco, vozes como Gilberto Freyre (1936), numa postura que, como chama Appiah (1997), pode ser reconhecida como racismo extrínseco, passam a formular ideias sobre raça numa tentativa de contra-acatar a visão inicial racialista. Por outro lado, Alim (2016), no caso dos Estados Unidos, tem reconhecido o que chamo de racialismo ou culturalismo racialista como ideologias de racismo cordial (ou *color-blindness*), em que racismo não importa porque não se pode provar a existência de racismo, e ideologias pós-raciais, em que racismo não importa tanto na atualidade quanto já importou. Neste trabalho, invoco as duas visões como culturalistas racialistas, me que as duas visões buscam superar um passado em que o único criminoso, o branco colonizador, sai ileso e desresponsabilizado.

É necessário, no entanto, reconhecer que, tanto Freyre (1936) quanto Getúlio Vargas, que nomeio nesta tese como culturalistas racialistas, conectando a visão de racismo extrínseco de Appiah (1997) e de racismo cordial e de mundo pós-racial com bases em Alim (2016), pensavam estar combatendo uma ideologia racialista proveniente do século XIX que, entre nós, logrou maior tradição no movimento eugenista brasileiro. Como exemplo disso elenco a legalização da prática da capoeira (1940) e do direito da liberdade ao culto religioso (1946), ambos durante a era Vargas. No entanto, o mesmo reconhecimento de unidade nacional, que legaliza e reconhece esses signos supostamente nacionais, os assimila e deles se apropria, os apagando em seus registros de resistência ao comemorar a figura cordial da mistura supostamente harmônica e cordial do povo brasileiro (em que o negro não é visto como sujeito), e em que o principal sujeito reforçado como brasileiro é o mestiço. Nesses moldes, se fundamentou o fim da chamada Frente Negra Brasileira, o primeiro partido negro brasileiro, quando do decreto presidencial que extinguiu todos os partidos em 1937. Portanto, mesmo reconhecendo que tinha que transformar parte da branquitude, a Frente Negra Brasileira foi traída pela necessidade de apagar aquilo que, nos negros, não lembrasse miscigenação.

Ao mesmo tempo, os brancos continuavam se branqueando para produzir, com isso, distinção de uma sociedade que, no passado, foi escravocrata. Isso faz com que as pessoas brancas passem a produzir um afastamento de sua culpa por racializar. Ou seja, tanto o racialismo quanto o culturalismo racialista apagam o negro, apagando dele a



identidade de sua autoria no processo de significação da história brasileira, bem como negando a ele o status de nacional e lhe sujeitando ao lugar obrigatório de “limpar” a família a fim de sobreviver.

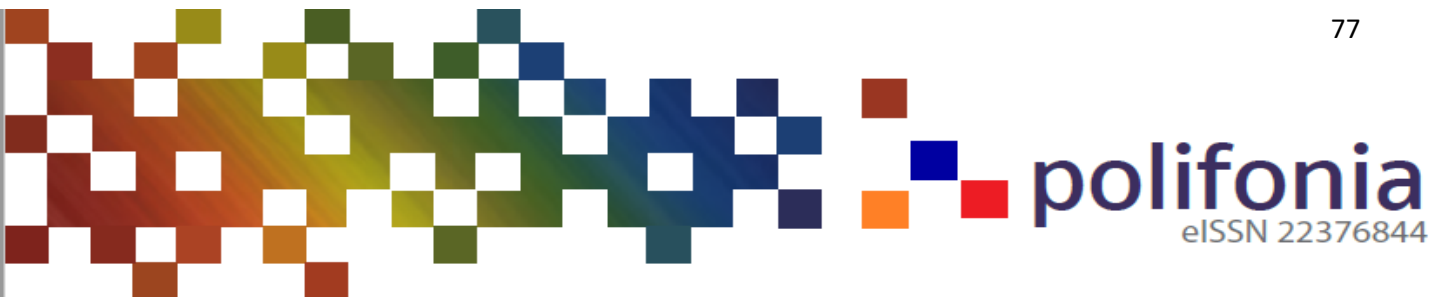
Mas o que é raça: entre o conceito biológico e o culturalista

Se raça não é um dado da natureza (conceito racialista de raça) e nem uma simples interpretação cultural (conceito do culturalismo racialista), a raça é, do ponto de vista do branco e de seus herdeiros escravocratas, uma fantasia política imposta aos corpos racializados e o racismo é, do ponto de vista dos povos racializados, o seu fantasma correspondente. Através desse conceito, cujas bases são dadas nos trabalhos de Mbembe (2014) e Chalmers (2013), compreendo que, do ponto de vista do sentido de raça como vindo da branquitude e do colonialismo, raça é um signo perverso e de horror que vira fantasia na pele e nos traços negroides dos mais diversos povos negros, levando à sua interpretação cultural, que é o fantasma político que denomino aqui de racismo. Nesse caso, os brancos criam e impõem a fantasia, a raça, que passa a ser sentido pelos corpos racializados negros como fantasma político.

O negro-tema e o negro-vida na obra de Guerreiro Ramos

A obra de Guerreiro Ramos, difundida a partir da década de 50, se materializa numa crítica à sociologia moderna brasileira. A visão contra a importação de categorias de análise, sem uma ampla contextualização, funda um marco crítico fundamental desse autor até os dias atuais.

Naquele mesmo período, obras weberianas ou marxianas (SOUZA, 2015) perambulavam aqui e acolá nos estudos acadêmicos brasileiros. Alguns dos ensaios mais conhecidos de Guerreiro Ramos, entre eles *Patologia social do “branco” brasileiro* (GUERREIRO RAMOS, 1995) e *O problema do Negro na Sociologia Brasileira* (SCHWARTZMAN, 1981) criticam duramente o uso do tema “negro” nos estudos acadêmicos, como ele nos diz (SCHWARTZMAN, 1981, p.1):



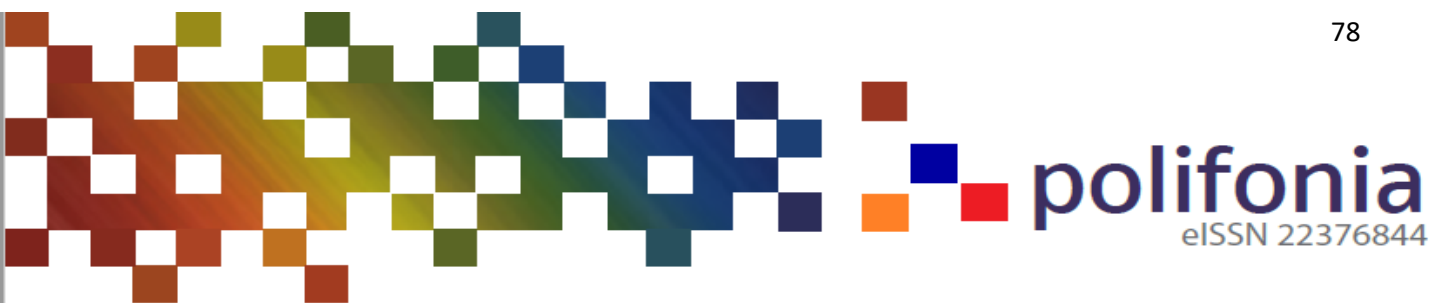
O negro tem sido estudado, no Brasil, a partir de categorias e valores induzidos predominantemente da realidade europeia. E assim, do ponto de vista da atitude ou da ótica, os autores nacionais não se distinguem dos estrangeiros, no campo em apreço.

Assim, nesses ensaios o teórico conceitua como *brancura* um valor nacional construído pelo “branco” brasileiro como categorização e diferenciação de si. Ao tratar disso, Guerreiro Ramos (1995) elege os brancos e mestiços nordestinos como molde dos brancos brasileiros em geral para tratar da sua negação e da construção de uma racialidade que os diferencia dos “sujeitos de cor”:

Conheço o caso, muito significativo, de um poeta alagoano. Era esse homem de Letras um cidadão mestiço, mas perfeitamente suscetível de ser incluído na quota dos "brancos" apurados pelo Recenseamento. Consta que, certa vez, um editor argentino de suas poesias sobre motivos negros fez uma propaganda em que o apresentava ao público como "um grande poeta negro no Brasil". A alcunha, porém, teria levado o poeta alagoano a, em longa carta, pedir ao editor argentino que cessasse na propaganda as alusões que o apresentavam como homem de cor. Este mesmo cidadão escreveu, diretamente em língua alemã um livro em que sustentava uma tese arianizante. Mas, outro poeta nortista, residente em São Paulo, de pele tostada, foi mais taxativo. Tendo sido considerado numa entrevista como poeta negro, requereu se (sic) fizesse um exame de sangue no Instituto de Biotipologia da Penitenciária de São Paulo para provar a pureza de seu sangue. Recentemente um romancista de raça negra, mas "embranquecido" por processos decorativos, químicos e mecânicos, numa autodescrição que fizera a pedido de um repórter da revista O Cruzeiro, se declara "moreno carregado (GUERREIRO RAMOS, 1995, p. 227).

É fundamentado nessa visão de negação e diferenciação como categorização por boa parte desses intelectuais que nasceu a outra face da moeda, a apropriação do negro como tema nacional. Tanto entre os trabalhos racialistas quanto entre os trabalhos culturalistas racialistas, o discurso hegemônico da ciência vai conformar a visão de negro-tema, em oposição a negro-vida, como ele conceitua:

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como **tema**, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados "antropólogos" e "sociólogos". Como **vida** ou realidade



efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida. O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção (GUERREIRO RAMOS, 1995, p.215, grifos meus).

Ou seja, ele trata de diversas tendências no pensamento social brasileiro que, ao invés de considerar a imensa heterogeneidade dos negros brasileiros, inclusive a partir de sua origem (que, nas diversas Áfricas, sequer se chamavam “negros” ou “preto”)⁶, criam um “negro” no discurso, o negro-tema.

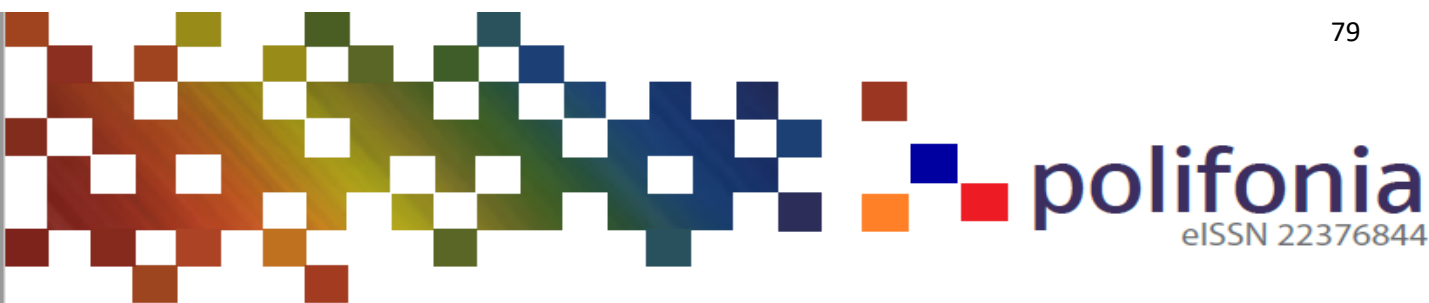
Alguns dos pensadores sociais modernos de que já tratamos neste artigo fazem isso. A sua visão de democracia racial os leva a narrar a história brasileira muitas vezes negligenciando o passado de resistência dos negros brasileiros. Moura (2014), na contramão dos pensadores culturalistas racialistas, tenta desconstruir a tese de que a escravidão chegou ao fim por causa de um único movimento abolicionista. Azevedo (1987), por sua vez, analisa minuciosamente que há um movimento brancocêntrico por trás da tentativa de apagar as digitais negras que rumam a uma abolição formal da escravatura e, mais do que isso, de atribuir aos negros a sua própria escravidão, levando à culpabilização do negro pelo próprio processo colonial que o instaura enquanto escravo ou colonizado (FANON, 2008).

No entanto, o negro-vida é jamais aprisionado. Ele é outra coisa:

O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, profético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje (GUERREIRO RAMOS, 1955, p. 215).

Com esse enredo, Guerreiro Ramos (1955) acredita que o negro é muitas coisas, e não um povo uno. Essa visão de povo uno, me lembra Gilroy (2001), ajudou a unificar

⁶ Quero indicar que no norte da África havia, onde hoje está o Egito, cuja cultura Kemet se caracterizava e se entendia como escura. Porém, nada disso é comparável a um sistema fonocêntrico, mas a um sistema de inscrição iconográfica, como são os hieróglifos que permitem entender que aquele povo se via enquanto povo de uma dada cor, em oposição a diversos outros povos.



a identidade de todos os corpos negros como uma só identidade universal forjada num Atlântico escravista. Além disso, e concordando com Guerreiro Ramos, os vários povos negros forjaram o nome dado a eles, *negro*, e mudaram esse signo.

Gates Jr. (1988) chama a significação negra de dupla significação, levando àquilo que chamo de signo duplo (NASCIMENTO, 2019b). O signo duplo se dá por meio da pré-condição de que os povos negros em África não se chamavam assim. Eram povos com suas demandas étnicas em que a etnicidade passa a ganhar sentido de racialização fundada no processo escravocrata e colonial no momento em que o substantivo negro (que aqui chamo de signo) passa a existir no apogeu do sistema de invasão colonial, em que africanos passam a ser sequestrados de seus territórios de origem e trazidos, aos milhões, para as Américas (MBEMBE, 2014). No espaço de diáspora, esses povos, mais do que não aceitar o substantivo que os nomeia, modificam o conceito (significado no sentido saussureano), transformando-o em figura retórica.

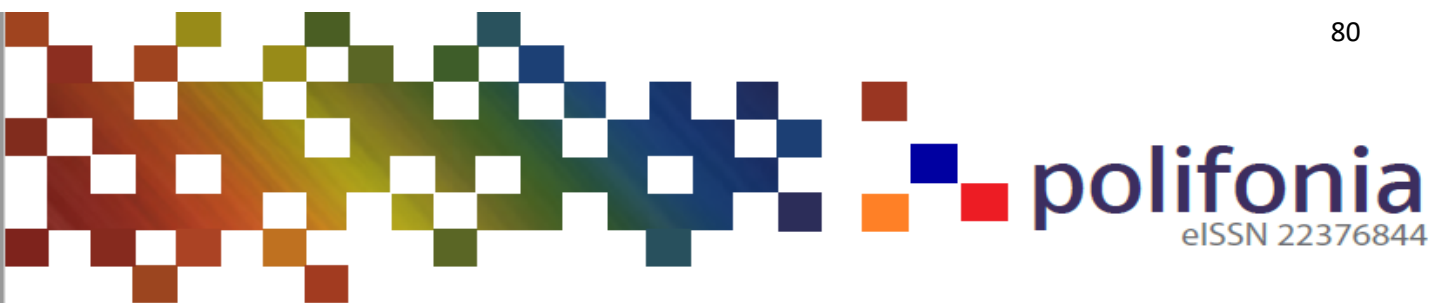
Isso implica em aceitar, ainda que provisoriamente como pressuposto, o sentido de “raça”, para, logo após, superá-lo, ou, como prefiro nomear aqui, ressignificá-lo. Por isso, quero de maneira geral compreender aqui as premissas que nos levam, antes de tudo, a problematizar esse conceito. Isso nos leva à ideia de que *raça* é uma construção originalmente externa ao negro, e não dele mesmo (MBEMBE, 2014), aparecendo como fantasia política a ele imposta. Portanto, como diz Chalmers (2013), *raça* como fantasia quer dizer uma entidade fictícia, tornada realidade política através de séculos de exploração racista. Por outro lado, como analisa Gates Jr. (1988), o negro enxerga nesse tipo de entidade a possibilidade de atuação política, de maneira a não entender esse significante como tendo um significado real, mas uma figura retórica que ele usa para agir e ressignificar.

Assim, a ideia padrão de signo, segundo um padrão colonialista, fica assim:

SIGNIFICAÇÃO PADRÃO DA LÍNGUA

Significação = Significado = Conceito
 Significante = Imagem acústica

Fonte: Traduzido e adaptado de Gates Jr. (1988)



O projeto de conceituação, a partir da significação negra do signo raça, no entanto, não toma o referente no mundo, coisa significada, como seu significado, mas como figura retórica, enquanto par do significante, como se destaca a seguir:

SIGNIFICAÇÃO NO VERNÁCULO NEGRO

Significação = $\frac{\text{Figura retórica}}{\text{Significante}}$

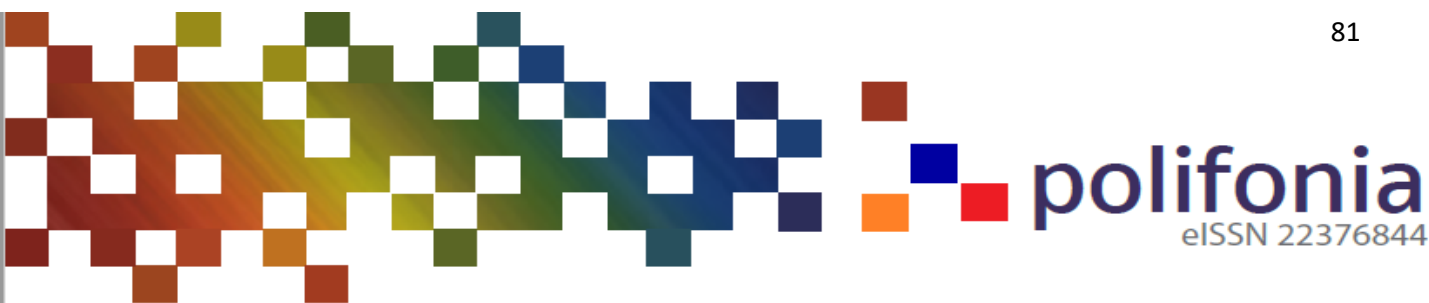
Fonte: Traduzido e adaptado de Gates Jr. (1988)

Desse modo, podemos entender que o negro-vida não aceitou as formas de significação impostas pelo colonizador e ele mesmo editou o sistema de significação. Bakhtin (1997) permite contrastar o tradicional modo de ver signo como uma unidade intangível de modificação pelo sujeito e pela história e atribui a significação à interação e suas vértices ligadas ao poder, por exemplo:

Revisar o signo recebido literalmente representado na relação representada por significado / significante em seu nível mais aparentemente denotativo é criticar a natureza do próprio significado (branco), desafiar através de uma crítica literal do signo o [próprio] significado do significado. O que os negros [re] significam em uma sociedade na qual foram introduzidos intencionalmente, como a cifra escravizada? Nada no eixo x da significação branca, e tudo no eixo y da negritude (GATES JR., 1988, p.47)

A visão de significação branca, em torno do negro como objeto desidentificado (SANTOS, 2017), o negro-tema, passa a ser um objeto quase surreal, pois não engloba a visão de negritude como resistência, mas como espaço de submissão.

Neste trabalho, discuto criticamente três conceitos que aqui nomeio como objetos teóricos para análise da ideia de negro-tema por nós, linguistas. Tomo aqui da visão de triangulação dos estudos qualitativos a perspectiva metodológica de analisar sob vários pontos de vista um mesmo objeto, que é a ideia de negro-tema nos estudos linguísticos.



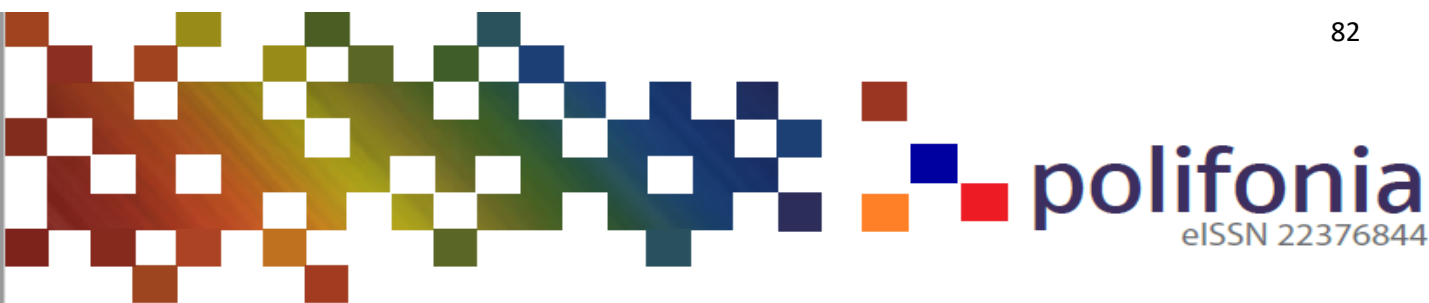
Para tanto, trato na próxima seção a visão de língua na qual eu me baseio neste artigo.

A visão de língua que eu utilizo

A visão de língua e locus de enunciação estão profundamente imbricados na forma como nós normalmente usamos o conceito de língua. Anteriormente neste trabalho abordei a análise de Bakhtin (1997) que descompromete a visão de língua com um sistema intangível de signos, como se o sujeito não fosse responsável pela mudança linguística.

Entendo que falar, por si só, cria um *locus de enunciação*, que nem sempre é marcado, mas existe. Compreendo locus de enunciação a priori com bases em Benveniste (1966), como o espaço de onde se enuncia a primeira pessoa e as demais pessoas do discurso, sendo a segunda e terceira pessoas enunciadas muitas vezes pela primeira na cena enunciativa. Em nosso caso mais específico, partindo de Nietzsche (2007) e Foucault (1997), é também o lugar de onde se enuncia o poder e se torna, ele próprio, o poder de onde derivam outros micro poderes, criando, assim, uma genealogia. Os teóricos decoloniais aplicam melhor a ideia de locus de enunciação para entender a colonialidade (MIGNOLO, 2000), de maneira que, é perante esse conceito que Dussel (1993) produz a sua teoria do *encobrimento do outro*. Assim, ele nota que o outro, não europeu, tem sua racionalidade apagada e negada em séculos de colonialismo ao se produzir uma visão de modernidade como algo universal, em que a Europa vira o ponto-zero do mundo (CASTRO-GÓMEZ, 2007). É o caso do discurso eurocêntrico que funda o “eu” (enquanto Ocidente), o “você” e “ele” (enquanto pessoas para quem se fala e de quem se fala, permitindo, na cena enunciativa, o eu ter domínio discursivo no *hic-et-nunc*⁷ do discurso). Nesse caso, o “outro” só pode ser terceira pessoa do discurso na cena enunciativa, sendo visto a partir do “eu”, que enuncia e cria seus sujeitos argumentativos. Complicando essa análise um pouco mais, o “eu” muitas vezes se apresenta como sujeito oculto ou similar àquilo que Mikhail Bakhtin chamava de *discurso indireto livre*.

⁷“Aqui-e-agora” em Latim.



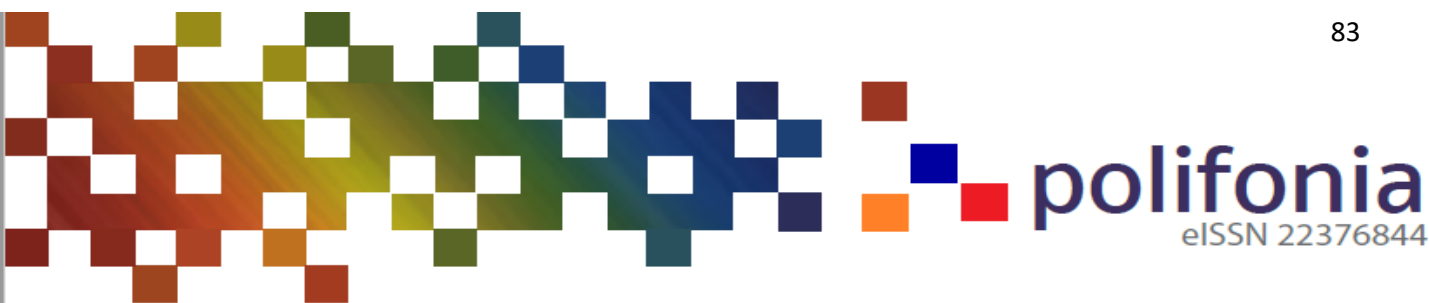
Gosto muito do uso de *discurso indireto livre* em Bakhtin (1997), e o compreendo como o discurso que mistura traços do discurso direto (em que o “eu” supostamente se dilui e enuncia a voz literal do “outro” ao citá-lo) e do discurso indireto (em que o “eu” adapta a voz do “outro” em sua locução dialógica, porém mencionando que existe um “outro”), em favor de uma apropriação dialógica do próprio processo de adaptação na interação verbal que nega o dialogismo, por ocultar a ideia de “outro”. Mesmo que em Bakhtin esse uso se dê preferencialmente em relação às obras literárias, eu preferencialmente uso aqui a ideia de *discurso indireto livre* para pensar as vezes que os brancos eurocêntricos falam sem desnudar seu lugar de discurso.

O negro-tema é, a meu ver, um uso indiscriminado do *discurso indireto livre* em nossa sociologia moderna brasileira. A maioria dos intelectuais, quase sempre brancos, faz análises complexas inteiramente ancoradas na negligência às vozes dos próprios rebelados, os negros brasileiros.

Ou seja, a visão que tenho de língua é aquela que sempre denuncia o analista, mesmo que esse opte por não se marcar no discurso. Essa visão, em nosso campo, é herdada, sobretudo, a partir de Makoni e Pennycook (2007), quando eles definem língua, não como um sistema de signos, ou como uma estrutura enunciativa apenas, mas como um regime metadiscursivo, ou melhor, uma invenção:

Quando argumentamos que línguas são construídas, nós queremos ir além da ideia óbvia que os critérios linguísticos não são suficientes para estabelecer a existência de uma língua (a velha língua/os debates sobre do que seja dialeto), no sentido de identificar os processos sociais e semióticos que levam à sua construção. Os processos coloniais incluem, por exemplo, o desenvolvimento de ideologias coloniais e nacionalistas a partir de programas de letramento (MAKONI e PENNYCOOK, 2007, p.1)

A visão de *discurso indireto livre*, por sua vez, ajuda a evidenciar o que é a língua enquanto regime metadiscursivo ao desvendar a condição de compreensão do papel da voz colonial racista, em que a autoria é sistematicamente apagada pelo aparelhamento racista e o discurso é repetido como senso comum pacífico. As análises de Makoni e Pennycook (2007) situam e responsabilizam o analista que, no nosso caso, é o linguista, por sua compreensão de língua porque, ao lidar com invenções, o linguista reafirma que

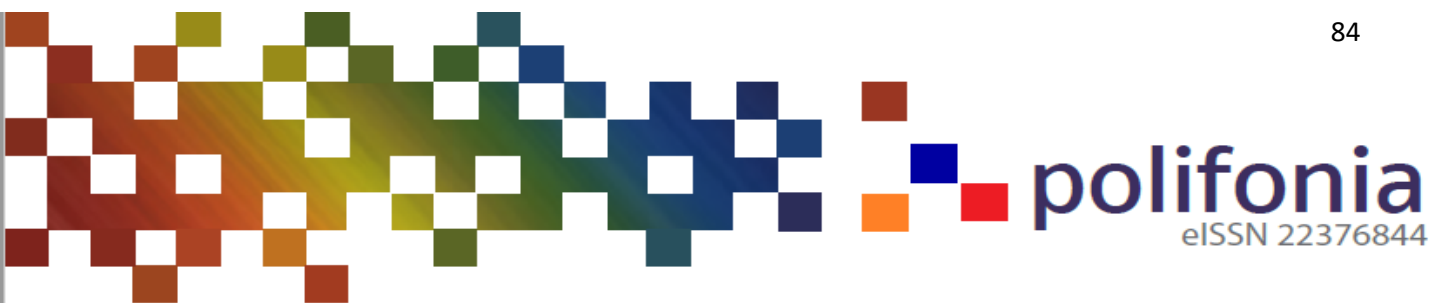


aquela invenção é um real com o qual todos temos que lidar como se fosse um fenômeno da natureza.

O papel de Makoni e Pennycook (2007) não pode ser negligenciado porque, ainda hoje, continuamos lendo nas teorias de bilinguismo, *Teaching English for Speakers of Other Languages* (TESOL, o programa de Ensino de inglês para falantes de outras línguas na América do Norte), análise do discurso, multilinguismo, variacionismo e letramentos, por exemplo, o tratamento dado às línguas como fenômenos naturais e físicos, em que políticas de letramento são forjadas por um analista que não diz de onde parte ao se situar o discurso ou ao se situar como evidente analista desse discurso⁸. Aliás, todo esse esforço de explicar a passagem da estrutura ao discurso, como é o caso das ideias de gramaticalização, incluem a tentativa de abordar como uma dada estrutura morfossintática, semântica e fonológica passa, de sua estrutura física, ao discurso, se “gramaticalizando”. Nunca deixei de estranhar que isso deveria ser o óbvio num campo em que quase nada pode ser visto e observado a olho nu, senão sob o olhar do analista, que é analista, não da coisa física, mas de um regime metadiscursivo de poder, que é a língua. Aqui o linguista, enquanto analista, precisa parar de produzir racismo e o enunciar como discurso indireto livre de sua atuação, em que ele fala como se aquilo fosse algo aceito por todos, mas que, naquele momento, mesmo sem autoria marcada, é por ele chancelado.

Por isso, o apontamento teórico trazido por Makoni e Pennycook (2007) nos permite, nesta análise discursiva, entender línguas como invenções modernas que, ao serem analisadas pelos linguistas, se tornam regimes metadiscursivos. Neste caso, eu tratarei essas invenções como invenções da supremacia branca por meio da linguagem porque, ao reproduzir um conjunto de línguas nacionais, cuja construção é brancocêntrica, corroboram com a invisibilização do negro como vida e sustentam a supremacia branca existindo como padrão em nossas análises.

⁸ Estou partindo aqui do pressuposto de que, para além das teorias do discurso, o linguista é um analista do discurso que parte de posições convencionais de língua. Por isso, se a língua é um regime metadiscursivo inventado, ele é parte da aceitação de que essa invenção, a ser analisada por ele, o responsabiliza enquanto analista.



Marcar o não-marcado- objetos linguísticos que reproduzem o negro-tema

Por último, quero encerrar este artigo apresentando alguns objetos linguísticos que podem reproduzir a concepção de negro-tema nos estudos linguísticos.

Para isso, inspirado em Souza (2018), proponho a ideia de marcar o não-marcado. Isso nos ajuda, em primeira mão, a substituir a visão deturpada de lugar de fala (geralmente produzida assim de maneira deturpada pelas pessoas brancas incomodadas) pela ideia de lócus de enunciação.

O pensamento de Makoni e Pennycook (2007), como já usei anteriormente, entende língua como um regime metadiscursivo, e denuncia o lócus de enunciação do linguista como aquele que lida com aquele regime, ora como seu intérprete, ou como seu interlocutor, ou como seu praticamente criticamente situado, e que nela pode contribuir para manter as diversas agendas excludentes de racialização que tenham a língua (gem) como mote principal.

Assim, o lócus de enunciação é importante porque ajuda a marcar o não-marcado, seja por dizer de que posição parte quem enuncia ou o próprio processo de enunciação.

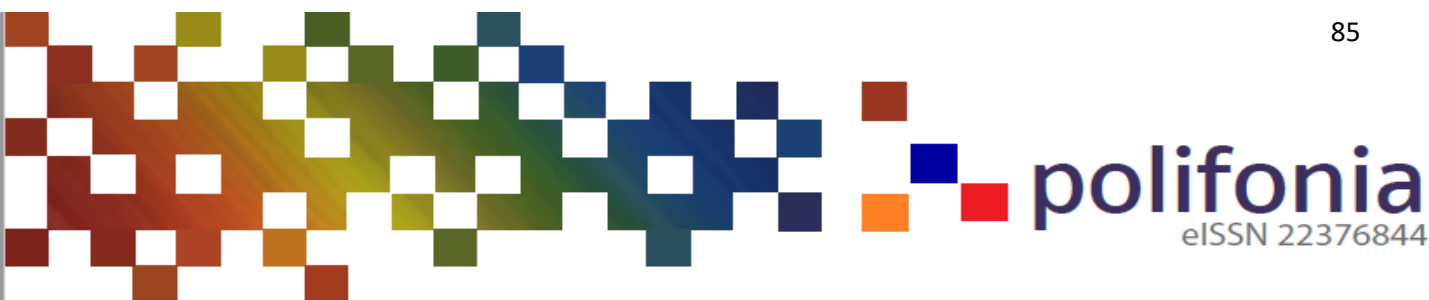
Marcar o não-marcado é marcar o branco que fala, para que, ao falar, ele sempre carregue sobre si responsabilidade pelo processo de racialização que produziu até aqui. Ao se criar, como mostra Castro-Gómez (2007), a Europa se marcou como humano, universal ao passo que escravizava e dizimava não-brancos nas Américas, Ásia e África.

Souza (2018), por exemplo, empreende esse esforço:

Marcar o não-marcado e alterar os termos hegemônicos da conversa é a estratégia geopolítica de reconstituição epistêmica proposta por vários pensadores latino-americanos sob os termos decolonialidade ou colonialidade. É uma estratégia de resposta à singularidade de perspectiva e à situação que o cientista social brasileiro Milton Santos (2007) descreve em meu segundo epígrafe acima⁹ (SOUZA, 2018, p.4).¹⁰

⁹ Aqui Souza (2018) se refere à epígrafe do geógrafo brasileiro Milton Santos, por ele citado.

¹⁰ Tradução do trecho “Marking the unmarked and changing the hegemonic terms of the conversation is the geopolitical strategy of epistemic reconstitution that various Latin American thinkers propose under the



Ainda para Souza (2018), “nesse processo emaranhado geopoliticamente, o desmascaramento do lócus de enunciação dos teóricos e críticos com trabalhos sobre 'questões globais' se torna cada vez mais significativo”.

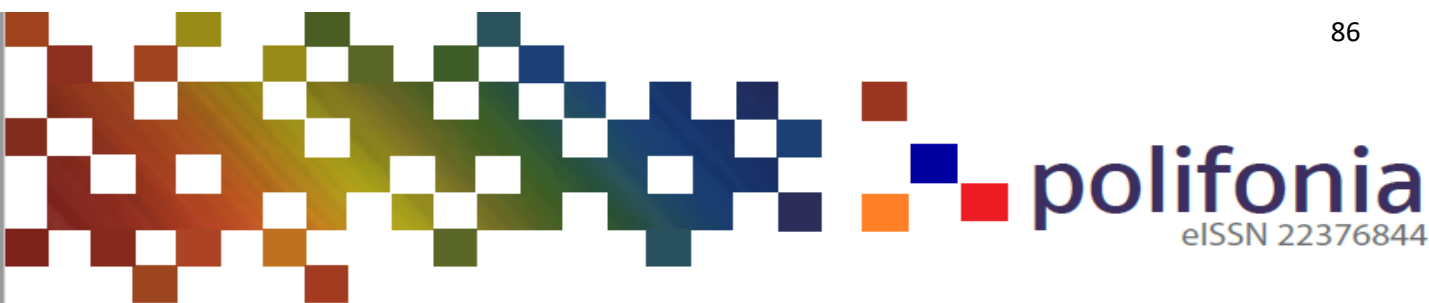
Ou seja, o linguista, como analista das relações diversas da linguagem, precisa prestigiar sua capacidade de dizer de que lugar está falando o que está falando. O contrário disso, é aquilo que Carneiro (2005) chama de epistemicídio, ou seja, a morte do pensamento do diferente.

É preciso que se evite o tal *discurso indireto livre* brancocêntrico na ciência, que é a concepção do branco que fala de tudo e de todos, menos de si. Embora Bakhtin (1997), nessa e em vários outros escritos, não determine que este ou aquele grupo racial utilize o *discurso indireto livre*, sendo que ele privilegia uma análise literária em Bakhtin (2010), eu me aproprio desse conceito advindo de Bakhtin, que é eurocêntrico por sua apropriação originária nos centros de pesquisa europeus, para “dar nome aos bois”, e procurar contextualizar formas de melhor a interlocução em nossa área.

Na Linguística podemos fazer a relação de marcar o não-marcado, lócus de enunciação a fim de entender o que entendemos como o uso de negro-tema nos estudos linguísticos. Considero como não-marcados os objetos cujo lócus de enunciação permanecem incolumemente não observados, como é o caso dos fenômenos que seguem.

Makoni e Pennycook (2007), como inspiração a este trabalho, já avaliaram, por exemplo, que os objetos teóricos de diversos campos dos estudos linguísticos, como é o caso da sociolinguística, da psicolinguística ou antropologia linguística continuam elencando a língua como um objeto contável, passível de ser compreendido como real. Os autores, que afirmam que as línguas são invenções modernas, tal como eu reproduzo em meu objeto de discussão em Nascimento (2019b), dizem que o linguista, mais do que estudar seu objeto como uma representação do real, devem estudá-lo ~~seu objeto~~ como uma representação de uma invenção, que é a língua.

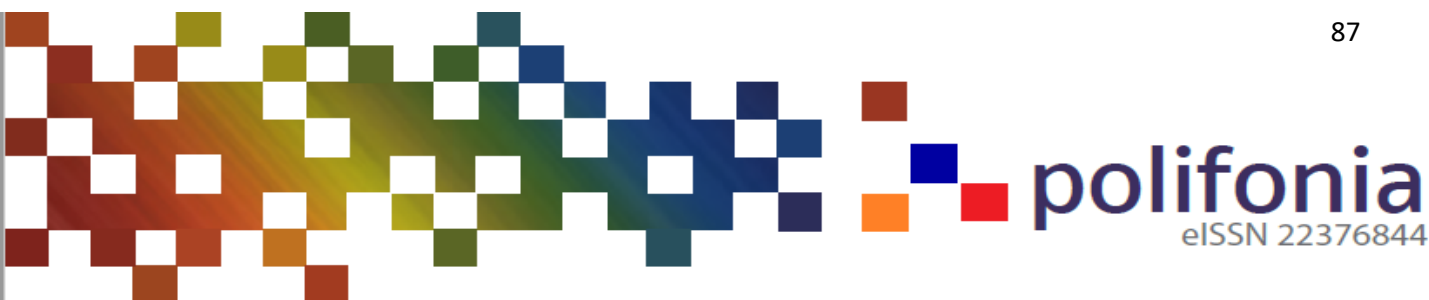
terms decoloniality or coloniality. It is a strategy of response to the singularity of perspective and to the predicament that the Brazilian social scientist Milton Santos (2007) describes in my second epigraph above”.



Singh (2018) e Veronelli (2016), por sua vez, encontram a estrutura do domínio colonial na própria ideia de linguagem durante o colonialismo e em suas consequências por meio da colonialidade. Assim, o próprio ato de dizer no Brasil tem sido implicado com a co-naturalização de linguagem e racismo quando a língua permite que construções como *escravo-mudo* ou *lado negro da vida* se tornem unidades de sentido normalizadas. Para além disso, usos como *dialeto*, ainda que, com a interface terminológica dos estudos linguísticos, contribuem decisivamente para levar a língua dos povos originários negros ou indígenas, ou das comunidades negras e indígenas que falam seus registros diariamente, a serem entendidas como exóticas, permitindo aquilo que DeGraff (2005), ao se referir como o crioulo é tratado como língua de segunda no Haiti, chama de excepcionalismo. Ou seja, a ideologia excepcionalista cria uma visão de que, ao ser tratada como *dialeto*, aquilo não é uma língua, mas uma manifestação exótica. A Linguística, assim, reproduz o mito de modernidade europeia que cria nação, língua e território para representar somente os corpos brancos.

Outras formas de uso linguístico desse fenômeno são nomeadas por Flores e Rosa (2015) como ideologias de apropriação linguística. No âmbito do Brasil, esse fenômeno se deu quando a sociolinguística variacionista desenvolveu trabalhos relevantes para o conhecimento dos falares do povo brasileiro que, pouco a pouco, foram sendo atacados pela brancocêntrica. Ao responder a essas críticas, a educação linguística passou a usar a termos que substituíssem o preconceito linguístico (BAGNO, 2002) em volta de “falar certo” ou “falar errado” o português. Assim, se passou a dizer “falar apropriadamente o português” (para substituir a acusação de que o estudante “fala errado o português) nos cursos de formação de professores, nos levando ao fenômeno em torno da crítica de Flores e Rosa (2015) de que, mais do que dizer ao aluno que ele estava falando errado o português, ele não estava falando apropriadamente.

Assim, a ideologia de apropriação reafirma o padrão de língua como invenção da modernidade que é usada para reafirmar o poderio branco no ocidente. Nesse caso, tanto faz trocar “falar errado” por “falar inapropriado”, pois o conceito de língua nacional



branca¹¹ como padrão se mantém incólume. No caso do Brasil, um dos exemplos dessa ideologia foi a polêmica em torno de um suposto livro didático que supostamente ensinava a falar errado.¹² Na ocasião, vários especialistas se pronunciaram prontamente para defender o papel do livro didático que trazia um ensino mais democrático da língua portuguesa. Chama atenção, porém, a reafirmação da cultura letrada das elites brancas como língua nacional que se apresenta nessas falas, como é o caso daquela proferida pelo pesquisador Carlos Alberto Faraco quando do acontecido em questão:

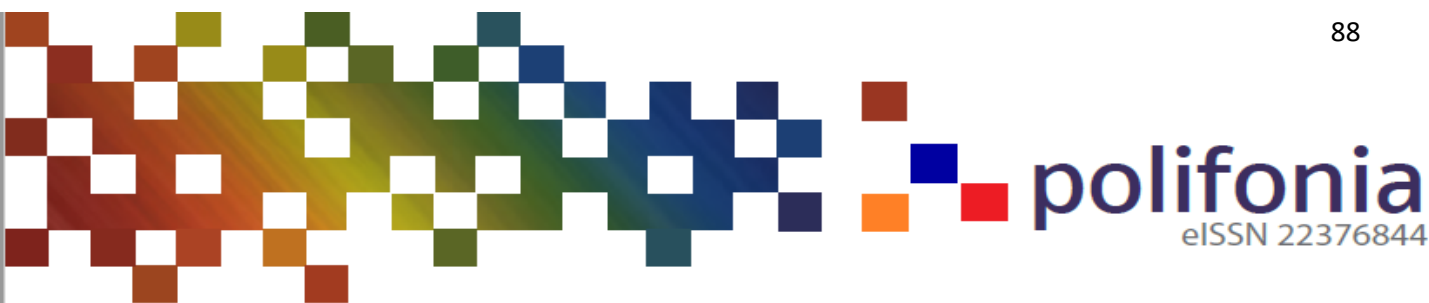
Desses estudos [linguísticos] nasceu naturalmente a discussão sobre que caminhos precisamos tomar para adequar o ensino da língua a essa realidade de modo a não reforçar (como fazia a pedagogia tradicional) o nosso apartheid social e linguístico, mas sim favorecer a **democratização do domínio das variedades cultas e da cultura letrada**, domínio que foi sistematicamente negado a expressivos segmentos de nossa sociedade ao longo da nossa história (grifos meus)¹³.

O excerto, embora em contraposição à pedagogia tradicional, nos permite dizer que, ao democratizar a cultura letrada e as variedades cultas, estamos valorizando um dado padrão de língua que é falado pelos brancos. Assim, as línguas, ao serem invenções constituídas para garantir a supremacia branca são, portanto, reafirmadas pela Linguística como o “padrão” mais uma vez. Nesse caso, há um percurso muito sedimentado nas bases do que chamei anteriormente neste artigo de culturalismo racista, em que o progressismo tenta democratizar o poder sem antes dissecá-lo. Democratizar a cultura letrada, com isso, parece dividir o capital cultural da cultura letrada, mas é uma forma de reafirmar que há supostamente uma cultura que é letrada e que fala uma variedade culta. Essa cultura é uma cultura branca. Dessa forma, o branco se torna muito mais do que um corpo físico, mas a própria forma de vermos o que é língua, se tornando um *sujeito branco*

¹¹ A língua nacional branca como padrão a que me refiro aqui é a língua portuguesa como ensinada nas escolas.

¹² Veja mais aqui < <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-44502013000300007>>.

Disponível em < http://portal.mec.gov.br/index.php?id=16649&option=com_content&view=article#gazeta>.



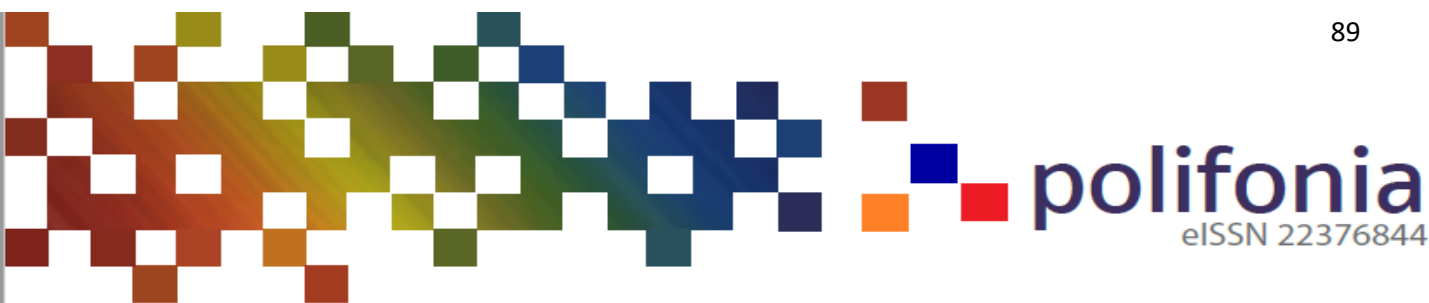
falante-ouvinte ideal (ROSA e FLORES, 2015), que passa a regular as falas, atitudes e análises linguísticas, reafirmando uma invenção branca que é a língua.

É exatamente a marcação desse sujeito branco abstrato, que é aquele que regula o pensamento nos estudos da linguagem, a principal forma de garantir que o negro não seja tratado como apenas tema, mas que ele próprio seja chamado a compor os estudos sobre ele próprio, seja na forma de maior admissão do corpo negro na universidade ou a partir do momento que ele possa começar a falar em primeira pessoa como pesquisador, autor e participante da pesquisa. Essas não são condições de que o negro-tema se esvairá como problema, mas, ao contrário, marca-se o não-marcado, isto é, a enunciação que mantém a produção do negro como tema. Assim se cria, fazendo coro com Guerreiro Ramos (SCHWARTZMAN, 1981), o negro-vida na ciência linguística, com seus inúmeros problemas reais, mas narrado pelo próprio corpo negro que sente e enfrenta o racismo. Por isso, mais do que a simples substituição, propomos que as pessoas negras, para fim de que se democratize de fato essas pesquisas, estejam cada vez mais ocupando a pesquisa científica na área sem necessariamente terem de se despir de suas culturas originárias (como pode ser o caso de uma maior presença de negros na universidade sem mudança curricular e epistemológica).

A relação desses fenômenos com o uso do negro-tema

Mais do que uma simples substituição de nomenclatura, o que eu estou propondo aqui é a mudança epistemológica de perspectiva. Ou, antes, a mudança de perspectiva epistemológica em torno de reanalisar os fenômenos com os quais lidamos, combatendo o culturalismo racialista, e o próprio racialismo, que instauram o negro-tema em nossas pesquisas.

Ao contextualizar a concepção de negro-tema neste artigo, eu fiz um ataque tanto ao racialismo quanto ao culturalismo racialista que busquei teorizar. Além disso, trouxe a ainda atual obra de Alberto Guerreiro Ramos para refletir acerca do uso de supostos progressismos e vanguardismos que reproduzem a opressão racial, ao somente substituir, na maioria das vezes, o negro por um negro-tema nos estudos científicos.



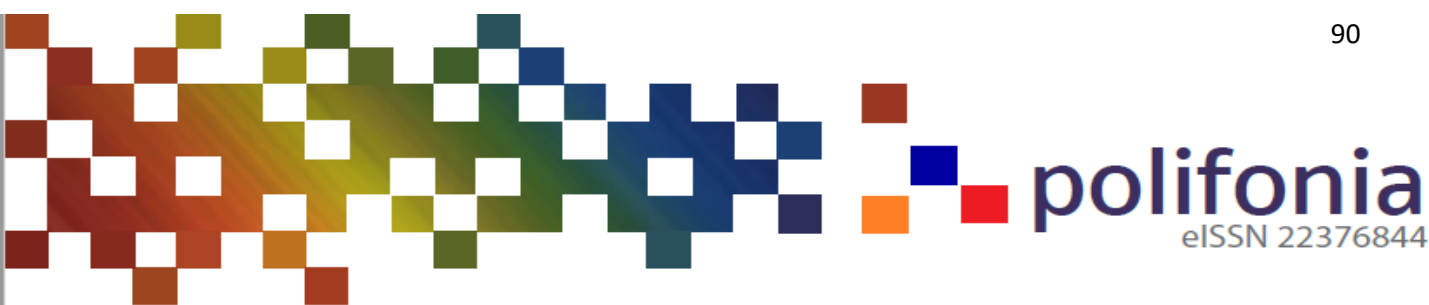
Os objetos linguísticos servem para mostrar uma Linguística que tem tentado se democratizar. Porém, ao fazer isso, ainda tem estudado o negro como tema, em terceira pessoa, sem que suas falas, a partir de outro lugar que não o de língua como invenção nacional moderna, possam ecoar nos trabalhos científicos. Ainda ao fazer isso, tanto usa o negro-tema quanto é culturalista racialista.

Nesse sentido, o negro-tema passa a existir quando não desnudamos a colonialidade por trás da língua e não percebemos como a língua atua como domínio colonial, ou quando, em decorrência disso, não enfrentamos a co-naturalização de inferioridade racial na língua ao usarmos língua como um construto real ao qual todos precisam se adaptar¹⁴. Para tanto, liguei a ideia de negro-tema com marcar o não-marcado porque isso nos propõe marcar o lócus de enunciação dos nossos objetos (SOUZA, 2018) para, por fim, compreendermos de onde falamos o que falamos como linguistas em que, levando isso em conta, possamos desconstruir o negro-tema como prática nos trabalhos científicos em nossa área. Por isso, marcar o não-marcado é marcar a supremacia branca na maneira como estudamos a língua. Com isso, ver como se configura o negro-tema em nossos estudos será uma tarefa mais fácil porque se desnuda como a branquitude é um elemento supremático da análise.

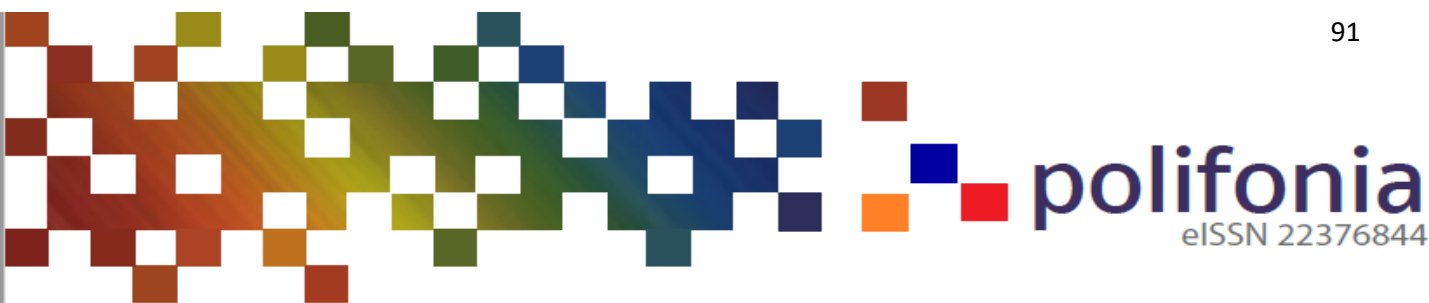
Assim, buscando trazer teorizações de fora dos estudos linguísticos, reuni neste trabalho objetos teóricos que contribuem para reproduzir o negro-tema nos estudos linguísticos e reforçam um racismo tanto racialista quanto culturalista racialista que nos invisibiliza como sujeitos que podem contar sua própria história ao passo que corroboram a supremacia branca nos estudos da linguagem em suas reproduções de língua nacional, culturas letradas e variedades cultas como padrão, reproduzindo uma noção invisibilizada do negro, que aqui chamamos de negro-tema.

Referências

¹⁴ Aliás, quero aqui fazer uma ressalva ao trabalho de Antunes (2007), em que, ao falar de gramática, ainda que trabalhando sob um conceito de língua nacional, a autora desnuda a visão de ensino de língua como algo que ajuda as pessoas a simplesmente melhorar de vida. Essa visão ajuda, em boa medida, a desconstruir em boa medida os argumentos de adequação que vimos até aqui.



- ALCOFF, L.M. *The future of whiteness*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- ALIM, H.S. Who's Afraid of the Transracial Subject? Raciolinguistics and the Political Project of Transracialization. In Alim, H. S., J. R. Rickford & A. F. Ball. (eds.) *Raciolinguistics: How Language Shapes Our Ideas about Race*. New York: Oxford University Press, 2016.
- APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto; 1997.
- AZEVEDO, C. M. M. *Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites- século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BAGNO, Marcos. *Preconceito linguístico – o que é, como se faz*. 15 ed. Loyola: São Paulo, 2002.
- BAKHTIN, M. M. *Marxismo e filosofia da linguagem: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 8.ed. São Paulo; Hucitec, 1997.
- BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. 5. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*. São Paulo: Nacional, EDUSP, 1976.
- BLOMMAERT, J. A market of accents. *Language Policy*, v.8, n.3, 2009.
- BOSI, Alfredo. *Ideologia e contraideologia: temas e variações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, 448p.
- CARDOSO, F. H. *Política e desenvolvimento em sociedades dependentes*. São Paulo: Ed. Zahar, 1971.
- CARNEIRO, S. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (Doutoramento em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2005.
- CARVALHO, M. H. M. A construção de uma era: Vargas e a formulação do desenvolvimentismo. *Estud. hist. (Rio J.)*, Rio de Janeiro , v. 27, n. 53, p. 219-222, 2014 .



CASTRO-GÓMEZ, S. Descolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el dialogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CHALMERS, G. Indigenous as 'not-indigenous' as 'us'? A dissident insider's views on pushing the bounds for what constitutes 'our mob'. *AIRL*, v. 17, n. 2, 2013.

CHAUÍ, M. *Simulacro e Poder: Uma análise da mídia*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

DEGRAFF, M. Linguists' most dangerous myth: The fallacy of Creole exceptionalism. *Language in Society*, n. 34, 533–591, 2005.

DE SOUZA, L. M. T. M. Decolonial pedagogies, multilingualism and literacies. Multilingualism and Literacies. *Multilingual Margins: A journal of multilingualism from the periphery*, v. 6, p. 1-15, 2019.

DUSSEL, E. D. *1492: O encobrimento do outro: a origem do 'mito da modernidade'*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FANON, F. *Pele Negra Mascaras Brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.

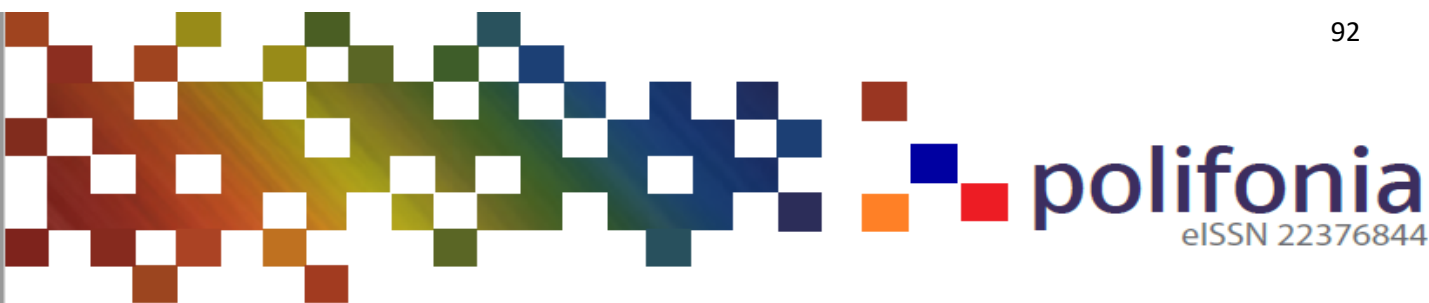
FAORO, Raymundo. *Donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 8. ed. São Paulo: Globo, 1989.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1965.

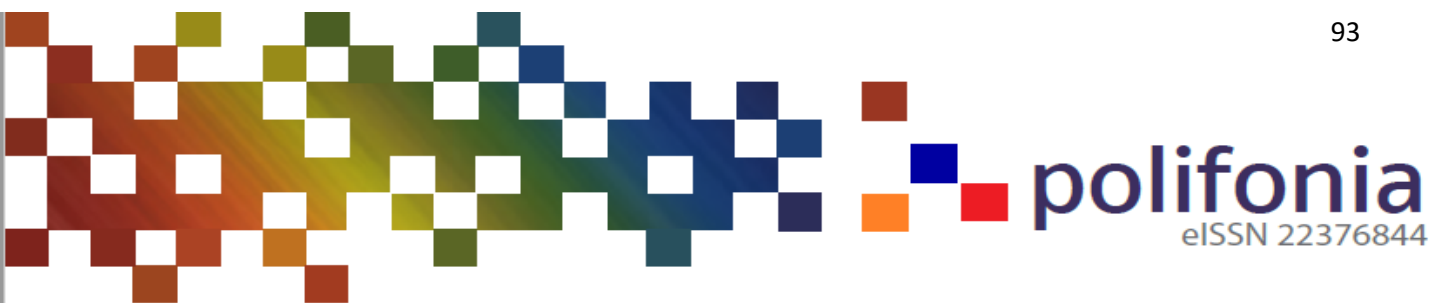
FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1965.

FLORES, F.; ROSA, J. Undoing Appropriateness: Raciolinguistic Ideologies and Language Diversity in Education. *Harvard Educational Review*, v. 85, n. 2, pp. 149-171, 2015.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 1997.



- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. 2. ed. São Paulo, SP: Schmidt, 1936.
- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. 2. ed. São Paulo, SP: Schmidt, 1936.
- GATES JR., H.L. *The Signifying Monkey: a Theory of African-American Literary Criticism*, Oxford University Press, 1988.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GORENDER, J. *O escravismo colonial*. 6. ed. São Paulo: Ática, 1992.
- GUERREIRO RAMOS, A. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1995.
- GUERREIRO RAMOS, A. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1995.
- GUIMARÃES, A. S. A. Depois da democracia racial. *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP, v. 18, p. 269-290, 2006.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e Antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 25. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1993.
- MARIUZZO, P. Atlas do comércio transatlântico de escravos. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 63, n. 1, p. 59-61, 2011 .
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MIGNOLO, W. *Local Histories/Global Designs*. Chichester: Princeton University Press, 2000.
- MOURA, C. *Rebeliões na senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. 5ed. São Paulo, Anita Garibaldi, 2014.
- NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.



NASCIMENTO, G. Racism in English Language Teaching? Autobiographical Narratives of Black English Language Teachers in Brazil. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 19, p. 959-984, 2019.

NASCIMENTO, G. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. 1. ed. Belo Horizonte: Letramento Editorial, 2019.

NIETZSCHE, F. W. *A genealogia da moral*. 7. ed. São Paulo: Centauro, 2007.

NORTON, B. Language, identity, and the ownership of English. *TESOL Quarterly*, 31(3), 1997. p. 409-429.

NORTON, B. Language, Identity, and the Ownership of English. *Tesol Quaterly*.v.31, n.3, 1997.

NORTON, B.; TOOHEY, K. (2011). Identity, language learning, and social change. *Language Teaching*, 44, 4, 412-446. (State-of-the-Art Article). Disponível em: <http://educ.ubc.ca/faculty/norton/Norton%20and%20Toohey%20Language%20Teaching%202011.pdf>. Acesso em novembro/2011.

PENNYCOOK, A. *English and the discourses of Colonialism*. London: Routledge, 2002.

PHILIPSON, R. *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1973.

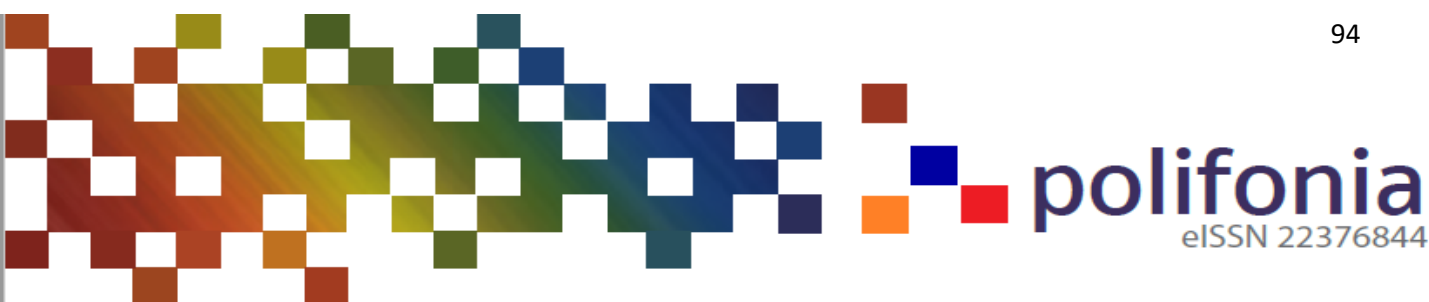
REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 166.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROSA, J.; FLORES, N. Unsettling race and language: Toward a raciolinguistic perspective. *Language in Society*, 46(5), 621-647, 2017.

SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, R. O negro objetificado na obra de Caio Prado Jr. e Florestan Fernandes: uma análise das narrativas sócio-históricas na construção do pensamento social brasileiro. *Africa e Africanidades*, n. 23, 2017.



SCHWARCZ, L. K. M.. *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012. v. 1. 148p .

SCHWARTZMAN, S. (Org.). *O Pensamento Nacionalista” e os “Cadernos de Nosso Tempo*. Brasília, Câmara dos Deputados e Biblioteca do Pensamento Brasileiro, 1981.

SINGH, J. *Unthinking mastery: dehumanism and decolonial entanglements*. Durham : Duke University Press, 2018.

SMITHERMAN, G. Ebonics, King, and Oakland: Some folk don't believe fat meat is greasy. *Journal of EnglishLinguistics*, n. 26, p.97-107, 1998.

SODRÉ, N.W. *Formação histórica do Brasil*. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SOUZA, J. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015.

SOUZA, L. M. T. M.. Remapping Writing: indigenous writing and cultural conflict in Brazil. *English Studies in Canada*, Canada, v. 30, n.3, p. 4-16, 2004.

SOUZA, L.M.T. Engaging the global by re-situating the local: (Dis)locating the literate global subject and his view from nowhere. In: Oliveira ANDREOTTI, V.; SOUZA, L. M. T. M. (Orgs.) *Postcolonial Perspectives on Global Citizenship Education*. Londres: Routledge, 2011, v. 1, p. 1-246.

SOUZA, L.T.M. Glocal Languages, Coloniality and Globalization from below. In: GUILHERME, M.; SOUZA, L.M.T. (Orgs.). *Glocal languages and Critical Intercultural Awareness*. Nova Iorque: Routledge, 2018.