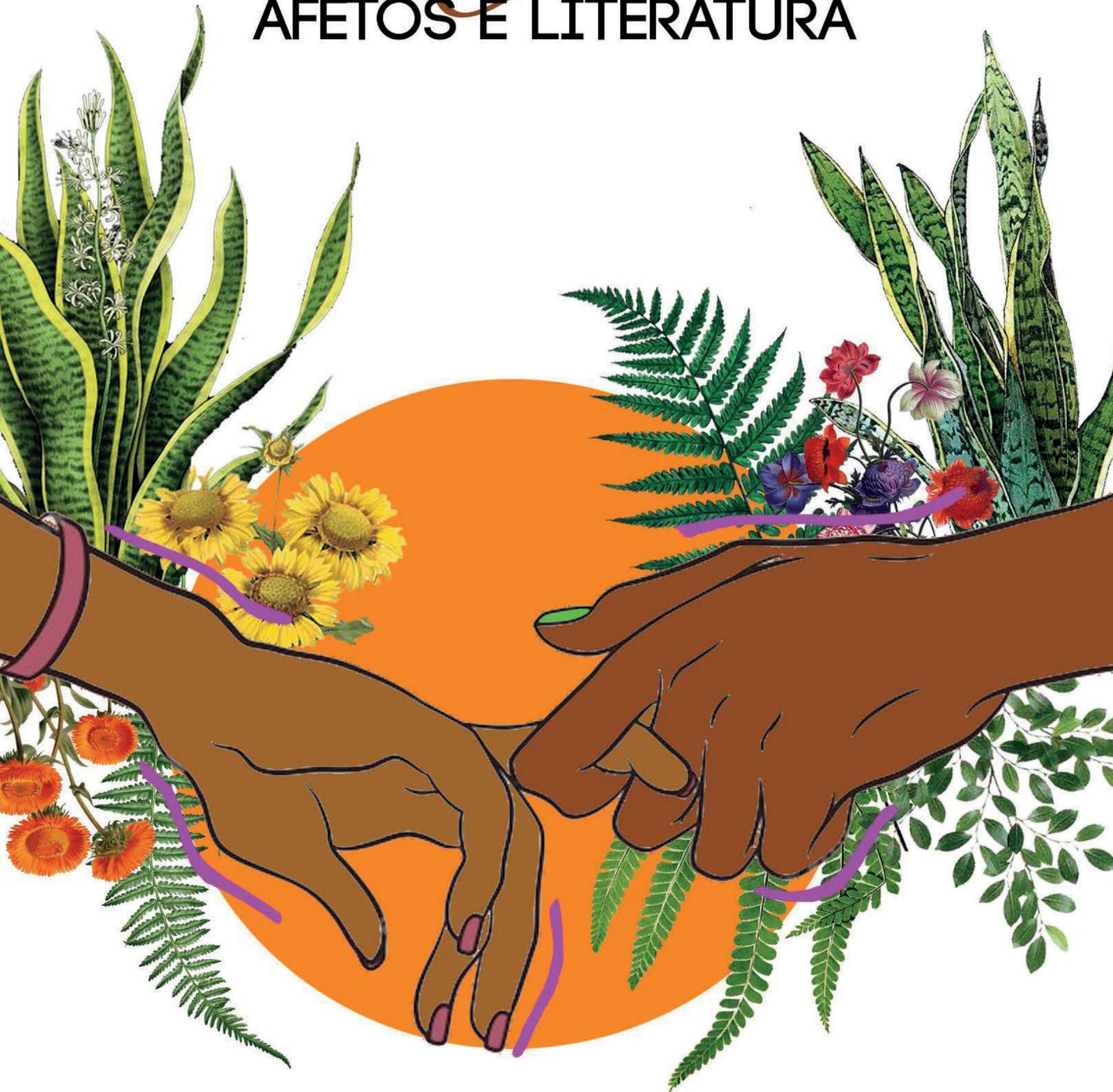


Nós: AFETOS E LITERATURA





UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

INSTITUTO DE LETRAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA

Mayana Rocha Soares

NÓS: Afetos e Literatura

Salvador

2021

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

SOARES, Mayana Rocha
Nós: afetos e literatura / Mayana Rocha SOARES. --
Salvador, 2021.
220 f. : il

Orientadora: Denise CARRASCOSA, Denise.
Tese (Doutorado - Pós-Graduação em Literatura e
Cultura) -- Universidade Federal da Bahia, Instituto
de Letras da Universidade Federal da Bahia, 2021.

1. Afetos. 2. Crítica literária negra sapatão. 3.
Literatura Brasileira. 4. Subjetividades. I.
CARRASCOSA, Denise, Denise. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

INSTITUTO DE LETRAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA

Mayana Rocha Soares

NÓS: Afetos e Literatura

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Literatura e Cultura.

Orientadora: Profa. Dra. Denise Carrascosa França

Salvador

2021

ENCONTROS

Terezinha de Jesus Rocha Soares (minha mãe)	Sanara Rocha
Walter Martinho Soares (meu pai, em memória)	Jota Mombaça
Olga Soares (tia, em memória)	Castiel Vitorino
Mônica e Moisés	Cidinha da Silva
Denise Carrascosa	Miriam Alves
Luana Souza	Ani Ganzala
Camila do Carmo	Léa Santana
Maiana Lima	Thais Faria
Dayse Sacramento	Simone Brandão
Feva Omo Iyanu	Tanya Saunders
LIF/NUCUS (Lesbianidades Interseccionalidades e Feminismos UFBA)	Conceição Evaristo
TAN (Traduzindo no Atlântico Negro)	Ari Sacramento
Reexistências (UFOB)	Turma PPGLITCULT 2017
Raíssa Éris Grimm	Seu Vércio
Matheus Araújo	Thaís Souza
Karen Nepomuceno	Maria Dolores
Ramon Fontes	Casa UFBA (ILUFBA/IHAC)
Saoara Sotero	Casa UFOB (Centro das Humanidades)
Luziane Amaral	Murilo, Terezinha, Fábio,
Sara Rogéria	Carlos, Marília, Sara, Joubert, André
Gisane Santana	Renê Saraiva
Audre Lorde	David Souza
Denise Ferreira da Silva	Márcia Rios
Antônio Marco	Cíntia Guedes
Marline Araújo	Milena Brito
tatiana nascimento	Claudenilson Dias
Simone Borges	Júlio César
Rai Trindade	Edvania (Vá)
	FAPESB
	Sapatonas, caminhão, lésbicas, fanchas e amapôs pretas
	Pretinhos todes

Pessoas escritoras/tradutoras,
poetas, desta afrodiáspora
Programa de pós-graduação
em Literatura e Cultura
Amizades todas que romperam a barreira
do tempo-espaço e mantêm-se viva
Orixás, energias, encantades todes,
forças, universo e tudo o mais que
apequena a ciência dos Homens

os afetos só produzem
afecções nos encontros
nossos passos vêm de longe
e assim também vêm nossos encontros,
regados aos afetos de toda ordem,
me conduziram até aqui.
agradeço e saúdo a existência de
todas vocês nesse mundo!
Axèó!

Alguma trilha sonora para a fe(le)itura dos escritos:

Álbum *Afrofuturo*, Ellen Oléria

Álbum *Bom mesmo é estar debaixo d'água*, Luedji Luna

Álbum *A mulher do fim do mundo*, Elza Soares

Feeling Good, Nina Simone

Three littler birds, Bob Marley

Álbum *Pajubá*, Linn da Quebrada

Samba de Roda, As Ganhadeiras de Itapuã

Afrotrapfunk, Rosa Luz

Álbum *Cubafonía*, Daymé Arocena

Dembwa, de Tiganá Santana

Álbum *Novena*, Djavan

Álbum *Remonta*, Liniker

Álbum *Xênia*, Xênia França

Álbum *Um corpo no mundo*, Luedji Luna

Shekere, Yemi Alade e Angelique Kidjo

Vamo a vencé, Las Krudas

Acenda a Luz, Doralyce e Bia Ferreira

[kizomba, pagodão e samba dá nem pra enumerar,
só escolhe qualquer uma & dá o play...
pode deixar que o corpo faz o resto]

RESUMO

Esta pesquisa é o resultado de um mergulho nos afetos, em textos literários negros e sapatão. Acompanhando os afetos do medo, do amor, da raiva, do dengo e do erótico, busquei ler, sentir e aprender com esses textos literários como podemos usar os afetos para que estes, a partir do aparato colonial, não perpetuem esquemas de violência sobre nós, pessoas racializadas e desobedientes do gênero binário e da heteronorma. Que usos podemos fazer desses afetos para que, ao invés de nos matar, eles sejam de revide e bem viver? Com maior enfoque para as poéticas e narrativas negras, os textos escolhidos são diversos, mas, com maior ênfase na produção literária de mulheres negras sapatonas produzida no Brasil. Portanto, busquei construir uma crítica literária negra sapatão tendo em vista a minha decisão em movimentar esses escritos também a partir de minha própria experiência. Para isso, distribuí essa pesquisa em nove ensaios: os dois primeiros ensaios de abertura, *Chão* e *Rotas*, os quais apresentam a pesquisa e a situa metodologicamente; *Reflexo*, *Quebrada*, *Devolução*, *Perigosas* e *Zami* são ensaios interdependentes que oferecem algumas reflexões acerca dos usos dos afetos a partir dos textos literários selecionados, feito em diálogo com alguns temas que versam sobre afetos coloniais; amor romântico; mestiçagem; abuso sexual; subjetividades e colonialidade; sapatão como categoria de raça, gênero, sexualidade e classe; outras amorosidades. No ensaio *Ginga*, faço uma reflexão sobre a própria prática da escrita ensaística. E *Nós*, texto que encerra o texto da tese, faço um ensaio/experimento literário no qual quis abrir caminhos de reflexão acerca de nossas vidas negras e sapatonas.

Palavras-chave:

Afetos. Crítica literária negra sapatão. Literatura brasileira. Subjetividades.

ABSTRACT

This research is the result of a dip in affections, black Sapatão literary texts. Following the affections of fear, love, anger, denigo and erotic, I have tried to read, feel and learn from these literary texts how we can use the affections so that these, from the colonial apparatus, do not perpetuate schemes of violence against us, racialized and disobedient people of the binary gender and heteronormativity. Which uses can we make of these affections so that, instead of killing us, they would be an act of fight back and a new possibility to live, stand alive. With a greater focus on black poetics and narratives, the texts chosen are diverse, but with greater emphasis on the literary production of black Sapatão women produced in Brazil. Therefore, I sought to build a black sapatão literary criticism in view of my decision to move these writings also based on my own experience. In order to do this, I have organized this work into nine essays: the first two opening essays, Chão and Rotas which presents and locates methodologically this survey; Reflexo, Quebrada, Devolução, Ginga, Perigosas and Zami are interdependent essays that offer some reflections on the uses of affections from the literary texts brought, made in dialogue with some important themes such as romantic love, miscegenation, sexual abuse, subjectivities and coloniality, essay writing, race, gender, sexuality and representation. And the final text, Nós - an experimental – essay which I wanted to open paths of reflection about our black and sapatonas liveses.

Keywords:

Affections. Black sapatão literary criticism. Brazilian literature. Subjectivities.



Sumário

Chão	15
Rotas	33
Reflexo	51
Devolução	93
Quebrada	121
Zami	139
Perigosas	173
Ginga	199
Nós	213
Referências	219

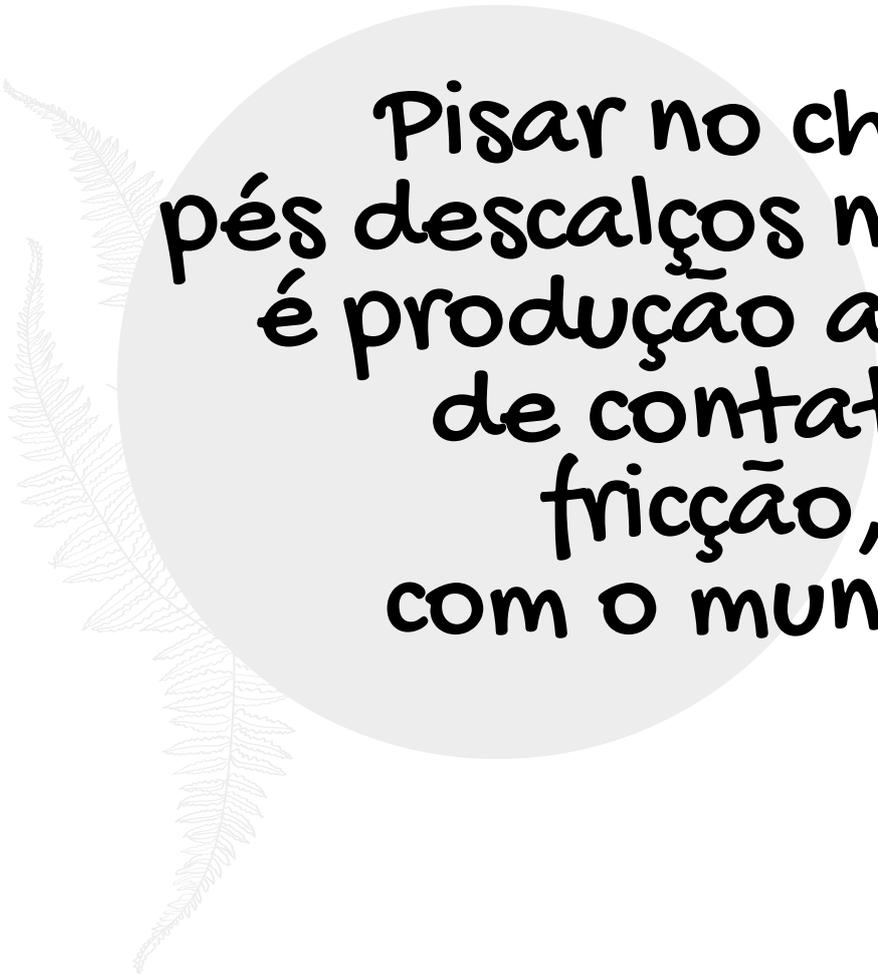
Chão



Pintura *Creation of God*, de Harmonia Rosales.

[...]

vingança retalha
qualquer casa-grande
chão palavra preta
espalhando sangue
ferreiro-refeita
dança alma de longe
um poder do opressor
eh fazendo silêncio
em navalha
encruzilhada
nossa carne
dilacera nossa alma
mas aqui não,
sinhozinho
capataz
capitão
sacristão
aqui
não.



Pisar no chão,
pés descalços na terra,
é produção afetiva
de contato,
fricção,
com o mundo.

Salvador, 13 de abril de 2019 &
Barreiras, 19 de agosto de 2021

Oi, pai¹!

Uma vez, um erê através de você me disse assim: “você é inteligente, menina, muito inteligente, você vai ser grande”. Eu deveria ter uns sete ou oito anos e, mesmo sabendo que não era você a proferir essas palavras de incentivo, vinha um gosto açucarado de alegria na boca, porque era sua imagem que eu via. A gente gostava de ficar fazendo palavras cruzadas, lembra? Você era bom nisso! Sempre acertava. Não tive tempo de te dizer, mas esse gosto pela leitura, essa curiosidade em sempre aprender algo novo, essa disposição para ouvir e apreender vieram de você, com certeza! Mas, a solidariedade veio de minha mãe. Você ficava todo orgulhoso quando ia me buscar na escola e eu gostava de sentar naquele banco alto destinado aos idosos. Você me perguntava: “por que você só quer sentar nesses bancos? Esses são destinados para velhos como seu pai.” E eu respondia: “Eu seeeeeeeeeei. É que se eu sentar aqui tenho certeza que quando os velhinhos entrarem eles terão onde sentar, porque tô guardando o lugar deles”. Você achava que eu fazia isso por sua causa. Talvez. Mas hoje sei que a forte presença da leveza de minha mãe, que se solidariza e busca cuidar de todas as pessoas a sua volta, sobretudo, as mais vulneráveis, também me acompanha. Acho que por identificação, né? Quando tenho essas lembranças, elas não são meras projeções imagéticas na mente, sabe?! Elas reacendem, reaquecem, reanimam, reterritorializam emoções e sensações afetadas em meu corpo.

O corpo da memória, aquele que resgata os cheiros, os olhares, os gostos, os arrepios, os sons, os sentidos todos, é o corpo afetado pela experiência. Lembrar é esse gesto ritualístico de manter contato, né?! Manter contato via corporeidades, tato. “O corpo é capaz de funcionar e agir corretamente sem que o si-mesmo (enquanto autoconsciência)

1. Essa carta foi concebida originalmente para compor o material de qualificação do doutorado, o memorial, e por isso sua primeira escrita se deu em 2019. Segui com ela na cabeça, de modo que a reescrevi para compor essa carta neste trabalho final. Antes de trazer a carta para o prólogo, tentei muitas vias de escrita, cuja função é oferecer alguns caminhos de compreensão para os demais ensaios que estão por vir e falhei em todas. Então, decidi trazer essa carta-memorial que não apenas introduz um diálogo com meu pai sobre minhas trajetórias de vida pessoal, profissional e acadêmica, como também oferece um olhar acerca dos ensaios vindouros.

seja mobilizado²". Lembra das festas na casa de Tia Olga? Regadas a comidas, bebidas, muita dança, você cantava e tocava violão. E quando juntava todas as pretas e pretos de casa para cantar as velhas cantigas, a vizinhança toda vinha para apreciar. Era bonito. Toda vez que chega o feriado de *corpus christi*, lembro que era seu feriado favorito, porque era sempre um momento de reencontro e minha tia fazia salada de bacalhau, que você adorava. O cheiro do coentro te levava até a cozinha para beliscar alguma coisa. Você dizia que abria o apetite. A alegria é também um afeto de resistência.

Tia Olga fez a passagem em 2018. Todas nós sentimos muita falta dela. Sei que era sua irmã preferida, porque sempre cuidou de você, o irmão caçula dela. Mas ela foi bem cuidada enquanto esteve conosco. Essa força do cuidado, que emana das nossas mais velhas que sempre cuidaram de nós. Agora tá na moda um tal de "sagrado feminino", acho que você não ia entender muito bem, porque as brancas deturparam tudo. Tenho certeza que você diria: "isso é invencionice de gente moderna". O sagrado feminino que conhecemos, eu e você, é a força das nossas ancestrais que, de geração a geração, resistindo, re-existindo foram e continuam refundando formas possíveis de narrativas sobre nós. Em cada comunidade, em cada família negra neste país, estamos, nós, mulheres negras, reconstruindo os fragmentos memorialísticos sobre o que queremos ser. Esse sagrado que é ancestral, que se espalha na memória coletiva do povo negro em diáspora e que nos religa à natureza, ao chão, recriando e gestando constantemente o mundo. Como o filho caçula com três irmãs pretas mais velhas e uma mãe feiticeira, você sabe bem do que tô falando.

Quando criança, gostava muito das brincadeiras de rua que envolvia correr descalça, subir em árvores, se jogar na terra. Lembra? Bicho de pé já tive de monte. "Deixa a menina brincar na terra, é saúde pro corpo", diziam as mais velhas, a despeito de alguns comentários preconceituosos como: "parece um muleque macho". Sei que você não gostava muito, porque queria me proteger. Mas é o contato com a terra viva e seus elementos tantos que cruza tempos e nos reconecta com princípio, meio e fim de todas as coisas, no chão que dá a vida e acolhe a morte, refazendo caminhos.

O chão é o elemento-terra indispensável nos terreiros de matriz africana, onde o xirê, a roda, a dança, com os pés batendo no chão acontece e, assim, a invocação para que a presença e o con-tato aconteça. A gente só sente o chão com o corpo.

Chão é donde brota a vida, elemento criador e transformador. Ailton Krenak, um importante líder e intelectual indígena da comunidade Krenak, tem uma importante fala sobre a importância do chão, do solo, da terra, como um parente para as comunidades indígenas. Não apenas um espaço vazio de significado com a única função de ser estrada e abrir caminhos, mas elemento vivo que faz germinar vida e brotar água, nosso parente.

Na capoeira, a gente aprende que é preciso “pensar com os pés”, com o corpo inteiro, com a ginga. Pensar com os pés é confiar na habilidade adquirida do corpo para gingar com maestria e não cair. Ouvi isso pela primeira vez numa aula com o professor Eduardo Oliveira. De cá do mundo ocidental que construímos, a gente aprende que é a cabeça que pensa. Aprendemos que somente a cabeça pensa. E com isso, desvalorizamos os saberes que provenientes da terra, do corpo, do chão. Passamos uma vida inteira de formação escolar que valoriza o aprendizado que vem da nossa capacidade de reter dados, informações, conceitos, que pensa com a cabeça e que mantém o corpo imóvel, sentado, na labuta com a leitura ou com a escrita. Desaprendemos a escutar o corpo, com o contato que vem do chão. É preciso pensar com os pés, porque chão é fundamento ancestral de reconexão, acolhimento e troca de saberes.

Escrevo esta carta novamente agora, pai, porque estou finalizando o processo de escrita da tese do doutorado e queria compartilhar um pouco contigo do que foram esses últimos quatro anos de pesquisa e muita desconstrução, muita desaprendizagem e muita reconexão. Reencontrei maneiras de “pensar com os pés”.

Acredito que minha vida acadêmica começou contigo, pai. É a memória mais longínqua que tenho da minha relação com o manuseio dos saberes grafados na escrita. Com você, obtive o domínio das letras, tomei gosto pela leitura e pela escrita, aprendi a cozinhar, a contar nos dedos. Lembro que vocês me faziam decorar datas comemorativas, os nomes dos feriados, dos Homens e suas invenções. Minha mãe também tem grande participação nisso tudo. As histórias

das mais velhas contadas nas festas familiares sempre fizeram parte dos nossos rituais de encontro.

Quando você foi embora, fez-se noite em meu viver. Forte sou, mas não tem jeito, hoje tenho que chorar (Milton Nascimento, *Travessia*, 1967)³. Você foi embora quando eu tinha apenas 15 anos e muitas coisas nós não vivemos juntas. Eu cresci, namorei, com homens e mulheres, casei com uma mulher que amei e amo muito, me separei, fui muito amada e amei também. Você era bem conservador, machista, como um prototípico de homem negro que, por vezes, insistia em performar uma masculinidade cis branca heterossexual tóxica. Acredito que a gente teria muitas brigas por causa disso. Mas isso nunca te definiu, porque foi com você e com nossa comunidade negra que aprendi que doçura e resistência não são estratégias distintas de sobrevivência. Você ainda falaria comigo? Me manteria por perto? Você entenderia ter uma filha negra sapatão? Você teria orgulho de mim? Me defenderia dos ataques da vida? Ainda me amaria? Lembro que você dizia para todo mundo que eu não iria gostar de pagode como minha irmã e minhas primas gostavam, que nunca ia querer ir pro carnaval, que ia namorar só depois de terminar a faculdade. Nada disso aconteceu. Como é possível ser feliz sem o corpo? Nossos povos sentem, pensam, produzem e recriam o mundo, sobretudo, pela performance do corpo. Nada escapa a ele. Eu adoro dançar pagode, gosto de carnaval e já namorei muito nessa vida, muito antes de entrar na faculdade. Mas eu fiz faculdade.

Em 2002, Lula ganhou a eleição presidencial no país. Você teria gostado e votado nele se pudesse. Sei que você e minha mãe perderam o pouquinho que tinham quando Collor roubou o Brasil. Minha mãe até hoje não confia em deixar o dinheiro dela no banco, você acredita? Trauma do saqueamento vivido naquele período. Vivemos períodos difíceis, né? Lembro que você se entristeceu muito porque não conseguiu se aposentar e minha mãe precisava trabalhar em dois lugares diferentes para sustentar a gente. Mas a vitória de Lula foi um marco no país, porque mesmo diante de tantos problemas que se mantém até os dias de hoje, ele e seu governo conseguiu implantar políticas públicas que

3. NASCIMENTO, Milton. *Travessia*. Composição: Fernando Brant e Milton Nascimento. *In*: NASCIMENTO, Milton. *Travessia*. Brasil: Codil Ritmos/Som Livre, 1967. 1 LP. Faixa 1. (4min02secs).

levou o povo negro, pobre e periférico para as universidades públicas e privadas dentro e também para fora do país. Mas preciso deixar bem escurecido que isso só foi possível através da pressão dos movimentos sociais, em especial dos movimentos negros e dos feminismos negros, colocando o pé na porta com a exigência de implementação de políticas afirmativas, como as cotas raciais. Mas estamos muito longe de dirimir as desigualdades e as opressões ainda existentes. Eu lembro que você também era um idealista, como todo bom boêmio Zé Pelintra⁴. Isso eu herdei de você também. Minha mãe é tão prática, pé no chão. Tenho certeza que você entenderia eu ter ido às ruas em junho de 2013 para protestar contra o aumento do transporte público; as manifestações contra a intolerância religiosa; os protestos contra a lesbo/trans/travesti/homofobia; as ocupações nas escolas e universidades em 2016; os protestos contra o golpe que a presidenta Dilma sofreu e todos os outros contra o atual governo conservador e genocida de Bolsonaro e com isso persistir no sonho de construir um mundo onde todas nós possamos coexistir em diferença.

Hoje, finalizando esses escritos que compõem esta pesquisa, neste ano de 2021, olho e vejo o tanto de caminhos trilhados, tantas perdas. É bem desolador o cenário. Nos últimos anos, sofremos com duas grandes tragédias nacionais e internacionais, pai: a pandemia da covid 19 e o governo de Bolsonaro na presidência deste país. Essa doença e a política genocida de combate ao covid 19 implementada no país, até o momento, já matou mais de 500 mil pessoas, só no Brasil, entre os anos 2020 e 2021. Como é uma doença de fácil transmissão, ela se alastrou rapidamente pelo globo, deixando seu rastro de morte. Eu tendo a pensar como Ailton Krenk (2020), quando ele diz lá em *A vida não é útil* que a covid 19 pode ser uma resposta da Terra na tentativa de frear a maneira predatória com que os seres humanos aprenderam a consumir. No entanto, por conta desse governo genocida, racista, lgbtqia+fóbico, misógino, com o qual estamos lidando desde as últimas eleições em 2017, as populações mais vulneráveis ficam mais expostas ao vírus e, portanto, são as mais abatidas, seja pelo próprio vírus da morte, seja pelas condições precarizadas para se continuar vivendo, do ponto de vista empregatício, financeiro, social, dentre outros.

4. Uma das entidades dos cultos sagrados afro-brasileiros.

A pandemia só escancarou e tornou ainda mais insuportável a nossa vida, que sempre foi impossível pelo lado de cá das terras brasílicas. O governo de Bolsonaro nada mais é que a coreografia representacional do conservadorismo que sempre esteve nas bases fundacionais dessa nação, que sempre almejou ser europeia e branca.

Lembra que sempre quis ser professora, pai? Me tornei uma professora desde que cursava a graduação de Letras, lá nos idos de 2008. Recordo muito vivamente de me encantar com as aulas de minha professora de teoria da narrativa, chamada Sayonara Amaral e pensar que queria muito, algum dia, dar aulas assim, como ela. Nunca pensei que fosse possível, porque não conhecia ninguém da família ou lá da quebrada⁵ que fosse professora em universidade. Mas fui professora substituta no IHAC/UFBA durante o ano de 2018 e, em 2019, fui convocada para assumir o cargo de Professora Efetiva, na Universidade Federal do Oeste da Bahia, no Campus de Barreiras. Sim, há muita alegria nessa conquista, que não vejo como pessoal apenas, mas coletiva, tendo em vista que somos, mulheres negras, menos de 3% do total de docentes nas universidades públicas do país⁶, espaço de produção de saber por excelência e reproduzidor de tantas violências e epistemicídios, nos termos da professora negra Dra. Sueli Carneiro. Os desafios ainda são enormes, pai, mas continuamos na luta.

Nem sei porque estou te dizendo tudo isso. Te interessa saber? É que memória é um negócio que precisa ser partilhado. E não dá para contar em linha reta, porque o território da memória é encruzilhada. São conquistas que para mim foram muito importantes, sabe?! E eu acho que você teria gostado de saber. Minha mãe é toda contentamento quando me apresenta para as amigas dela. "Se amostrando". Eu sei que todo esse meu empreendimento intelectual está ligado, em alguma medida, a nossa conexão ancestral. Essa dimensão de ancestralidade que não tem nada a ver com origem (a nossa foi esmigalhada à mais de 500 anos), mas com as narrativas que (re)criamos sobre nós. Por isso te



5. Utilizo esse termo aqui retomando o sentido produzido pelas periferias do Brasil, majoritariamente negra e empobrecida, para ressaltar o local de onde se vem, onde foi criada ou é moradora, e com a qual produzimos sistemas subjetivos de identificação geopolítica e resistência.

6. Fonte: FERREIRA, Lola. Menos de 3% entre docentes da pós-graduação, doutoras negras desafiam racismo na academia. *Gênero e Número*, 20 jun. 2018. Disponível em: <https://www.generonumero.media/menos-de-3-entre-docentes-doutoras-negras-desafiam-racismo-na-academia/>. Acesso em: 19 abr 2019.

conto essas histórias, porque são narrativas de minha vida que acredito que você teria gostado.

No rastro dessas memórias, te conto que ingressei no doutorado em 2017, logo depois de finalizar a dissertação. Resolvi fazer logo, mesmo trabalhando muito, porque imaginei que se deixasse para depois, a vida me consumiria e a possibilidade de nunca realizar esse sonho que é nosso, meu, seu e de minha mãe. Comecei o curso de doutorado no programa de pós-graduação em Literatura e Cultura, da UFBA, sob a orientação da professora negra Dra. Denise Carrascosa e esse foi o início de muitos encontros e movimentos de desaprendizagens. Explico: venho de uma formação, desde as graduações em Letras e Ciências Sociais e o mestrado em Estudo de Linguagens, estudando, principalmente, teoria literária e teoria *queer* estadunidense no campo do pós-estruturalismo francês. A pesquisa do mestrado foi feita por essas bases. E acho que foi condizente e honesta com a proposta da pesquisa àquela época.

Quando ingressei no doutorado, inclusive, meu projeto era trabalhar com literatura LGBT, numa abordagem com o mercado editorial. E isso foi ainda resíduo do mestrado. Entretanto, as aulas, os encontros de pesquisa, de orientação, dos eventos e com as colegas do mestrado e do doutorado foram fundamentais para realocar meus desejos, redirecionar a pesquisa e reativar aquela potência criativa que Audre Lorde chama de erótico e dá novas perspectivas para uma pesquisa que nem sabia o que viria ser ainda. Cê sabe, né, são os encontros que proporcionam as afetações necessárias para que as grandes transformações aconteçam.

O contato mais próximo na universidade com a práxis do feminismo negro brasileiro e estadunidense, das línguas e teorias africanas e, em especial, com uma nova leva de intelectuais negres e das dissidências sexuais e de gênero que têm desafiado os currículos acadêmicos, os paradigmas clássicos e as formas tradicionais de fazer e registrar suas pesquisas, como Sanara Rocha, Claudenilson Dias, Camila Carmo, Viviane Vergueiro, Luana Souza, Maiana Lima, tatiana nascimento, Jorge Augusto, Elton Panamby, Castiel Brasileiro, Léa Santana, Dayse Sacramento, Cíntia Guedes, Matheus Araújo, Jota Mombaça e tantas outres, foram água fresca no orí. Isso tendo em perspectiva a fundamental presença de nossas mais velhas, quem nos dá caminhos nesse tempo espiralado, sinalizando desde sempre o chão necessário para “pensar com os pés”, como as professoras



amefricanas Lélia Gonzalez, Audre Lorde, Neusa Santos, Luiza Bairros, Ângela Davis, Leda Maria Martins, Florentina Souza, dentre muitas outras. Esses encontros me ajudaram a escolher o ensaio e a narrativa como forma e gênero de registro desse trabalho, afinal, todo texto acadêmico deveria ser uma barricada⁷, bem como escolhas linguísticas e geopolíticas de diálogo teórico.

Te trago esses nomes porque eles foram e são responsáveis, em alguma medida, por esta pesquisa que hoje te apresento aqui, registrada ao longo destas páginas. A universidade ainda é um ambiente branco, como toda e qualquer instituição colonial, ainda muito comandada por pessoas brancas cis masculinas. Se eu olho para a minha formação, percebo o quão foi embranquecida me formando intelectual. Mas isso tem mudado. Desde que comecei a dar aulas na universidade, observo o grande público de pessoas negras, lgbtqi+, de baixa renda, periféricas e espero muito que isso faça a gente mudar de direção, porque a experiência é mesmo um fator de reorganização corporal e subjetiva.

Participo hoje de três grupos de pesquisa que me dão essa sensação de acuielombamento⁸: o NUCUS, Núcleo de pesquisa e extensão em gênero e sexualidades, hoje coordenado por uma comissão colegiada com pesquisadoras incríveis. Nesse grupo, participo da linha de pesquisa Lesbianidades, Interseccionalidades e Feminismos, onde é possível cultivar e construir pensamentos e afetos negro-sapatão em parceria com muitas pesquisadoras extraordinárias. Depois, tive o privilégio de ingressar no grupo de pesquisa Traduzindo no Atlântico Negro, do Instituto de Letras da UFBA, grupo coordenado por minha orientadora Denise Carrascosa. Esse grupo é responsável pelo meu enegrescimento teórico, político e ético diante da vida, não só da pesquisa que realizo. Aqui, prática e teoria nunca foram separados, porque o ativismo desempenhado por todas nós forma o eixo político de atuação negro-feminista que luta por uma UFBA e um mundo antirracista, antimachista, anticapitalista, anticolonialista. E o terceiro é uma casa que tamo ajudando a se formar, ainda bastante recente, mas extremamente acolhedora, que é o grupo Reexistências, grupo de pesquisa e extensão, formado por

7. JOTA MOMBAÇA. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência. 2016. Disponível em: <https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuc__a__o_da_vi>.

8. nascimento, tatiana. Da palavra queerlombo ao cuielombo da palavra. Disponível em: <<https://palavra-preta.wordpress.com/2018/03/12/cuielombismo/>>. Acesso em: 13 abr 2019.

estudantes negres e das dissidências sexuais, que coordeno junto à professora negra e amiga Ma. Luziane Amaral. Viver esse isolamento social, nesse contexto pandêmico, sem os nossos encontros, teria tornado tudo muito mais difícil para mim. Sem contar todo o aprendizado que construímos ao longo desses últimos dois anos de existência. No fim e ao cabo, tenho sido bem cuidada por essas casas de resistência. E cuido delas também. Como uma planta, rego sempre com cuidados de delicadeza e com produção afetivo-intelectual das nossas corporeidades nessa afrodiáspora, da presença, do cultivo do pensamento livre e do entusiasmo científico como prática da liberdade.

Quando comecei o doutorado, pai, estava afundada em depressão e tristeza. Sei que parece contraditório, porque estava feliz com essa nova etapa, mas tanta coisa ruía minha vida: um casamento derrotado, sem perspectivas de emprego mais estável, bastante endividada e passando por um luto que parecia interminável. A universidade é um ambiente hostil às pessoas racializadas e das dissidências sexuais e de gênero, como bem sabemos. Por isso, cheguei a acreditar que não seria possível encaminhar esse curso porque não suportava mais ambientes hostis. Mas, graças às deusas e orixás em minha vida, a feliz presença de algumas colegas que se tornaram parceiras de morada e de amizade e seus afetos de bem querer foram fundamentais para que essa trajetória fosse possível, como Sara, Gisane, Ayala, Feva e Mai. Encontros de prosperidade. Além deles, terapia foi fundamental. Muito provavelmente você não gostaria de terapia, falar com uma pessoa estranha sobre seus problemas. Mas o profissionalismo, a gentileza e generosidade do meu terapeuta, que se chama Renê e que tem me acompanhado a alguns anos, tem sido mais um caminho de bons encontros para eu não enlouquecer.

Estas páginas escritas por mim tem tanta gente, pai. É que conhecimento é acontecimento que só se faz em coletividade, né?! Muitas mãos, olhos, corpos, afetos, ideias, sensações, atravessaram esses escritos: Ramon Fontes, Matheus Araújo, Maiana Lima, Thais Faria, Simone Brandão, Luziane Amaral, Denise Carrascosa, Sanara Rocha, a galera do TAN e da LIF⁹. Em especial, Luana Souza e Camila Carmo,

9. São siglas dos quilombos de pesquisa que faço parte e que me deram caminhos teóricos, epistemológicos, éticos e metodológicos e me proporcionaram afetos de bem querer para a vida, Traduzindo no Atlântico Negro (TAN) e linha de pesquisa Lesbianidades, Interseccionalidades e Feminismos (LIF). Mais adiante volto a falar deles.

intelectuais negras mestras sapatonas que tem meu respeito, gratidão e amor. Foi com elas que troquei preciosas ideias sobre os ensaios e são elas as responsáveis pelo cuidado de correção e preciosismo do texto final. Todas essas pessoas foram generosas em ler esses escritos e deixar um pouquinho de si. Agradecer é feitiçaria, aprendi isso com minha amiga-irmã Maiana Lima. Agradecimento também é justiça. E tendo Oxum e Xangô como guias, para mim, agradecer é um gesto de reconhecimento justo das forças que nos circulam e constroem conosco. Então, que esse feitiço se espalhe!

Como te disse antes, ler sempre foi uma experiência de reconexão, prática que aprendi contigo. E se somando a todos esses encontros está a produção literária e artística de sapatonas e pretas, com narrativas que me ofereceram respiro e produção de afetos de bem querer, mesmo que suas poéticas e narrativas, por vezes, escancarem nossas dores. Foi, inclusive, após a leitura do livro *Insubmissas lágrimas de mulheres*, de Conceição Evaristo, que decidi parte importante desta pesquisa, uma crítica literária negra sapatão a partir dos atravessamentos das corpos dos textos literários produzidos por pessoas pretas e das dissidências sexuais e de gênero.

Fui para a qualificação. Confesso que até ali tinha muitas ideias, muitas expectativas, mas poucos caminhos de trabalho. Por isso, agradeço demais os apontamentos trazidos pelas professoras Dr. Ari Sacramento e Dra. Márcia Rios, que avaliaram o trabalho produzido até aquele momento. De algum modo, saí da qualificação ciente de que precisava modificar muita coisa, mesmo sem saber o que seria ainda.

Esses encontros me ajudaram, inclusive, a encontrar no afeto um caminho possível de pesquisa. Se fosse resumir esta tese, pai, seria sobre isso: nós, afetos e literatura. Nossa capacidade de refundar e recontar nossas histórias afetivamente. Muitas vezes esses encontros me salvaram. O primeiro ensaio que escrevi foi Quebrada. A princípio, nem seria algo que entraria na tese, mas uma forma de me ajudar a lidar com todas aquelas dores. Mas, graças a ele, compreendi que a pesquisa me convocava a escrever sobre os afetos e como seus usos podem ser fonte de produção afetiva anticolonial. Segui esse chamado. Sendo assim, o primeiro afeto que me mobilizou foi o medo. Mas não como propriedade em si mesmo e sim em seu uso de revide. Quebrada foi uma forma de fazer as pazes comigo mesma,

com aquela criança que fui e com a pessoa que me tornei e me torno todos os dias. E foi ainda mais um gesto de libertação para conseguir não apenas sentir os afetos, mas transformá-los em ferramentas operacionais de liberdade.

O medo foi o primeiro afeto, mas não foi o único. O nosso modo de compreender como as afetações comovem nossos corpos é sempre muito singular por isso, aqui é um relato de minha experiência. O afeto seguinte a me mobilizar a escrita foi a raiva. Depois deste foi o amor. Não saberia explicar o porquê (nem sei se teria uma explicação). Mas estava muito interessada nesses afetos em particular porque foram os que mais se sobressaiam de minhas leituras, contatos e afetações com os textos literários lidos. Foi justamente por meio desses escritos que compreendi a força desses afetos em seus usos coloniais de dominação. E foi também através desses textos literários que aprendi como usamos de diferentes maneiras esses afetos coloniais de modo a servir como antídoto, e não apenas como veneno, bem como aprendi a força revolucionária e silenciosa - muitas vezes - dos afetos do dengo e do erótico, como afetos de produção de bem viver para nós.

Entende porque aquelas referências hegemonicamente europeias ou do sul/sudeste do país, brancas, hegemonicamente cismasculinas, já não serviam para dar conta de compreender os caminhos que eu e essa pesquisa tomávamos? Desaprendizagens necessárias para acolher todas essas novidades e retornar aos textos literários, de certo modo foi também um retorno para mim mesma e com isso a possibilidade de seguir essa trilha de pesquisa: "Pensar com os pés". Voltar ao chão.

De certo modo, esse retorno me ofereceu uma percepção acerca da necessidade de uma política de citação que não só valorizasse nossos saberes e práticas afrolocalizadas, mas também da força da desobediência aos regimes enunciativos sobre como registrar nossas pesquisas. Trabalhar com os afetos também nos convoca a isso. Audre Lorde diz uma coisa importante: "Os patriarcas brancos nos disseram: "Penso, logo existo". A mãe negra dentro de cada uma de nós - a poeta - sussurra em nossos sonhos: "Sinto, logo posso ser livre". A poesia cria a linguagem para expressar e registrar essa demanda revolucionária, a implementação da liberdade" (AUDRE LORDE, 2019, p. 48). Nossa enunciação poética ancestral também é fonte de nossas epistememes.

Te dar notícias dessa pesquisa mexe tanta coisa por dentro. Boto pra fora um choro de alívio misturado com desespero porque só agora reconheço a nossa força ancestral que nos permite a continuidade, em todos os espaços. Eu pensei muitas vezes que não conseguiria. Que estava pensando e almejando algo grande demais, fora do meu alcance, impossível. Que não era o suficiente e que não tinha o que contribuir. Combater a força desses enunciados é um empreendimento exaustivo e muito difícil. Deixar-se levar pela precariedade, pelas margens e pelo desencaixe é bastante dispendioso quando se almeja o centro. E me livrar desse desejo foi um dos exercícios de libertação mais importantes que empreendi.

Um encontro especial foi a ruptura necessária para guinada na tese com Denise Carrascosa e seu corpo de vento. No dia que a conheci, em 2017, durante uma aula aberta chamada de "corpo de vento", não tinha a noção do quão potente seria esse nosso encontro não só para esta pesquisa, mas para a minha vida. Sem aquele vento de Oyá a me sacudir nada disso teria sido possível. Aquela experiência disruptiva me levou de volta às nossas festas, às nossas interações em família, espaço onde a gente aprendia e se reconectava. Lembra que minha tia sempre incorporava também uma Oyá? Sei que ela me acompanha. Sinto sua presença. Sabe aquela sabedoria yorubana que diz: "Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje"? É isso. Naquele momento de encontro com Denise, desse tempo espiralado do acontecimento, de algum modo tudo se fazia presença e presente, mesmo que não fizesse ideia do que viria. Afinal, ancestralidade é o próprio tempo espiralado que nos habita, né mesmo?

Há uma doce lembrança afrografada¹⁰ em meu corpo sobre o início do meu contato com as letras: "Como tal, a palavra eco na reminiscência performática do corpo, ressoando como voz cantante e dançante, numa sintaxe expressiva contigua que fertiliza o parentesco entre os vivos e os mortos, os ancestrais e os que ainda vão nascer¹¹". Com nossos jogos de cartas, as palavras-cruzadas e as leituras do jornal que sempre fazia para mim, com músicas e com o



10. MARTINS, Leda Maria. Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

11. MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. Revista Letras, dossiê Língua e Literatura: limites e fronteiras, n. 26, jun./2003. p. 76.

corpo, geralmente à noite, esperávamos minha mãe chegar do trabalho e naqueles momentos o tempo entrava em suspensão. Eu nem sabia ler e escrever ainda, mas já cobiçava aquele seus gestos de descobertas e de aprendizagem. Você me ensinou a fazer macarrão, arroz, feijão, carne. Você cozinhava bem, mas se recusava a botar a mesa. Fazia sopa pra gente tomar a noite, lembra? Como minha mãe chegava bem tarde do trabalho na escola, você preparava nosso jantar. Geralmente, era sopa. Aqueles cheiros e sabores todos dos temperos verdes, legumes, feijão e alguma carne que sobrasse do almoço, todos em absoluto frenesi na panela, me penetravam pelos poros do corpo. Se eu fechar os olhos, consigo agora mesmo reviver essa cena.

Estou finalizando mais essa etapa em minha vida e iniciando tantas outras. Foi tudo tão difícil, pai. Pensei mesmo em desistir tantas vezes. Mas, assim como você, não sou de desistir fácil das coisas. “Resistir é a lei da nossa raça¹²”. Muitas coisas ruins aconteceram a mim, ao país, ao povo negro, indígena, pobre, às mulheres e às populações das dissidências sexuais e de gênero. “Nunca foi fácil para nós”, você diria. Eu sei. Diante de tantas conquistas que tivemos, que não foram muitas, mas o suficiente para incomodar a “casa grande”, os afetos racistas, fascistas, sexistas e elitistas estão encontrando força para se manter, se reorganizar e nos matar. Eles – que se automearam de “cidadãos de bem” – são contra as cotas universitárias, são a favor do extermínio da população de rua, da invasão de terras indígenas, do arrombamento e destruição de terreiros de candomblé, espaços do sagrado, do encarceramento em massa da população negra, do assassinato das populações trans e travestis, lésbicas, gays e quaisquer outras dissidências que estão escapando das normas cismasculinas, heterossexuais, brancas e cristãs. A invasão nunca acabou e como disse Ailton Krenak, “a guerra da invasão nunca acabou. Ainda estamos em guerra”. E esses afetos de guerra, pai, têm nos matado todos os dias. Seja através da necropolítica¹³ estatal, que fuzila os corpos e famílias negras com 80 tiros¹⁴; seja pela necropolítica que nos mata o corpo e o espírito, porque todos os dias



12. Trecho retirado de uma cena do longa-metragem brasileiro *Ó pai ó*, de 2007.

13. MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Madrid: Melusina, 2011.

14. Informação disponível em: LONGO, Ivan. 80 tiros: “Isso em qualquer lugar do mundo faria o país parar”, diz Douglas Belchior. *Revista Fórum*, 13 abr. 2019. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/direitos/80-tiros-isso-em-qualquer-lugar-do-mundo-faria-o-pais-parar-diz-douglas-belchior/>. Acesso em: 19 abr 2019.

mulheres negras, sejam elas cis ou trans, são estupradas ou mortas vítimas de feminicídio¹⁵ nesse país que nunca nos viu como vidas humanas.

E para continuar resistindo precisamos das táticas de aquilombamento, como nos ensinou a intelectual negra Beatriz do Nascimento¹⁶: sobreviver em grupo, a partir de uma política de cuidado coletivo. Por isso, fazer parte de grupos de pesquisa é tão importante nesse meio acadêmico onde fui me meter. É um meio de encontrar “dengo e técnica¹⁷” para reelaborar nossas existências. Temos feito isso desde sempre. E não só via a guerrilha armada ou à sobrevivência mortificada de nossas vidas, mas através dos nossos corpos que dançam, cantam e sonham, que elaboram narrativas através da palavra encantada e assim resignificam todas as coisas.

Os últimos dois anos, 2020 e 2021, foram muito difíceis por tudo que já te relatei aqui e também porque meu tio Carlos, meu tio Antônio e meu primo Leo também fizeram a passagem. Sofremos com isso. A morte ainda é um campo de enfrentamento e de tanto mistério. Três homens pretos que passaram pelas nossas vidas e deixaram um tanto de si. Mas mantenho a sensação desse retorno ao chão, fonte de reconexão.

Eu acho que tinha mais coisas para te contar. Com certeza teria. São trinta e sete anos atravessados por muitas dores, mas também por muito dengo. Eu preferi enfeitar a maioria dessas páginas com os eventos de beleza. O resto fica no esquecimento. E o esquecimento faz parte da memória: “todo o saber que se quer reminiscência não pode prescindir de Lesmosyne, o esquecimento, esquecimento este que se inscreve em toda grafia, em todo traço que, como significante, traz em si mesmo lacunas e rasuras do próprio ser¹⁸”.

15. Informação disponível em: MULHERES NEGRAS são as maiores vítimas de feminicídio no Brasil. Rede Brasil Atual, 20 nov. 2018. Política. Consciência Negra. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2018/11/mulheres-negras-sao-as-maiores-vitimas-de-femicidio-no-brasil/>. Acesso em: 19 abr 2019.

16. NASCIMENTO, Beatriz. É tempo de falarmos de nós mesmos. In: RATTTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Kuanza, 2006.

17. SILVA, Cidinha da. *Canções de amor e dengo*. São Paulo: Me parió revolução, 2016.

18. MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Revista Letras*, dossiê Língua e Literatura: limites e fronteiras, n. 26, jun./2003. p. 64.

É, eu sei, você também constitui meu chão. Desculpa desenterrar tanta coisa. É que esses retalhos da memória ficaram apertados em meu corpo. Foi bom desaguar essa escrita que hoje te dedico. Eu te escrevi a primeira vez em 13 de abril de 2019, quando completou os exatos vinte anos de sua passagem. E hoje retorno aqui para te fazer parte deste ciclo que se encaminha para seu final. Como seria bom poder te ter aqui para que pudesse ter tido a experiência de me conhecer, conhecer a mulher, intelectual, amiga, amante que me tornei. E para que eu, numa idade mais madura, pudesse ter te conhecido também. Quando você se foi, eu era uma adolescente de apenas quinze anos. E nós nos amamos nesse intervalo de tempo. Eu carrego em mim tanto de você. É isso, né: escrever é também inscrever no corpo essa refazenda de memórias, aquelas que são expostas, aquelas que ficaram escondidas, algumas mais proeminentes, mais vivas, outras mais enfeitadas, aquelas que se acoplaram nas aderências dos poros da pele. Mas todas elas nos constituem. Esse exercício da escrita é um caminho sem volta da tradução de nós, porque “escrever é uma maneira de sangrar”¹⁹ no corpo sensível da palavra, onde tudo se refaz.

Te amo, pai. Saudades.

Um beijo grande, com o doce sabor das minhas lembranças,

Mayana.

Walter Martinho Soares
(20/01/1924-13/04/1999). Meu pai.



A navegação é constante; porém, é pouco documentada e eivada de ações individuais, ou feita por pequenos grupos organizados, às vezes, para cada viagem. Navios portugueses saídos das ilhas e de vários lugares do Brasil se entrecruzaram com barcos ingleses, franceses, holandeses de várias carreiras em variados portos, constituindo-se o Atlântico um lugar de conexão, mas também o não lugar por ser a via de fuga para múltiplos destinos. Pelos dados expostos no quadro acima, é possível perceber que a navegação é constante, embora vá entrando em declínio para meados do Setecentos. Para que se tenha uma noção mais clara do fluxo, será preciso compará-lo com o oriundo do porto de Luanda no mesmo período.

(Suely Cordeiro de Almeida, In: Rotas atlânticas: o comércio de escravos entre Pernambuco e a Costa da Mina, 2018).



Deve-se enfatizar que os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam. Consequentemente, precisam ser pensados como unidades culturais políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais – um meio para conduzir a dissensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto. O navio oferece a oportunidade de se explorar as articulações entre as histórias descontínuas dos portes da Inglaterra, suas interfaces com o mundo mais amplo

(Paul Gilroy/Cid Knipel, In: *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, p. 60).



– Vou te dizer um negócio, cara. Tem negros em todos os lugares. Lembre-se disso, ok? Não tem lugar no mundo sem negros. Fomos os primeiros nesse planeta

(Cena do filme *Moonlight*, sob a luz do luar, 2016. Tradução livre.).



*Atravessei o mar, um sol
Da América do Sul me guia
Trago uma mala de mão
Dentro uma oração, um adeus*

*Eu sou um corpo, um ser, um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar, ô
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte*

(Luedji Luna, Álbum *Um corpo no mundo*, 2017).



O menino Dorvi, personagem sonhadora do conto *A gente combinamos de não morrer*, de Conceição Evaristo (2016), teve um momento de revelação com o mar durante a trama. Esse conto traz uma narrativa com personagens que brincam de desviar da morte. Dorvi é uma personagem complexa que no mesmo momento em que está no apartamento da chefia, com arma em punho, pronto para o trabalho, está também comovido pelo mar-amor. O mar tem essa capacidade de nos mobilizar águas-memórias por dentro. É um pouco desconcertante. Ele, Dorvi, que convive com a morte diante de si todos os dias, com sua arma em punho, mesmo combinando de não morrer, não se contém diante do banzo ao mirar o mar e pensa:

O meu desejo é um castelo de areia? Nem sei... Um dia, copo de uísque na mão, de lá de cima olhei o mar. Eu era grande, no alto de tudo. O mar lá embaixo abrindo todo, todo. Grande é o mar. Quando não estou com minha arma por perto, me borro de medo. Tenho vontade de chorar. Olhando o mar lá de cima, vi que pequeno sou eu (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2016, p. 104).

Dorvi não conteve o banzo, porque não dá pra conter os afetos inenarráveis que atravessam nossas corpas negras quando estamos em contato com o mar, palco das mortes de ancestrais pretos e também cenário de libertação e cura. As rotas transatlânticas ultramarinas, entre os séculos XVI e XIX, foram palco e metodologia do tráfico escravagista empreendido pelos colonizadores brancos da Europa em África e nas Américas. Com suas imponentes caravelas e navios de toda ordem, europeus traçaram rotas que cartografaram caminhos de perversão cuja finalidade era o empreendimento colonial, acúmulo de capital e poder, através da perseguição, do roubo, da pilhagem, do estupro de mulheres, do rapto e da separação dos povos, com toda a violência da desumanização para com os povos africanos e povos originários que encontravam. De porto em porto, os traficantes europeus exibiam suas conquistas em mercados portuários, fruto dos saqueamentos e das capturas, comercializando especiarias, bens alheios, afetos e vidas.

Através das rotas atlânticas, se constituíram uma rede complexa de polifonia, matizes culturais, cromáticas e subjetividades negras advindas de muitos lugares distintos da África, convergindo na grande encruza marítima do Atlântico. O Brasil, de acordo com a historiografia oficial, foi o maior porto de desembarque de povos africanos do ocidente. Pelas rotas do Atlântico se dispersaram grupos étnicos, famílias, linhagens, idiomas, memórias, culturas, corpos. Como o índice de morte era extremamente alto durante as travessias, as rotas do Atlântico, se tornaram um enorme cemitério na imensidão do mar aberto. Rotas que estabeleceram não apenas a comunicação ultramarina entre os colonizadores e suas transações assassinas, mas também comunicações ancestrais dos afetos que transitavam pelas águas junto aos corpos vivos e mortos do povo negro, mobilizando diferentes afecções, sentidos e subjetividades.

As rotas atlânticas ultramarinas, portanto, se tornaram o principal caminho de manutenção da ordem escravista que se desenhou e se estabeleceu durante quase quatro séculos. As rotas de rapto e roubo eram o coração do empreendimento metodológico da escravidão, mantendo viva a subjetividade colonial de assujeitamento e violência, bem como a ordem hierárquica social, política, econômica e afetiva já estabelecida entre colonos e suas vítimas.

Compreendo as rotas transatlânticas como procedimento metodológico colonial, porque através delas foi possível, estrategicamente, não apenas erguer um mundo cristão de barbárie, mas se viver dele durante mais de três séculos, repetindo seus trajetos, consolidando novos portos, instaurando processos subjetivos de violência, medo, raiva, em nome do amor de um deus cristão e do *modus operandi* do capital branco.

(LEMBRAR:
O SUJEITO COLETIVO COLONIAL É EMOCIONAL
E VIOLENTO.)

Por isso que Dorvi se vê mobilizado com o misto de sentimento de morte e de imensidão que o mar acalenta: o mar conversa com ele. Daí, penso que construir rotas pode ser uma tarefa tanto de dispersão quanto de reconexão. É um duplo agenciamento de infinitas reterritorializações memorialísticas e afetivas. Ao pensar na rota atlântica, por exemplo, como principal cenário da colonização americana, em especial a colonização no Brasil, na qual temos, de um lado, o caminho das rotas atravessadas pelos povos negros africanos escravizados, de muita dor e muito sofrimento e de outro, dos povos brancos europeus escravagistas, de muita violência, muito ódio, muita ganância e um enorme desejo de dominação, quis refletir um pouco sobre as rotas enquanto caminhos de passagem afetiva, estratégia de circulação e produção da subjetividade colonial, bem como sua materialidade e, principalmente, como metodologia de manutenção da colonialidade como um sistema político e afetivo de dominação.



3
6

Quando ingressei no doutorado, perdida como geralmente fica a galera estudante que acaba de começar um novo curso, fui acolhida por uma casa atlântica chamada *Traduzindo no Atlântico Negro*, grupo de pesquisa coordenado por nossa professora e orientadora Dra. Denise Carrascosa. Foi com esse grupo amado de pessoas negras pesquisadoras que aprendi a fazer uma pesquisa atenta aos assujeitamentos coloniais. Em seu livro, *Traduzindo no Atlântico Negro: cartas náuticas afrodiaspóricas para travessias literárias* (2017), é potente como a conectibilidade afrodiaspórica nesse Atlântico negro traduz nossas facetas na história:

Depois de tantos séculos passados, persistimos em reler e renarrar a face injuriosa da afrodiáspora em conexão com a potência que essa “força maior” nos mobilizou a criar. Uma conectibilidade entre os diversos locais afrodiaspóricos que cresceram na sobrevivência e na resistência de povos afrodescendentes avoluma-se e se torna urgente cada vez mais no projeto que vai ganhando o corpo de um transnacionalismo negro (NÓS, 2017, p. 20).

Essas rotas, utilizadas no período da escravização africana negra, são amplamente reconhecidas pelo seu projeto cartográfico da colonização. Nos contaram – em casa, na escola, na igreja, na universidade, nos mais variados meios de comunicação e demais instituições – que tal projeto cartográfico tinha o objetivo de descobrir novos mundos. Com o eufemismo da palavra “descoberta”, deixaram de fora o que a cartografia de morte das rotas

transatlânticas realmente buscavam: expansão do capitalismo e da subjetividade colonial, a partir da dominação branca e subjugação e morte dos demais povos.

Através dessa experiência de aviltamento, os rastros afetivos foram espalhados pelo mundo, em diferentes tempos e espaços, o qual continua a proliferar resistência, vida, luta, morte, temor e vingança. A visualização cartográfica da dispersão e o reencontro dos povos não-brancos perseguidos e mortos em processos de diáspora, em rotas dispersas pelo mundo, é nossa maior arma de contínua luta e resistência contra os afetos de dor que ainda persistem pelo lado de cá, através dos afetos solidários, da possibilidade de pessoas negras gerarem e criarem suas crianças, da solidariedade entre povos ameríndios e negros, da evocação ancestral ao tempo por nossas energias e vitalidade, da alegria que movimenta o corpo a partir da dança e da comunhão da coletividade, das palavras que refundam narrativas em que combinamos de não morrer. Por tudo isso, essas são rotas de reencontros, refeitura afetiva de memórias, retornos.

AFETO TEM SIDO UMA PALAVRA CORRIQUEIRA NOS ÚLTIMOS TEMPOS.
SINÔNIMO DE "AMOR", DEMONSTRAÇÃO DE CARINHO OU
DE SENTIMENTOS QUE TRANSMITEM BEM QUERÊNCIA.

AQUI, NO ENTANTO, TRATAREI O AFETO COMO INSTRUMENTO
DE UM PROJETO COLONIAL.



Eu demorei muito para entender que estava pesquisando os afetos na produção literária produzida por pessoas negras que transitam nas dissidências sexuais e de gênero, em especial, as sapatonas. Durante o doutorado, até depois da qualificação, me sentia à deriva, porque não sabia que eram as rotas dos afetos que me chamavam para serem adentradas. Tenho compreendido afeto como forças mobilizadoras de organização subjetiva individual e coletiva, que constrói e impulsiona, dá ou retira o ânimo, tendo em vista que age sorrateiramente em nossos corpos. Tudo o que promove afecções, resultando em afetividades diversas, como a *raiva*, o *medo*, o *amor*, a *alegria*, o *denego*, o *erótico*.

Um feliz encontro foi com uma amiga preta que também está estudando os afetos no doutorado que faz em psicologia, Aline Matheus. Estávamos no início da pandemia, confinadas, eu de cá de Barreiras, ela em São Paulo. Numa tarde de domingo de muito calor pelas bandas de cá do oeste da Bahia, tivemos uma conversa ainda mais calorosa sobre afeto. Conversávamos sobre o conceito e de como o víamos. Ela trouxe Espinosa, eu levei Audre Lorde. Falamos de nossas pesquisas e escritas e de como eram semelhantes. Ela me falava também das dificuldades e dos fetiches racistas e sexistas na universidade de São Paulo onde estuda e dos trabalhos socioeducativos que realizou. Ela dizia: “Mana, os afetos estão no corpo. E o corpo comanda a porra toda. Nada escapa ao corpo”. Foi bom conhecer mais sobre ela, construir afetos outros através da tela do celular, com quase cinco horas de conversa. Falei que ainda conhecia pouco o tema dos afetos e que minhas pesquisas sobre

o tema sempre me levavam à Espinosa²⁰, mas que não sentia conexão teórico-metodológica entre o operador conceitual “afeto” de Espinosa e as afecções que transbordavam dos textos literários que frequentava. Ela, naquele momento, conhecia muito mais do trabalho desse filósofo, mais que eu, e me ajudou bastante a compreender seus escritos.

APRENDEMOS A GRAMÁTICA DOS AFETOS COLONIAIS, CONSTRUIMOS PRÁTICAS COTIDIANAS DE VIOLÊNCIAS E ASSIM A REPRODUZIMOS EM NOSSAS RELAÇÕES PESSOAIS, SOCIAIS E INSTITUCIONAIS.

Nas últimas duas décadas tenho observado o crescimento de pesquisas que trazem os afetos e o corpo não como objeto, mas como sujeito de conhecimento. Trazer o corpo novamente à cena da produção de saber acadêmico pode ser uma sacada importante para as filosofias, cosmogonias e epistemologias ocidentais, mas é algo que os povos negros na afrodíaspóra trouxeram na bagagem memorialística de seus corpos durante as travessias e já dominavam em suas práticas cotidianas há bastante tempo, às quais continuamos a (re) produzir. Denise Carrascosa (2019) vai justamente trazer pra gente como as artes negras não desprezam os afetos que emanam do corpo, porque é com essa ginga, essa “brincadeira de não morrer”, que não apenas sobrevivemos, mas instauramos ritualisticamente, através do corpo, outros modos de (co)existir.

A arte da performance moderna, não é novidade pra ninguém, é coisa do começo do século XX. Parece coisa de vanguarda europeia e norte-americana que correu mundo e vem correndo até hoje (CARLSON, 2009). Forma de experimentação com os instantes do corpo, com as reorganizações espaciais deste corpo em relação a um sujeito consciente a si. A arte da performance moderna, não é novidade pra nós, é coisa de pretxs e suas artes na diáspora; modo de escapar de um espelho único do mundo, brincando de ser performer, fugindo dos modelos

20. Baruch de Espinosa, através da tradução de Tomaz Tadeu da Silva, trouxe em seus livros *Ética* (2008) e *Tratado Político* (2009) o conceito de afeto, compreendendo que os afetos são os maiores mobilizadores políticos, porque são comoções do corpo. Sua contribuição foi fundamental para desestabilizar a filosofia platônica e a perspectiva cartesiana de Descartes, ao trazer novamente o corpo para a cena política, através dos afetos, como um importante componente na disputa pelo domínio da cena pública. Espinosa (2008) concebeu assim os afetos em primários (desejo, alegria e tristeza) e secundários (todas as demais emoções que derivam dos primários). O afeto do desejo corresponde ao impulso primário de vida, de manutenção e resguardo da própria vida, apetite pela vitalidade do corpo (PAULO FRANCISCO DE SOUZA, 2020). Mesmo ainda influenciado pelo binarismo corpo x mente; desejo x razão platônica, Espinosa entendia que, por está fora do controle da racionalidade, os afetos são poderosas armas de organização política e de fortalecimento do espírito. Para ele, são os afetos que comandam o corpo e, em consequência, comanda a mente. Há separação, mas não hierarquia entre corpo e mente. Além do afeto do desejo, há mais duas diferentes afetações de mobilização do corpo e da alma: os afetos que potencializam o ânimo de vida, o qual chamou de afetos alegres, como o amor, por exemplo; e os afetos que diminuem nossa potência de vida, os afetos tristes, como a raiva e o ódio (ESPINOSA, 2009). Para Espinosa, os afetos são puros em si mesmos. Como bom cristão, compreende que os afetos alegres nos aproximam de deus; em contrapartida, os afetos tristes nos afastam.

representacionais necropolíticos e dos modos genocidas e epistemicidas de produção do capital branco, pra tentar brincar de não morrer (DENISE CARRASCOSA, 2019, p. 77)

Brincar de não morrer é brincar com o corpo e tudo o que pode uma corpa indisciplinada. Quando penso nesta pesquisa que brinca com as corpas negras sapatonas, presente nos textos literários com os quais gingo na pesquisa, ~~PENSO~~ sinto como a intelectual e feminista indígena Maya Dorotea Grijalva (2012) que o corpo é um território político de insubmissão e de desorganização dos sistemas brancos capitalistas da heteronormatividade reprodutiva, porque não negamos o corpo e, por consequência, ouvimos e aprendemos com os afetos.

Espinosa pensa os afetos a partir da binaridade platônica. Portanto, há aí uma cristalização dos seus efeitos. Os afetos alegres são portadores de bons encontros, por isso são sempre benéficos aos sujeitos. Assim como os afetos tristes são portadores de maus encontros e, portanto, prejudiciais à vida espiritual e política dos sujeitos. Mas, Espinosa, como é possível produzir bons afetos na colonialidade? A quem favorecem os “bons encontros”? (penso alto aqui com meus botões). A partir daqui, me afasto da proposição dos afetos de Espinosa por compreender que seus usos, a partir da colonialidade, precisam levar em consideração não apenas o que causam na superfície das relações entre os sujeitos, mas seus efeitos de morte para com as outridades constitutivas da própria subjetividade colonial.

Daí, ~~PENSO~~ mover-se com os afetos implica em reconhecer que suas trajetórias não se esgotam no indivíduo, mas ao contrário, percorre em coletividade. Ou seja, aquilo que mobiliza o corpo nos afeta em nível comunitário, porque inaugura imaginários e nos faz produzir e atribuir sentidos, bem como sentir, de modo visceral (no nível das vísceras mesmo), as afetações construídas no mundo. Isso não quer dizer que partilhando das experiências de pessoas racializadas e das dissidências sexuais e de gênero, necessariamente, sentimos e reagimos aos afetos do mesmo modo. De jeito algum. Os afetos produzem efeitos partilhados, em alguma medida, por nós de cá das outridades, mas sem jamais esquecer os contextos e os processos subjetivos a que estamos submetidas enquanto pessoas no mundo. Assim como nos conecta, os afetos também nos singulariza e nos humaniza. Considerar que toda preta é raivosa e agressiva, por exemplo, é um dos equívocos ao se pensar essa dimensão dos afetos, justamente por uma tentativa de homogeneização sem considerar nossas complexidades. Veremos isso em outros ensaios mais adiante.

Espinosa não foi o único a juntar-se à tradição filosófica de compreensão dos afetos. A fenomenologia e praticamente toda a tradição da filosofia moderna pensaram o afeto, principalmente os estudos sobre performance. Mas, foi no contato com a produção literária negra sapatão e, em especial, com a poesia, que tomei conhecimento das reflexões e proposições teóricas de Audre Lorde com quem compreendi a força emancipatória dos afetos coloniais: que usos fazemos deles? Como reagimos? Como desviamos do seu roteiro de morte?

Se me lembro bem, acredito que a primeira leitura que fiz de Audre Lorde foi um texto que encontrei na internet, há muitos anos atrás, traduzido por tatiana nascimento, chamado *Os*

*usos do erótico: o erótico como poder*²¹. Nele, Audre ensaia uma perspectiva de compreensão do erótico vinculado a uma força, a uma potência restaurativa de vida e alegria, escapando das amarras coloniais (brancas, patriarcais e sexistas) que fixaram o erótico no sexo e na indústria do sexo para o prazer masculino branco. Observe! Audre Lorde não desenvolveu um conceito sobre afeto, mas uma leitura conceitual muito sofisticada sobre os afetos coloniais, seus efeitos e nossos escapes como corporeidades negras das dissidências sexuais e de gênero. Ela faz isso também em um outro ensaio chamado *Usos da raiva* e em muitos outros textos ensaísticos e poéticos que compõe seu legado intelectual.

POR ISSO, OS AFETOS SÃO, ANTES, POLÍTICOS.

Além de Audre Lorde, foi no campo literário brasileiro que tais questões foram se tornando mais evidentes, à medida em que eu escutava os afetos. Mas, não apenas das rotas literárias coloniais que instituíram um campo de competição canônica da genialidade entre homens cis brancos ricos héteros vindos dos grandes centros urbanos do país. Tô falando das rotas periféricas, essas que botam o corpo e os afetos na cena performática artística, complexificando o campo através da mistura de muitas outras áreas artísticas, instaurando novos territórios de beira de mundo, das periferias, e produzindo diferentes temporalidades com suas experiências e complexas produções subjetivas (JORGE AUGUSTO, 2018). Tô falando das periferias literárias que ficaram de fora do hegemônico, cujas produções saíram pela culatra, porque não temos medo dos afetos que emanam dos nossos corpos.

Medo, raiva, ódio, amor são afetos que vieram na bagagem dos navios europeus, inscrevendo em terras brasílicas processos subjetivos da colonialidade: o amor romântico cristão, o medo branco frente ao desconhecido, a raiva e o ódio como calibradores das relações estabelecidas entre os predadores europeus e os demais povos. Tais afetos contribuíram com a modelagem subjetiva de violência e cordialidade que imperou no Brasil e que, até hoje, movimenta o comportamento do tecido social brasileiro com toda a sua complexidade²².

O amor, afeto louvado pelo discurso colonial cristão através da compaixão e objeto de desejo a ser alcançado, também navegou pelas rotas transatlânticas, se organizando pelas bandas de cá a partir de sua roupagem cristã e romântica. Efetivamente nunca presente nas ações e interações comerciais que trocavam vidas pretas por algum vintém. Mas, a estratégia colonial do amor é sublime, para que nossos ancestrais contivessem o ódio, a raiva e amassem a tudo o que branco fosse, seu deus, seu estilo de vida, suas comidas,

21. Fonte do texto: LORDE, Audre. *Os usos do erótico: o erótico como poder*, por Audre Lorde. Tradução de: Tatiana Nascimento dos Santos. *Peita-me*, 18 mai. 2018. Disponível em: <https://peita.me/blogs/news/os-usos-do-erotico-o-erotico-como-poder-por-audre-lorde>.

22. Grada Kilomba (2019) e Franz Fanon (1968), um pouco antes, nos apontaram sobre o efeito do medo como um dos principais afetos de violência colonial. O medo branco como reflexo, cujo efeito cria outro, violento e monstruoso, projeta a si mesmo em um suposto “Outro” a fim de abrigar o mal que existe em si mesmo. Por medo desse “Outro”, que é a si mesmo projetado, toda a violência da cristianização e da desumanização para justificar as atrocidades coloniais.

sua organização social, seus corpos alvos, seus cabelos lisos, suas roupas, era um passo definitivo de assujeitamento no interior da subjetividade colonial: “Aspirar a ser como eles” foi fundamental para o sucesso colonial como empreendimento capital e simbólico de manutenção de poder. E isso só seria possível se amássemos o branco e invejasse a sua forma de vida. Reflexo de Narciso. A literatura cumpriu um importante papel de criação e dispersão desse afeto através do seu poder em produzir os imaginários coloniais, os delírios da branquitude. Inclusive, faz parte do delírio branco (até hoje!) que tal amor seja possível. Ou seja, enquanto o amor colonial é um afeto alegre por excelência para Espinosa, para nós, ele é destrutivo.

Sendo assim, pensar as rotas aqui implica em cumprir não apenas com o papel de desenhar os mapas e os roteiros entre os cenários de conquista e exercício de dominação, elas também estavam presentes na dispersão dos afetos de morte produzidos pelos colonizadores. Ódio, subestimação, relação de outridade, desejo e repulsa, são alguns dos afetos de morte que, rizomaticamente, atravessavam os projetos coloniais de dominação para justificar a brutalidade com que devastaram os povos negros, como também o amor em sua versão colonial.

"MULHER NEGRA RAIVOSA" E SUA REPRESENTAÇÃO COLONIAL
("REPRESENTAÇÃO COLONIAL" É UMA REDUNDÂNCIA,
POSTO QUE A REPRESENTAÇÃO É UM SISTEMA DE SIGNIFICAÇÃO COLONIAL!)
COLA A RAIVA COMO ADJETIVO INERENTE.
MAS PODEMOS OBSERVAR SEU USO E EFEITOS.

Como faces de uma mesma moeda, a raiva, o ódio e o amor se retroalimentam nessa empreitada colonial, através das rotas que põem em movimentos esses afetos. Se pensarmos neles como poções farmacológicas, medo, raiva e ódio são afetos feitos para nos matar, veneno. Adoece o corpo, suga nossas energias e inibe nossa capacidade criativa de ser feliz. Mas, quando tomados em doses homeopáticas e certas, como diria Audre, eles podem garantir a nossa sobrevivência, para que não morramos caladas, para nos impulsionar à ação, ao revide e nos aquilombar. Medo, raiva e amor, portanto, desempenham uma importante função de promover a cadência subjetiva dos afetos na manutenção da ordem colonial. Por isso, tenho-os chamado de afetos coloniais. Não somente pelo modo como se dissiparam pelas bandas de cá da terra brasílica e se estabeleceram, conforme os conhecemos, suas produções de sentido e experiências corporais, mas porque continuam a moldar e manter processos subjetivos e estruturas de poder e dominação branca cismasculina, reatualizando sua abordagem, como o auto-ódio entre pessoas racializadas, o amor à tudo que aspira ser branco, a cordialidade, o racismo, as violências de gênero, de classe e sexualidades, dentre outras.

No entanto, não há aqui uma classificação moral dos afetos, restringindo-os em “bons ou ruins”. Apenas considero importante atentar para os seus usos coloniais para daí saber como podemos, a partir das nossas corporeidades e coletividades, fazer uso de modo a

encontrarmos rotas de vida. Quando li *Insubmissas lágrimas de mulheres* a primeira coisa que pensei foi “que jeito bonito de desaguar os afetos”. É doloroso, mas bonito o modo como aquelas mulheres transbordam os afetos do medo, da raiva, do amor, do dengo e constroem para si caminhos de bem viver. As narrativas e poéticas negras e das dissidências sexuais e de gêneros se ocupam mais em construir usos desses afetos, utilizá-los como rasuras e suturas, que fixá-los em caixinhas morais. Joguei minha mirada nos usos, seguindo a rota deixada por Audre Lorde.

Para além do rastro de tragédia que as rotas afetivamente deixaram, conosco também vieram o dengo e o erótico como afetos fundamentais de nossa sobrevivência, saúde e bem viver. Estamos em todos os lugares e todos os lugares nos pertence. Cada centímetro das rotas atlânticas está eivado com nossas corpas e afetos. Em cada porto somente nossas corporeidades eram/são nossas próprias embarcações. Tais afetos não escapam à subjetividade colonial, tendo em vista que tenho compreendido os afetos coloniais como projetos civilizatórios de dominação que subjaz a tudo. Todos esses afetos reproduziram a subjetividade colonial que vivemos hoje: de violência. Há um enorme impacto nocivo em nossas vidas, em nossa saúde psíquica e no nosso bem estar, mas também podem restaurar nosso bem viver.

Tenho compreendido o “Bem Viver” como uma prática cotidiana ancestral, a partir de origens tanto indígenas quanto africanas, de produção de vida e gozo para com nossos povos que foram forçados a passarem pelo trauma colonial. Ailton Krenak (2020) diz que a vida não é útil, porque ela não era para ter utilidade alguma. É maravilhosa demais para ser desperdiçada sendo útil. A colonialidade, nos moldes como hoje se apresenta, quer retirar todos os dias de nós a possibilidade de vermos a vida como sonho, como devaneio, como fruição, como possibilidade de outra coisa que não essa que nos empurram a mais de quinhentos anos. O Bem Viver, portanto, é justamente essa prática de negar que nossa existência só é possível a partir da lógica, única e exclusivamente, da utilidade da vida, do sofrimento e da luta, porque construímos com nossas corporeidades junto às corporeidades do mundo danças que nos permitem escapar e construir momentos de bem querer entre nós.

Como a própria violência colonial escravista nos empurrou para o abismo territorializado fora da experiência da humanidade, nossa ação de resistência e subversão aos mecanismos e estratégias de poder colonial não conhece fronteiras, age cartograficamente nas tessituras das histórias contadas e recontadas por nós das margens, num tempo espiralado (LEDA MARIA MARTINS, 2003). Conforme Leda Maria Martins (2003), é nesse tempo espiralado, da ordem do acontecimento que desorganiza a linearidade, dissipando a relação linear de contagem do tempo, que nossos saberes são incorporados e mantidos à despeito das inúmeras tentativas de apagamento e epistemicídio. A dispersão forçosa da escravidão e seus efeitos, ainda presentes, nos colocaram em processos diaspóricos, os quais nos mobiliza, desde sempre, ao reencontro e ao reconhecimento. E sob esse desordenamento necessário para gingar no mundo, os afetos fazem circular forças poderosas de emancipação.

Quando me deparo com um texto literário e consigo ser arrebatada por ele, muitos afetos são acionados em mim. E, com isso, os afetos do medo, da raiva, do amor, do dengo e do erótico foram aqueles que gritaram mais alto. Esses foram os afetos que com maior

ocorrência percorreram meu corpo e as narrativas poéticas literárias que trouxe para essa navegação, mas muitos outros também apareceram. É o campo da produção literária é um espaço, dentre muitos outros nas artes negras, de intensa e fecunda reconexão e reorganização subjetiva dos nossos afetos. Nele, conseguimos criar momentos de largo respiro, de sonho e devaneio, de luta, denúncia e reivindicação e, o mais importante, da propagação dos afetos curativos em resposta aos afetos e as mazelas coloniais. É o que sinto quando vejo o menino Dorvi olhar para o mar e se emocionar.

~~PENSAR~~ Sentir os afetos, portanto, foi o caminho encontrado para realizar esta pesquisa. Quando decidi que iria pesquisar produções literárias brasileiras com temática negra e sapatão, os caminhos, os métodos e as estratégias já não cabiam ao que tinha traçado anteriormente para a pesquisa. A arte negra escapa a qualquer tentativa vã por mim empreendida de capturá-la, enquadrá-la em categorias estáveis. No momento do registro, já é outra coisa. Então, como construir algo a partir daquilo que se move e se transforma o tempo todo?

Enegrecer as corpas de pesquisa implicou, para mim, em racializar todo o trabalho, bibliografia, abordagem teórica, caminhos de pesquisa, forma de escrita, tudo isso importava para poder seguir eticamente as rotas que a pesquisa ia exigindo. À medida que enegrecia o referencial teórico e a construção desses escritos, num duplo movimento, ia também me enegrecendo ainda mais.

Um dos maiores trabalhos foi a seleção dos textos literários. Quais critérios mais importantes? Que rigor seguir? Que justificativa daria? Quais contradições combater? Perguntas erradas para o que se desenhava em minha frente como pesquisa. Como uma boa escorpiana controladora que sou, queria ter total controle de perguntas e respostas da pesquisa, sem me dar conta que, quando isso acontece, a pesquisa já nasceu morta. Sim, precisa de caminhos, mas precisava sentir o vento no rosto para compreender as rotas que precisava seguir, soltar as rédeas, fechar os olhos, ouvir os ruídos e sentir no corpo o balanço e a direção que a pesquisa ia tomando. Rotas que iam se traçando. Assim como Dorvi, eu precisava, de lá de cima, olhar o mar. Suave.

Escolhi trabalhar com textos literários publicados na modalidade impressa, porque é também um importante campo de disputa política e ética. Numa entrevista²³, Conceição Evaristo disse que o povo deve se apossar da literatura e da escrita, porque ela é um direito. É isso. Mesmo não fazendo uma análise de recepção, continuo considerando importante o que a produção literária pode fazer, quais afetos mobilizam e quais seus usos. Quando trago isso para a crítica literária negra sapatão, desloco a mirada para enxergar e sentir com o corpo experiências, sentidos, poéticas, narrativas, epistemologias e subjetividades outras, inscritas no texto literário. Ao invés de tratar como uma restrição identitária, penso num alargamento e complexidade de produção subjetiva para além do já posto como norma

23. Entrevista completa com Conceição Evaristo: FERNANDES, Laura. 'O povo deve se apossar da literatura como um direito', diz Conceição Evaristo. *Correio*, 18 fev. 2021. Entretenimento. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/o-povo-deve-se-apossar-da-literatura-como-um-direito-diz-conceicao-evaristo/>.

sexual, racial e de gênero. Até porque a indisciplina, a ruptura e o desencaixe são marcas presentes nos textos literários estudados. Encaixá-los em frames identitários de representatividade iria matar seus afetos, efeitos e a complexidade que emanam.

Construir uma crítica literária negra sapatão implica, portanto, do meu empreendimento de corpo e pertencimento, junto aos textos literários de mulheres negras sapatonas como Adriele do Carmo, e seu livro *Guarda-versos: poemas que não pude calar*; Louise Queiroz, *Girassóis estendidos na chuva*; Márcia Aires Cabral, *Coração no asfalto*; Kati Souto, *escura.noite*; tatiana nascimento, *Lundu e 07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo*; Cidinha da Silva, com *Um Exu em Nova York e Canções de amor e denço*; Conceição Evaristo, *Insubmissas lágrimas de mulheres* e *Olhos d'água*; Miriam Alves, *Mulher Mat(r)iz*; Ryane Leão, *Tudo nela brilha e queima*; e tanto de muitas outras. Além de acionar outras poéticas e narrativas como as aquarelas de Ani Ganzala, séries e filmes, numa leitura de crítica literária negra sapatão, essas textualidades tornam-se uma constelação de possibilidades de revide e de construção de afetos de Bem Viver. Trabalhar com esses limites de pesquisa bem alargados e em constantes diálogos poéticos e narrativos é também uma ferramenta metodológica indisciplinar necessária para nos encontrarmos, em diferentes frentes e cuja potência só percebi quando estava construindo, navegando, com a pesquisa.

Conheci o trabalho de Jota Mombaça (2016) e sua submetodologia indisciplinada para sentir/compreender as performances de Pêdra Costa e esse encontro foi fundamental para traçar novas rotas para a pesquisa. Não há dados a construir, caminhos repetíveis, nem estabilidade, nem objeto, nem sujeito de pesquisa, nem normas, nem nada. E aquilo que parecia apenas o caos sem qualquer viabilidade de pesquisa se descortinou em minha frente como algo no âmbito do possível. Precisava abrir mão da cordialidade acadêmica, dos jogos de citações das grandes castas teóricas e jogar o jogo no qual acreditava.

Jota Mombaça compreende como uma submetodologia indisciplinada a disposição corporal de produzir saberes outros, desleais aos processos de normalização, que siga o corpo até as últimas consequências, não quer expropriar, classificar, controlar, nomear, mas instaurar ruídos e linhas de forças que abram caminhos para que outros saberes, corporeidades e existências sejam possíveis. Uma submetodologia indisciplinada não está preocupada com as respostas, com a disciplina dos dados finais, porque pode não haver apenas respostas ao final. O que importa são as perguntas, o caminho, não o resultado puro e simplesmente.

De certo esta opção que fiz implicou, tendo em vista a instituição acadêmica à qual estava vinculada, uma série de rupturas e tensões, matizadas pela necessidade de negociar com as normatizações disciplinares ligadas à produção de conhecimento no marco das Ciências Sociais. Trata-se, aqui, de tentar ser monstruosa no espaço da norma; indisciplinada no lugar da disciplina. Uma batalha inglória e arriscada, se levo em consideração os riscos de ser excluída ou capturada pela lógica do saber institucional. Mas tenho minha malícia. E como escreveu Paul Goodman: “a malícia é a força dos sem poder” [...]. Por uma



metodologia indisciplinada e maliciosa. E que não deixe de ser desleal ao cânone acadêmico” (JOTA MOMBAÇA, 2016, p. 344).

Uma submetodologia indisciplinada e maliciosa só é possível se nos permitimos ouvir as vozes periféricas dos saberes tornados inaudíveis. Referenciais teóricos pouco conhecidos porque nem sempre negociam sua existência preta e não (hetero/cis) normativa acadêmica. Assim também com produções literárias que não estão nas estantes das livrarias ou no *Top List* de recomendações de leitura pelo cânone literário. Cartografias periféricas. Referenciais selvagens:

Por um método selvagem de construção bibliográfica, que coleciono rastros e teça redes de contrabando. Para que a teoria não se reduza aos circuitos acadêmicos com suas bibliotecas empoeiradas geridas por sistemas organizacionais mecanicistas. Porque já não escrevo tão somente para obter um título, embora esteja ciente dos ritos institucionais a que este trabalho foi submetido em função do meu vínculo universitário. Escrevo para fazer correr, em circuito expandido, um saber que já transborda as estruturas sistemáticas que procuram tangenciá-lo; para fazer carcomer o centro pelas bordas e para afirmar essa bibliografia selvagem, que ousa existir no ponto-cego dos arquivos oficiais (JOTA MOMBAÇA, 2016, p. 347).

O feminismo negro amefricano que conheço, de Lélia Gonzalez, Luiza Bairros, Sueli Carneiro, bell hooks, Audre Lorde ou do feminismo lesbiano chicano de Glória Anzaldúa e Cherry Moraga, já faziam isso a bastante tempo e de outro modo. À mim, resta encontrar suas rotas e segui-las. Encontrar caminhos entre as margens, mergulhar em suas águas e construir meus próprios rastros.

Talvez essa submetodologia indisciplinada para pensar as artes negras e sapatonas no campo literário, se aproxime de certas instâncias de mobilização no corpo que inquieta, incomoda, provoca, não deixa quieto, que Antônio Marcos Pereira (2017) observa ao sentir a produção afetiva que se dá na potência do encontro com o literário:

São instâncias de mobilização dessa coisa de difícil definição e que aqui vai com a denominação meio pomposa de “economia total de nossa existência”. O que vivemos, como nos socializamos, o que nos tornou mais sensíveis ou disponíveis a um ou outro detalhe: é disso que se trata aqui, e estamos portanto nos referindo a algo que é simultaneamente comum (partilhamos esquemas de socialização e visão de mundo com inúmeros) e peculiar (há uma rota particular que cada um de nós realiza de maneira própria), numa encruzilhada constitutiva disso que chamamos de “identidade” (ANTÔNIO MARCOS PEREIRA, 2017, p. 22).

Quando redirecionamos nossa mirada para rotas metodológicas que desafiam a certeza cartesiana, a disciplina e a verdade universal, o que poderemos encontrar pelo caminho? Que saberes outros podemos construir? Como é possível conhecer nos limites da justiça, como perguntou Denise Ferreira da Silva²⁴ (2019)?

Cada uma dessas descrições presume a operação da *causalidade* e, conseqüentemente, compreende (aprisiona) esses eventos em explicações que sempre-já resolvem seu potencial transformador em referentes de objetividade, em fatos. Conhecer nos limites da justiça, isto é, recusando a resoluções das revoltas de Londres – assim como as que antecederam-na e as que a sucederão – na objetividade (como matéria-prima ou resultado de uma análise), exige abandonar familiares confortos intelectuais como, por exemplo, os métodos (cálculo/medida, classificação e interpretação) que caracterizam o conhecimento moderno desde os primeiros enunciados sobre o *como* (o instrumentalismo de Bacon) e o *por quê* (o formalismo Cartesiano) do conhecimento com *certeza*. (DENISE FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 52).

4
6

Conceição Evaristo (2016) e Cidinha da Silva (2018), em seus respectivos livros de contos *Insubmissa lágrimas de mulheres* e *Um exu em Nova York*, vão construindo narrativas de encontros e atravessamentos a partir dos afetos do medo, da solidão, do amor e da ancestralidade, (re)conectando experiências negras no mundo. Em *Insubmissas lágrimas de mulheres*, Conceição Evaristo (2016) vai construindo rotas cartográficas e entrelaçando as experiências de mulheres negras a partir das dores do racismo, do abandono paterno, do sexismo e da misoginia mas, sobretudo, também nos oferece uma rede com inúmeras conexões de reencontros ancestrais entre essas mulheres para que consigam subverter o medo e a violência e construam um mundo em que seja possível o Bem-Viver. Já em *Um exu em Nova York*, uma das cidades mais cosmopolitas do mundo, é afetada pelas peripécias, corporeidades e vibrações exúnicas. As personagens em suas diversas situações, tramas e experiências, como proposto por Cidinha da Silva, promove encontros exuzilhados entre tempos, sujeitos e entidades encantadas, conectando mundos. Ambos os livros são encruzilhadas literárias que permitem visualizar não apenas produções subjetivas complexas das experiências negras, como também as forças de fuga que as singularizam. É nesse terreno cartográfico de conexão entre as diversas dimensões de mundos, a partir das experiências de negras e sapatonas, que se promovem afecções transformadoras dos espaços, dos corpos e de si.

24. Denise Ferreira da Silva é uma filósofa negra brasileira-estadunidense que tem uma produção filosófica e crítica vasta que nos ajuda a apreender o mundo colonial e suas estratégias advindas da filosofia moderna clássica, a partir do pensamento de Hegel e Kant. Além do mais, tem uma excelente crítica propositiva para conceber o mundo em que vivemos e as possíveis estratégias de enfrentamento ao racismo como base estrutural da violência colonial.

LEMBRAR: O AFETO NÃO RESPONDE À REPRESENTAÇÃO, MAS TRADUZ POSIÇÕES DE SUJEITO NO MUNDO,
COM DENSIDADE HISTÓRICA E POSSUI EFEITO DE CIRCULAÇÃO.
ELE NÃO "ESTÁ" NO SUJEITO, MAS SE FAZ NAS RELAÇÕES.

Segui, também, uma trilha deixada pela professora e intelectual negra Cíntia Guedes, ao desenvolver o caminho da ancestrologia, ou seja, os complexos caminhos da ancestralidade negra como constelações a iluminar, com a luz negra, as reflexões, as sensações, os afetos que me atravessam o corpo, que me mobilizam e me ajudam a construir ouvindo e sentindo cada passo das rotas percorridas até aqui: "Ancestrologia é estar acordada para, com muitos sentidos, entrever os rastros de outros tempos, futuros e passados, que se sobrepõem em camadas e podem ser experimentados no agora, através da ativação de um estado de atenção" (CÍNTIA GUEDES, 2019, p. 13).

Como um ato deliberado de insubordinação, as corpos dançam deixando-se movimentar pelos afetos, refazendo seus usos. E isso só é possível pela força da escavação ancestral, presente na produção literária que discutimos. Ancestrologia se faz também a partir de uma submetodologia indisciplinada.

Para dar conta deste trabalho, portanto, escolhi diferentes textos literários, de diferentes autorias negras e das dissidências sexuais e de gênero, hegemonicamente lésbicas/sapatonas, espalhadas geopoliticamente pelo Brasil, com diferentes projetos políticos e estéticos. Tais textos vão emergir cartograficamente em diferentes intensidades e tempos ao longo desses ensaios e irão dialogar em muitos momentos com outros produtos estéticos. Não tive a menor pretensão de trilhar um caminho quantitativo, embora considere importante um levantamento dessas autorias e desses textos literários para se fazer mais visível em outros circuitos e agregar ainda mais público. Indisciplinadamente, busquei seguir as rotas afetivas dos textos literários que, através de certo garimpo e indicações, os encontrei.

Ademais, tenho aprendido também a importância de produzir saberes e afetos, que para subverter processos coloniais de supremacia branca cisheteronormativa, é importante nos ouvir. Criar uma política auditiva de nos escutar, como intelectuais, os saberes que construímos a partir de nossas experiências e nossa posição de sujeito. Como aprendi com Yurdeskys Espinosa Miñoso (2016), é fundamental construir bases outras de saberes que estejam conectadas com os saberes de nossas mais velhas, nossos *itans*, nossas histórias e experiências, que não apenas reproduzam a modernidade europeia sobre o início e o fim do mundo e sem a pretensão salvacionista que, por vezes, perspectivas teóricas como o feminismo liberal dita. Nas palavras de Yurdesky: "No solo nos oponemos a la pretensión salvacionista del feminismo en su forma clásica, sino que podemos demostrar cómo esta herencia colonial es perversa" (YURDESKY MIÑOSO ESPINOSA, 2017, p. 145).

E veja: isso não quer dizer de uma geopolítica de exclusão, a crítica aqui feita é em relação à velha e boa importação dos conceitos, teorias e teóricos europeus e estadunidenses como único suporte de verdade para compreender demais espaços geopolíticos de enunciação. É estar atenta ao que é produzido e compreender o que deve ou não ser incorporado. A política de citação como venho buscando fazer tem me ensinado a fugir dos "modismos"

acadêmicos dos paradigmas eurocentrados. Isso não significa que não teremos diálogos, mas significa que estarei muito mais atenta no decorrer do caminho.

Tenho aprendido a importância da crítica literária negra nesse movimento, não apenas dessa importante guinada geopolítica dos saberes, mas também como tradutoras negras dessas rotas literárias em que estamos inseridas. Desde Leda Maria Martins (2002), através da contribuição do operador conceitual de *oralitura*, em seu *tempo espiralar* de acontecimento; passando por Conceição Evaristo, com o conceito de *escrivivência*, até Tatiana Nascimento, por meio da perspectiva teórica de *cuíerlombismo literário* (isso só para ilustrar com algumas importantes vozes da crítica literária brasileira, bem como da noção de tradução afrodiaspórica, como vem sendo trabalhado por Denise Carrascosa (2017) e o grupo de pesquisa Traduzindo no Atlântico Negro, numa constelação enorme de muitas outras), estamos contribuindo com a navegação científica e filosófica, através dos saberes ancestrais das corporeidades artísticas em diversos seguimentos das artes negras.

A crítica literária negra sapatão, portanto, está aqui comprometida política e eticamente com a mudança de rotas e cenários outros, em que nossas existências implicadas sejam possíveis, e assim cumpre a importante função de anúncio dos ventos afetivos que movem o mundo, na complexa tarefa de denunciar silenciamentos, apontar caminhos ontológicos possíveis e criar estratégias enunciativas de produção de saberes através do literário. Por isso, concordo com bell hooks quando ela descreve a importância da escrita e da crítica literária negra nos Estados Unidos, que em muito se assemelha com nosso trabalho do lado de cá dos trópicos:

A crítica literária é o ambiente que melhor ter permitido às mulheres negras afirmar uma voz feminista. Boa parte da crítica literária feminista foi uma reação à obra de ficcionistas negras que desmascararam formas de exploração e opressão sexual na vida dos negros; essa literatura recebeu uma atenção sem precedentes e não era arriscado falar criticamente sobre ela. Essas obras falavam das preocupações feministas. As negras que escreviam sobre essas preocupações podiam mencioná-las, muitas vezes sem declarar um ponto de vista feminista. Mais que qualquer texto feminista de ficção escrito por mulheres negras, as obras de ficção de escritoras como Alice Walker e Ntozake Shange serviram de catalizadoras, estimulando em diversas comunidades negras um feroz debate crítico sobre os gêneros e sobre o feminismo (bell hooks, 2017, p. 169).

Acredito que a crítica literária negra tem construído uma trajetória importante em mostrar a possibilidade de mundos outros. É isso que a filósofa Denise Ferreira da Silva (2019) tem defendido quando aponta a poética feminista negra como um farol de luz negra a iluminar enegrescendo, expondo os abismos, os subterrâneos e as maquinarias coloniais. Uma prática literária que, secularmente, tem encontrado usos e sentidos diversos para os afetos coloniais e construído movimentos afetivos de Bem Viver. A poética feminista negra

partilha de um Mundo Implicado²⁵, porque “estão implicados com tudo o que existiu, existe ou está por vir” (DENISE FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 114). Daí, busquei construir uma crítica literária negra e sapatona escreviente, trazendo pro diálogo a escritora Conceição Evaristo²⁶ e a professora, tradutora e pesquisadora negra Luciana Reis²⁷ numa tacada só, que tem permitido compreender o mundo a partir da possibilidade de coexistir em diferença. É essa crítica literária que não compreende o mundo dividido em “mente x corpo”, num binarismo impossível e limitado de sentir com o corpo todo e aprender com ele. Esse trabalho que não deixa as corporeidades de fora do conhecimento constitutivo e, com ele, os afetos. Por isso, neste trabalho, busco traduzir esses afetos com todas as corpas implicadas, inclusive, a minha.

-> A NOSSA PRODUÇÃO LITERÁRIA É PRODUÇÃO INTELECTUAL DE SABER, NOSSA CIÊNCIA;

-> PRODUZIMOS SABERES A PARTIR DOS AFETOS, NÃO NOS ESCONDEMOS DELES, DOS AFETOS QUE MOBILIZAM O CORPO;

-> APRENDEMOS A DRIBLAR OS AFETOS COLONIAIS E A CONSTRUIR AFETOS NOSSOS DE BEM VIVER.

Acredito que quando Tanya Saunders (2017) desenvolveu a reflexão acerca da epistemologia negra sapatão, pensando como nossas corporeidades inumanizadas referenciadas a partir de uma enunciação de verdade fincada na representação do homem vitruviano e, portanto, opositiva à nossa, ela também nos ajuda a reconstruir essas outras rotas epistemológicas metodologicamente indisciplinadas.

Nas trilhas desses afetos, essa submetodologia indisciplinada, da crítica literária negra sapatão, epistemologia negra sapatão e da poética negra feminista, me ajudaram a ver os fragmentos,; mobilizar afetos que fluem em direções infinitas e, por vezes, contraditórias,

25. Para Denise Ferreira da Silva (2019), o mundo em que vivemos, do princípio da separabilidade kantiana, ordena o todo em partes separadas e completamente distintas umas das outras. Esse mundo ordenado é baseado na compreensão de ética da humanidade como parâmetro fundacional, e a humanidade, por sua vez, tem nas experiências comunitárias e ontológicas europeias seu fundamento. O Mundo Implicado, portanto, seria uma ruptura com o princípio da separabilidade, a fim de produzirmos conexões com e entre tudo o que vive. Um Mundo Implicado onde a conexão existente entre todas as corporeidades pudesse produzir outras relações e outras ontologias. A partir da Poética Feminista Negra como força motriz, Denise nos convida a refletir: “E se, em vez de o Mundo Ordenado, imageássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) como expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do tudo implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças?” (DENISE FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 43).

26. Escrevivência, conceito elaborado por Conceição Evaristo, traduz uma escrita implicada eticamente com nossas experiências em complexidade. Nossa escrevivência traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2020, p. 30).

27. Luciana Reis é doutoranda no programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura e pesquisadora do Traduzindo no Atlântico Negro. Em sua pesquisa de mestrado, construiu um importante operador teórico chamado de *tradução escreviente* e uma reflexão teórica no campo da tradução, tendo por base o conceito de escrevivência, de Conceição Evaristo. “O corpo, a condição e as experiências vivenciadas pela tradutora/autora, são cruciais na definição de quais soluções tradutórias serão acionadas pelo gesto tradutório. Independentemente do caráter profissional e/ou comercial que a tradução possa ter, o seu processo nunca será considerado totalmente imparcial, em outras palavras, a tradução é um ato de escrevivência” (REIS, 2017, p. 88).

dispersar, encontrar e reencontrar desejos, mapear, sem compromisso com o decalque e a representação, os espaços, territórios, tempos e subjetividades impressos nos textos literários, reconhecer seus horizontes rebeldes que se recusam a se limitar, compreender que não há fim possível que esgote sua existência, observar e compartilhar os momentos de trabalho desta pesquisa, o pó, o rastro dos afetos, atravessada também por inúmeras contradições, ambivalências, dúvidas, incertezas, inseguranças e medos que a vida prática nos impõe, enquanto pesquisamos e escrevemos.



Enquanto eu escrevo aqui, alguém em alguma parte do Brasil toma a vacina de combate ao covid-19. E alguém também morre por falta de oxigênio e por falta de vacina em Manaus e em todo território dessa nação moribunda. Na força pulsante dos afetos, muitas vezes desejo morrer, porque viver nesse país é ter de conviver e lidar com tudo o que nos afeta e os afetos coloniais tem gosto de morte. Eu penso que queria abandonar essa cadeira agora, esse computador e ir ver o mar. Assim como Dorvi, queria me abandonar naquela imensidão e saudar ancestrais. Ia vir lágrimas aos meus olhos, como também chegaram aos de Dorvi.

Mas, tudo bem, estaria em casa.



reflexo

CENAS AFETIVAS DA
TERRA BRASILIS & ALGUNS
REGISTROS LITERÁRIOS
COLONIAIS:
USOS DO AMOR²⁸



28. Este ensaio possui diferentes vozes dos afetos que me tomaram durante sua escrita, num longo tempo de quatro a cinco meses. Foi difícil. Depois do ensaio “*Quebrada*”, este foi o texto mais energeticamente dispendioso de ser produzido. Acredito que um dos motivos esteja no fato de que acabou trazendo algumas de minhas incoerências e contradições à superfície, as quais se coadunam com o projeto de mestiçagem à *brasileira*, de amor ao sujeito branco. Um hiato que me habita e que é impossível de conviver, às vezes. Me redescobri ainda mais na fronteira afetiva, das mazelas raciais e cisheteronormativas dessa nação que já nasceu morta. Mas, a produção literária negra sapatão tem me reerguido de muitas maneiras e por meio dela ainda podemos encontrar caminhos.

PARA INÍCIO DE CONVERSA...

5
2



A redenção de Cam, Modesto Brocos, 1895.
Fonte: BROCOS, Modesto. *A Redenção de Cam*.
1895. 1pintura, óleo sobre tela, 166 x 199cm. Dispo-
nível em: [http://enciclopedia.itaucultural.org.br/
obra3281/a-redencao-de-cam](http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra3281/a-redencao-de-cam).



Por ser deveras branco,
o amor promete ao preto
uma lápide
No afã de cumprir
sua promessa
Penetra-lhe em todos
os buracos
e fode,
e rebola, e urra, e geme,
e ri, e goza,
e se lambuza tão
ardentemente que mata.
E mata, e mata, e mata,
e mata, e mata...
De tudo, e tanto e sempre,
que o negro-preto está
indo, sumindo,
desaparecendo
saindo da vida para
existir, apenas, nos livros

CENA 1

amor como afeto de reflexividade e promessa

Há um mito grego sobre um jovem cuja imagem refletia “O Belo”: seu nome era Narciso. Filho do deus-rio Cephisuse e da ninfa chamada Liriope, ser considerado o modelo de beleza era sua arma e seu trunfo de segurança para a experiência do amor. Diz a lenda que sua rara beleza era motivo de delírios e disputas entre as moças. No entanto, Narciso acreditava que ali não havia qualquer pessoa que fosse digna de possuir seus belos cabelos lisos, loiros, ondulados, sua face branca e seu corpo esculpido como de um deus, ou seja, sua imagem de perfeição. Por conta disso, optava por ficar sozinho a ter de se sujeitar à qualquer outra imagem de beleza inferior à sua.

A ninfa Eco se apaixonou por essa beleza estonteante de Narciso, mas ele não a quis. *É que Narciso acha feio o que não é espelho*, como traduziu Caetano. Como punição por ter rejeitado a ninfa Eco, Narciso foi condenado pela deusa Nêmesis a encontrar o amor apenas em sua própria imagem. Ao se debruçar às margens de um lindo e transparente rio e ver sua imagem refletida no espelho límpido aquoso, tem a experiência de um incontrolável sentimento de amor e admiração por aquela imagem refletida. Mirou aquela figura esbelta, jovem e bela. Tentou, em vão, tocá-la, beijá-la, mas toda vez que se aproximava, a imagem ficava turva e aquela bela criatura sumia. Consumido por não poder tocar, Narciso contentou-se em apenas olhar, admirar, sorrir, acenar e se encantar mais e mais por aquela imagem que, em todo gesto de afeto amoroso, também lhe retribuía. E esse foi o fim e a maldição de Narciso, consumido por si mesmo, sua representação de beleza suprema: amar apenas sua própria imagem.

O mito de Narciso é comumente evocado para tratar do sentimento da vaidade e de um egocentrismo elevado, mas eu acredito que, lá no fundo, se trata de uma lenda sobre o amor. Um denso amor que o ocidente branco cisheteropatriarcal capitalista produziu sobre si mesmo. Esse afeto tão poderoso que conduz à morte o sujeito amante por conta da doação a si mesmo. Por isso, gostaria de refletir sobre o amor como um dos afetos coloniais mais eficientes, por conta do seu poder enunciativo de promessa: a suprema felicidade é alcançada através da experiência do amor. Representa-se toda forma de amor como símbolo e signo desejante, imagem capturada de amor à pátria, à família, à pessoa amada, à profissão, ao capital.

Durante a FLICA²⁹, em 2019, numa mesa formada por intelectuais e poetas negres baianes, se debatia a sobrevivência da poesia frente ao mundo sob mediação da escritora e professora Livia Natália e com a participação de Jovina Souza e Lande Onawale. Jovina afirmou: “O amor é um grande manipulador da cultura”. E é exatamente esse o ponto: o

29. FLICA é a Festa Literária de Cachoeira, cidade pertencente ao recôncavo baiano, que acontece anualmente, desde 2011, num movimento de valorização de artistas locais. Link para acessar a mesa da FLICA "Sobrevivências: a poesia frente ao mundo" e a fala de Jovina Souza: <https://www.youtube.com/watch?v=fYyoFq2KbnI>

amor como afeto em seu uso colonial de captura. Através dele, foi possível construir uma narrativa romântica sobre ser e estar no mundo. E, no sistema-mundo colonial, isso significa desejar/amar a brancura acima de tudo para ser aceita, para fazer parte, para se sentir humana. Romper com as produções das subjetividades que nos promete o mundo é uma tarefa extremamente difícil.

No poema que abre esse nosso diálogo, Jovina Souza (2019) revela a face branca por trás do amor que fode, que goza, que mata as existências pretas. Por isso, suas promessas não passam de lápide. Nesse afã gostoso de promessas vãs (“se embranquecer, você será respeitade”; “se cisheteronormatizar, serás aceites”; “se enriquecer, não mais sofrerá!”), o amor desembarcou dos navios europeus e aqui se instalou com sua aparente docilidade e segue corroendo e nos matando aos poucos. A esperança desse afeto é que não reste absolutamente mais nada de nós. Entretanto, diferente do poema que vê o desaparecimento do negro-preto, intuo que nós já nos espalhamos e nos instalamos demais nos poros e nas beiras do mundo para restar apenas nos livros. Acredito que a crítica do “amor em preto e branco” se faz, principalmente, por conta da miscigenação e seu efeito nocivo como política de embranquecimento. Mas, mesmo diante de tal projeto, a tentativa branca de genocídio negro, através do discurso do “amor”, a fim de produzir o branqueamento, encontra limites: continuamos a fazer usos diversos desse afeto colonial de modo a não permitir uma captura ou rendição total de nossa existência. Denegrir, portanto, se torna um gesto de insubmissão, uma tecnologia reversiva anti-colonial.

Amor como promessa e desejo se manifesta num movimento cíclico, com profunda penetração no tecido social, através de seus enunciados de salvação, cura, emancipação, progresso, ascensão social, sucesso, merecimento, felicidade. Narciso é sujeito e objeto de seu próprio amor. É imagem e representação do amor por um “si mesmo”. Um amor de endeusamento, louvação, admiração. Amor como espelho. Reflexo. O amor compreendido como um dos afetos mais sublimes na produção subjetiva da colonialidade, cujas afetações proporcionam prosperidade, alegrias, caridade, reciprocidade, essência do deus cristão. Mas, como encarnação e materialidade, sua representação precisa adquirir roupagem, imagem, coloração, cheiro, fenotipia, sensação de pertença e através de incontáveis dispositivos discursivos que aprendemos a amar a brancura. Tendo Narciso como representação da beleza a ser amada e admirada, a narrativa colonial do amor vai sendo conduzida a partir do sujeito da história, da sua experiência europeia cisgenderada branca de mundo. O amor de Narciso por si mesmo remonta uma possível trajetória do amor como afeto colonial imposto aos povos da outridade.

Assim como a poeta Jovina Souza (2019), também o colega e intelectual negro Davi Nunes (2017), ao refletir sobre como o amor nos afeta na afrodiáspora, sendo espelho enganador de violências coloniais, usado para justificar as mais perversas barbáries contra o povo negro, compreende o amor através de sua herança linguística europeia, como um afeto de reflexo bifurcado.

A palavra amor se articula no mundo branco como pré-ódio, exemplo: primeiro invadem outras nações, cometem as mais atrozidades barbáries, depois contemporizam com seus tratados filosóficos, religiões, mitos, literaturas que azoragaram a ideia de amor, a flor maior dos sentimentos humanos segundo eles, para construir uma sanção

positiva das suas humanidades derreadas e exercerem tranquilamente o poder sobre os outros povos. A palavra amor assim é um embuste de algo sublime que funciona para eles, pois possui uma função objetiva: criar conforto diante das suas quimeras mais profundas. Para nós, negros, ela não funciona, é espelho falso e reflexo bifurcado tragicamente, é desencaixe cognitivo e afetivo, sofisma que nos adocece, ilusão fantasmagórica que não alcançamos e não comunga com a extensão abissal de nossos sentimentos, pois desde o início estamos além. É um signo que não comporta a densidade e beleza significativa da nossa afetividade, do nosso sentir. É o desencaixo no coração, okan, e na cabeça, ori (DAVI NUNES, 2017).

O amor se manifesta como uma promessa na medida em que, por motivos diversos, inclusive para não morrer no esquecimento, partilhamos das condutas raciais, de gênero e sexuais da branquitude. A promessa é que alcançaremos a tão almejada felicidade, respeitabilidade no universo do sistema humano: encontraremos o amor como moeda de troca daquilo que somos. Promessa vazia, jamais alcançada e impagável, por isso, é “ilusão fantasmagórica”. Davi também nos convida a degustar de uma outra palavra-afeto, o denço, como uma tecnologia afetiva ancestral de querência e respiro. Mas, esse será o papo de outro ensaio.

Certa vez, na terapia, comentei com meu terapeuta que havia chegado à conclusão que eu gostava muito pouco de mim mesma. Não lembro ao certo como chegamos a isso, mas eu havia percebido que era uma prática muito comum que pairava sobre a superfície das relações que mantinha comigo e com as outras pessoas, de pouca valorização dos meus desejos, das minhas conquistas, dos meus sentimentos. Sempre descontente com o corpo ou com a personalidade ou com a minha imagem refletida no espelho: gorda demais; cerebral demais; sentimental demais; desinteressante demais; nem preta, nem branca o suficiente; nem mulher nem sapato tampouco. Que palavra poderia me habitar? Mirava um espelho que sempre me dizia: “você é horrível!”, “quem vai querer ficar com você?”, “você não é bonita!”. Sempre muito exigente comigo e muito preocupada em agradar as pessoas. Sempre muito preocupada em não machucar alguém, sem me preocupar muito com minhas feridas, porque sabia que me curava rapidamente.

Para quem não partilha da representação imagética de Narciso, amar a si mesmo é um exercício difícil e um projeto contínuo de não odiar quem somos, nossos contornos fenotípicos, e quem nos tornamos. E, sendo o completo oposto da cisgeneridade hetera masculina branca, sujeito e objeto do amor por excelência, como construir um afeto de bem-querer por si mesma? Como se amar? Por vezes, esse projeto parece impossível, porque como aprendemos a amar e valorizar o espelho de Narciso, o auto-ódio parece um caminho sem volta.

Em *O olho mais azul*³⁰, Toni Morrison (2019), a partir da tradução de Manuel Paulo Ferreira, revela de modo contundente a face cruel do amor: a personagem Pecola Breedlove passa a desejar ser branca para fugir ao racismo que atravessa seu corpo ainda tão jovem. Durante sua infância, compreende o racismo fora e dentro da comunidade negra como uma navalha afiadíssima a cortar seu corpo. É constantemente ridicularizada, negligenciada pela mãe, violada pelo pai e colocada à disposição da assistência social por conta de sua casa ter sido incendiada. Ela precisa se adaptar muito rápido às adversidades impostas pelo racismo, pela misoginia e pela violência de classe. Pecola não tem muito tempo para refletir sobre o amor, até porque ele chega para ela através de sua prática colonial: a violência.

Alguns de nós a “amaram”, é verdade. Linha Mariginot. E Cholly amou-a. Tenho certeza. Ele, em todo o caso, foi quem a amou o suficiente para tocá-la, envolvê-la, dar-lhe algo de si. Mas o toque dele foi fatal, e o que ele lhe deu inundou de morte a matriz da agonia dela. O amor nunca é melhor do que o amante. Quem é mau, ama com maldade, o violento ama com violência, o fraco ama com fraqueza, gente estúpida ama com estupidez, e o amor de um homem livre nunca é seguro. Não há dádiva para o ser amado. Só o amante possui a dádiva do amor. O ser amado é espoliado, neutralizado, congelado no fulgor do olho interior do amante (TONI MORRISON, 2019, p. 206).

“Não há dádiva para o ser amado”. Pecola aprendeu cedo essa lição. O amor chegou em seu corpo provocando afetações que minimizaram sua potência de vida. Expropria-se e massacra-se em nome do amor. Pecola deseja a branquitude como escapatória à violência racial/colonial, mas também para experimentar a promessa do amor: sentir-se amada. O projeto colonial que tem no amor a ferramenta de promessa e a castração ontológica finge que nos ama, mas “O ser amado é espoliado, neutralizado, congelado no fulgor do olho interior do amante”. Pecola perdeu sua casa por conta do incêndio, mas que lar pode habitar Pecola? Esse romance nos ajuda a refletir o amor nessa esfera de pertencimento num nível extremamente profundo, de não encontrar espelho que nos reflita.

Como projeto civilizatório, a colonialidade não poderia apenas se alicerçar na violência física para se tornar viável e alcançar seus propósitos de conquista: eram necessários afetos de sedução, narrativas que produzissem dominação através do desejo de *vir a ser*. Daí, o

30. *O olho mais azul* (ou *The BluestEye*, título original em inglês) teve sua primeira publicação em 1970. Nesse romance, a escritora e intelectual negra Toni Morrison nos apresenta a história de PecolaBreedlove, uma criança negra retinta, cuja vida foi atravessada por violências e abandonos, da família, do Estado, da escola e das outras crianças que caçoavam de sua cor de pele muito escura. Marcada pela história de abuso sexual pelo próprio pai, ChollyBreedlove, Pecola atravessa a vida desejando embranquecer, acreditando que assim sua vida será mais fácil. O olho azul, para Pecola, é signo de pertencimento a uma humanidade indisponível para ela, regada de gestos de carinho, admiração, beleza, amor e facilidade na vida. Esse romance é uma dramática narrativa que envolve interseccionalmente questões de classe, gênero, raça e sexualidade, tendo como cenário diversos e complexos arranjos sociais de populações afro-estadunidenses e também a própria condição de auto-ódio racial vivenciado pela personagem Pecola.

afeto do amor desponta como uma ferramenta fundamental de controle da casa grande, que busca a todo custo seduzir e conquistar, para que, descontentes com o que somos, amemos nossos senhores e desejemos nos tornar sua imagem e semelhança. Impor a si como objeto de desejo amoroso pelos povos violentados, para que desejássemos e amássemos seu deus, suas normas, sua branquura, com a promessa de que assim, e somente assim, alcançaríamos a felicidade, a salvação e a legitimação no campo da humanidade.

Isso implica, por outro lado, uma constante negociação com estruturas coletivas de pertencimento, incorporar e assimilar um outro projeto civilizatório, abrindo mão, em geral, de nossas ontologias e subjetividades. Mas é fundamental ressaltar que, mesmo negociando e, por vezes, perdendo campo de reatualização de nossas vidas, há procedimentos seculares e tecnologias de sobrevivências ancestrais que permanecem resistindo à tal projeto.

Há um empreendimento enorme para que esse culto ao amor em seu uso colonial permaneça na tarefa de docilizar os corpos que a seus encantos escapam e manter educados aqueles que se sujeitam. Instituições com grande acesso no ordenamento da produção subjetiva socialmente, como a igreja, a família, o Estado, os meios midiáticos, a literatura e demais campos artísticos, aparelhadas pelo desejo da nação³¹, constroem, ensinam, reatualizam o discurso do afeto do amor como uma fonte inesgotável de felicidade, merecimento e triunfo pessoal. É difícil fugir dele, da sua promessa de felicidade e sua aparência introjetada.

Quando adolescente, completamente seduzida por livros e produtos culturais que passavam na televisão, imaginava o amor através das produções românticas heterocisgêndradas brancas, fosse por meio dos romances de José de Alencar ou das famosas novelas televisivas. Construir uma relação de amor com personagens e suas tramas e ter sempre em mente quem são os principais objetos amados, dar-lhes forma e aparência. É fácil amar a norma e o padrão. Observe como é fácil amar homens heterocis brancos. É fácil lê-los como infantis, mas não cruéis, como dóceis, no menor gesto de gentileza, mesmo que isso não seja uma prática em suas vidas. como assertivos e não violentos, como heróis, quando não praticam o abandono paterno e assim desejar ser escolhida por eles... e por aí vai. Demorei ao menos uns trinta anos para compreender que macho-cis-branco-heterossexual-dedicados ao capital não se limita à existência generificada na palavra “homem” ou a condições de privilégio que lhes cercam apenas, se trata de uma instituição que aprendemos a amar, servir e tê-la como totem, modelo representacional e parâmetro de amor.

31. Tô pegando por empréstimo o termo “desejo da nação”, seguindo o rastro do pensamento de Richard Miskolci (2012), em seu trabalho *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do século XIX*. O autor analisa os discursos da elite brasileira no período de instauração da República, seus medos e desejos, através de três importantes textos literários da época, *O Ateneu* (1888), de Raul Pompéia; *Bom Crioulo* (1895), de Adolfo Caminha; e *Dom Casmurro* (1900), de Machado de Assis. Através de uma aguçada análise desses textos literários e de um olhar sociológico sobre a formação do Brasil republicano, Miskolci expõe o desejo da nação centrado no desejo das elites nacionalistas para fins de produção do embranquecimento como política racista e da heteronorma como princípio normalizador das relações afetivo-sexuais. O medo da recente nação era não conseguir embranquecer e heterossexualizar a população, — tendo por princípio norteador o discurso cristão. Seu desejo era a produção de uma civilização europeia nos trópicos, embranquecida e heterossexualizada. Projetos políticos amparados na constituição política e subjetiva da formação da sociedade brasileira.

Eles, cientes dessa posição de sujeito que ocupam no imaginário colonial, defendem com unhas e dentes seus privilégios.

Partilhar da branquitude é como participar de um seletto clube de pertencimento, legitimidade e privilégios: um grande pacto de proteção entre pessoas brancas, em especial, entre a cisgeneridade masculina branca. O pacto narcísico da branquitude, como desenvolvido por Maria Aparecida Bento (2002), corresponde às práticas cotidianas de autopreservação do grupo racial hegemônico em detrimento de outros. Como uma das primeiras intelectuais negras brasileiras que se dedicou a compreender como funciona a branquitude neste país, Cida Bento (2002, p. 07) identifica que “a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana”. Então, em alguma medida, todas nós partilhamos desse pacto, partindo da compreensão que repartimos dessa subjetividade colonial que tem na brancura a representação do amor e do ser amado. No entanto, só aquelas que participam da racialidade branca compartilham dos privilégios simbólicos e materiais.

“Amai uns aos outros como a ti mesmo”. Para mim, esse fundamento bíblico-cristão ilustra a retomada narcísica de centralidade de si como referente de amor. É como se disséssemos: eu amo profundamente a mim, portanto, devo dedicar esse mesmo amor que me dedico a amar as outras pessoas também. Duas premissas me chamam bastante atenção nessa sentença: primeira, há aí uma inevitável prática afetiva em amar a si mesmo. Agora, de cá me pergunto como é que, após séculos de aviltamento sociocultural, de opressão simbólica, de ouvir que somos feias, mal cheirosas, sujas, inúteis, que preto simboliza azar, coisas ruins, indesejáveis, perigos; que nosso cabelo é ruim, nossa cor é do pecado, nossas bocas, narizes, bundas e ancas são grandes demais; nossos filhos são marginais ou putas, não temos educação, que não somos civilizados... que sentimento de amor conseguiríamos nutrir sobre nós nesse *looping* representacional? Afinal de contas, o referencial continua sendo “como a ti mesmo”. Pensando no empreendimento colonial, quem é o sujeito desse “a ti mesmo”?³² Quem é esse “eu” donde subjaz o amor? Se temos como parâmetro a representação de humanidade a ser amada no homem vitruviano, de Da Vinci, e a tudo o que se assemelha a ele que é digno de ser amado? Eu consigo sentir o cheiro da premissa filosófica do mito de Narciso nessa máxima cristã.

Tendo as experiências brancas como balizadores morais, estéticos e afetivos de vida, a partir de produções subjetivas de concorrência e competição liberal, o modelo foi feito, desde sempre, para que falhássemos. A segunda premissa é a autorreferência de amor. Como afirma Cida Bento (2002), a autorreferência está na base do pacto narcísico da branquitude, na medida em que essa se coloca como centro e representação primeira de condição de ser humano. Sendo assim, “amar o próximo” significa o próximo que é igual a mim, que partilha do mesmo grupo de pertencimento, ou seja, o próximo “branco”.

32. Se a gente volta rapidinho lá no ensaio *Chão*, encontramos algumas respostas.

O que quero dizer é que o amor, em seu texto colonial, ao passo que nos empurra goela-abaixo o amor pelo ocidente branco, no mesmo movimento também contribui para que rejeitemos nossas corporeidades negres. Mesmo resistindo, nem sempre conseguimos escapar a essa captura constante do amor branco sobre nós. Observe: não significa que simplesmente nos odiamos, nós aprendemos a construir outras rotas de proteção, cuidado e bem viver para sobreviver. Considero, no entanto, importante enfatizar que esse sempre foi o projeto colonial e que tem efeitos danosos para com a população negra no mundo. Nós também trouxemos nossos afetos em nossas corpos e produzimos outros tantos afetos de bem-querer. E tais afetos são os responsáveis por nossas (re)existências em multiplicidade no mundo.

Amar a si mesmo, como experimentou Narciso, sendo referencial de beleza e perfeição, compõe uma prerrogativa das existências humanizadas, posto que faz parte da narrativa patriarcal cisgendrada capitalista de supremacia branca. E ela se refaz constantemente por meio do pacto e do apoio necessário para continuar existindo. O amor como reflexo é jogo representacional do projeto civilizacional branco. Armadilha. Cilada. Lápide.

CENA 2

amor como expectativa e desejo de uma nação miscigenada

Estando a miscigenação no centro do texto nacional, o sujeito subalterno gendrado/racial é inscrito como exibindo uma dupla vulnerabilidade. Mais importante, a escrita do indígena e dos corpos femininos africanos escravizados como os instrumentos do desejo português tornam produtiva a violência que cria o sujeito brasileiro.

(Denise Ferreira da Silva, À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo, 2006, p. 78)



“De tudo, e tanto e sempre/ que o negro-preto está indo, sumindo, / desaparecendo/ saindo da vida para existir, apenas, nos livros”. Retomo aqui os versos de Jovina Souza em diálogo com o pensamento de Denise Ferreira da Silva, para fazer ressoar, nessa cena, esse empreendimento colonial de miscigenação no Brasil, como um projeto de amor (ao) branco.

Embranquecer e cisheteronormatizar os corpos foi um dos empreendimentos que compôs o cenário político colonial brasileiro como meio fundacional de uma nação viável

e civilizável nos trópicos, a partir de fins do século XIX e início do século XX (KABENGELE MUNANGA, 1999)³³ e que precisou de poderosas ferramentas afetivas para funcionar. A pretitude, como cenário da nova república, assustava as elites brasileiras e uma das saídas encontradas como tentativa para conter o empretecimento da população foi o investimento na miscigenação da população, na mestiçagem como política estética de branqueamento e afetiva: o temor à negridade e o amor à branquitude e suas normas cisgendradas, patrimonialistas e heteronormativas.

As crianças mestiças, fruto da violência autorizada³⁴ contra mulheres racializadas durante o sistema colonial vigente, entre os séculos dezesseis e dezenove no Brasil, habitam o duplo sentido de indesejadas, rejeitadas e maltratadas na casa-grande, ao passo que faziam parte da economia produtiva local. Já no início do período republicano, tais crianças produziram diferentes sentidos raciais: foram louvadas e se tornaram a marca da nacionalidade e prosperidade, através do afeto da esperança, com o intuito de embranquecer a recente nação. Veja bem: a mestiçagem não resolveu o problema branco do racismo, isso é delírio colonial. Ao contrário, desabou também sobre nós, pessoas negras mestiças, a racialização de nossos corpos e o racismo como herança colonial. Complexificou as relações raciais no Brasil e tornou o racismo uma tecnologia de exclusão extremamente sofisticada na tentativa de apagamento dos traços fenotípicos, culturais e ontológicos das linhagens africanas.

No entanto, o projeto colonial não se limita à branquitude como constituinte racial, mas um todo elaborado de tecnologias de exclusão que costura outros marcadores e ontologias ocidentais da branquitude como o gênero, a sexualidade e as dimensões de classe, por exemplo. Para que o projeto da miscigenação tivesse êxito, era fundamental uma pedagogia de conformação cisgendrada, heterossexual e de controle do capital para que assim, “os filhos da nação” fossem gerados a partir desses pressupostos coloniais: mais crianças mestiças para embranquecer a nação, pobres o suficiente para alimentar os postos de trabalhos das recentes indústrias e subempregos, hipercissexualizados para procriar e garantir a heterossexualidade como norma reguladora dos corpos saudáveis e desejosos.

Denise Ferreira da Silva, em seu texto *À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo*, contribui nessa reflexão ao trazer à cena discursiva o papel da escravizada negra e mestiça no sistema colonial não como sujeito erótico e sim como um objeto na “tarefa de construir uma civilização tropical” (DENISE FERREIRA DA SILVA, 2006, p. 74). Conheci o trabalho de Denise através do amigo e intelectual negro, Matheus Araújo, sendo *À brasileira* o primeiro texto que li dessa importante filósofa negra amefricana. Ainda não



33. Cito aqui Kapengele Munanga, em seu conhecido trabalho *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*, de 1999, por tomá-lo como uma das maiores referências para compreender as relações raciais no Brasil. Mas existem muitos outros trabalhos que pesquisaram árdua e rigorosamente tais questões. Para maiores investigações acerca das relações raciais, mestiçagem e embranquecimento no Brasil, sugiro os trabalhos tais como *O espetáculo das raças* (1993), de Lília Moritz Schwarcz; *Carta de uma ex-mulata à Judith Butler* (2015), de Ângela Figueiredo; *À brasileira* (2006), de Denise Ferreira da Silva).

34. Esse termo é utilizado por Denise Ferreira da Silva (2006), em seu texto *À brasileira*, para denunciar os sistemas de violência que são legitimadas socialmente, mas, principalmente, instituídas pelo Estado brasileiro contra as populações negras, colocando em situação de vulnerabilidade, principalmente, a mulher negra.

havia pensado na mestiçagem como um projeto de morte, porque ainda não tinha compreendido apagamento = morte; tampouco estava evidente, para mim, como essa subjetividade mestiça, à *la Freyre*, inaugura uma modernidade que recicla a violência colonial de gênero, sexo, raça e classe.

Como um dos importantes elementos da construção do imaginário colonial sobre a recente república brasileira, a literatura foi um espaço de criação e promulgação do imaginário socio-cultural da nação. Mesmo não sendo unânime no estímulo às relações inter-raciais, o branqueamento cisheteronormativo dos corpos foi (e segue sendo ainda hoje) um dos projetos políticos das elites brancas e cismasculinas herdados do pensamento oitocentista, a fim de civilizar (= violentar) as negridades pelas bandas de cá dos trópicos, presente na literatura da época. E não faltam exemplos de textos literários que apostavam nas corporeidades mestiças e heterossexuais, agindo pedagogicamente como saída para a construção de uma nação civilizada.

Como projeto de uma política racial cisgendrada e sexual, se observamos textos literários de fins do século XIX até meados do século XX, como os folhetins de José de Alencar e sua metáfora fundacional da nação em *O Guarani* (1857); a patologização racista da homossexualidade masculina negra em *Bom Crioulo* (1895), de Adolfo Caminha; a pederastia pecaminosa e promíscua impregnados sobre a população negra, mestiça e nas práticas sexuais dissidentes, em *O Cortiço* (1890), de Aluísio Azevedo; o louvor à brasilidade como nação mestiça do modernismo nas artes das elites nacionais das primeiras décadas do século XX; a manutenção da masculinidade negra que serve apenas para o sexo e do amor platônico destinado às mulheres brancas, em *Jubiabá* (1935) ou na máquina sexual *Gabriela* (1958), de Jorge Amado... Muitas outras textualidades artísticas no cenário nacional contribuíram com a manutenção de tal imaginário colonial.

O romance *O Guarani*, de José de Alencar (2002), é um exemplo interessante. Tendo sido publicado primeiro como folhetim, o romance narra, através de uma romântica história de amor entre a portuguesa Cecília e o nativo indígena Peri, a versão colonial sobre a miscigenação e o início da formação da sociedade brasileira, num tom harmonioso e condescendente. Na trama, Ceci carrega os signos de virgindade, beleza, admiração e do corpo a ser amado. Peri é descrito como manso, selvagem, incompleto e totalmente dedicado ~~À~~ ao seu par romântico.

Durante a trama, Cecília encarna a dama a ser conquistada com gestos de dedicação e gentileza. Ela representa o próprio amor português encarnado: esclarecido e benevolente. Peri, por sua vez, é convencido que não chega nem aos pés dessa dama e que, por isso, será sempre seu mais fiel servo. Ou seja, aquele que ama e não o que é amado. Após a superação das adversidades e conflitos sociais e raciais, ao final da trama, Cecília e Peri reencenam o mito fundacional do nascimento do Brasil, a partir do amor inter-racial da branca portuguesa com um nativo indígena, através da descendência mestiça e domesticada. A invasão, à violência, o roubo, o genocídio das populações originais nada disso é trazido à narrativa. Além do total apagamento da presença negra, é criado o imaginário de uma nação forjada a partir do amor, da devoção e da harmonia, escondendo toda a violência derivada da invasão e colonização.

Tal produção imagética produz a representação espelhada, retorcida, da formação da sociedade brasileira, tal qual compreendido por Denise Ferreira da Silva: “Além disso, também permite a construção da miscigenação como um descritor positiva configuração social brasileira moderna apenas porque o excesso que ela produz, o perigoso fruto da relação sexual entre senhores e escravas, pode ser entendido como sobre” (DENISE FERREIRA DA SILVA, 2006, p. 63).

Em relação a tal projeto de nação, há não somente um incentivo ao programa civilizacional cristão da ordem racial e sexual, como também a demonização e os perigos para os comportamentos desviantes. É o componente desejoso da recente nação a higienização racial dos espaços públicos, a sexualidade hetero-orientada como parâmetro moral através do casamento e da monogamia feminina e a regulação das corporeidades desviantes que escapam à cisgenderidade e aos lucros para o capital. À medida em que se estabelecia, no campo institucional de produção de saber-poder, nos termos foucaultianos, a literatura se consolidava como um importante espaço de manutenção da subjetividade colonial, aliada à música, à pintura e aos demais campos artísticos.

O ódio ao sujeito preto (nativo ou traficado), como uma constante lembrança da escravidão, e a tentativa de amor (= tolerar) destinada aos sujeitos miscigenados, como desejo da nação, alternativa à superação da presença negra e implantação da moral europeia em terras brasilis, constituem afetivamente os movimentos fundacionais de uma subjetividade racista cisheterocentrada e altamente patriarcal encenada na nova república. Ódio e amor, afetos coloniais, faces de uma mesma moeda.

Por isso, *A redenção de Cam*, pintura de Marco Brocos de 1895, abre a cena deste ensaio, pois ali vemos matizada na imagem o desejo da nação representado, tanto a violência do embranquecimento como da cisheteronorma compõem esse quadro tão emblemático no Brasil, o que podemos compreender como uma tecnologia capitalista de cisheteroembranquecimento. A perversidade da colonização branca e cismasculina é flagrante nessa cena que inaugura a república brasileira e seu projeto de nacionalidade, e dela surgem os pilares fundamentais sob os quais emergiram a identidade nacional brasileira: a família (cisheterossexualpatriarcal e burguesa), o casamento monogâmico como instituição respeitável e a mestiçagem como projeto racial de nação. No fundo, o projeto do “amor ao branco” se esconde nos enunciados de “amor à pátria”, ao “progresso” e à “ordem”³⁵.

35. Denise Ferreira da Silva vai capturar essa perspectiva como a morte do sujeito negro e mestiço, com a tentativa de continuar mantendo a produção subjetiva colonial de assujeitamento dos sujeitos racializados perante o colonizador. Ela afirma: “a celebração do sujeito social que ele produz, o significante da liberdade do português, de sua vontade de se engajar e sua atitude destemida perante o outro, pode apenas se sustentar se esquecemos que esse desejo produtivo é somente português, que escravos, homens e mulheres, constituem somente ferramentas, instrumentos de produção, e que, dentre as coisas úteis – o material bruto – que as escravas produziram estava o mestiço, um objeto condenado ao consumo, um excesso apenas necessário porque ao português faltavam atributos físicos indispensáveis à construção de uma civilização nos trópicos. Agora, no entanto, na medida em que as estruturas e os processos econômicos globais exigem menos e menos trabalho humano, quando menos material bruto é preciso para reproduzir a riqueza, o excesso finalmente atingiu o destino que a lógica utilitária proporciona, ele tornou-se um dejetivo” (SILVA, 2006, p. 22).

Quando olho para essa cena descrita nesse quadro de Marco Brocos, a partir de minha própria experiência como mestiça, mulher cis negra de pele clara, na difícil relação racial pigmentocrática no Brasil, na complexa partilha de uma imensa rede de significação, passabilidades, momentos de não-pertencimentos e compreensão de outras estratégias e atuação do racismo. A cor da pele segue sendo o principal fator de exclusão social no Brasil, seguindo a lógica de branqueamento republicado da pigmentocracia. No entanto, esse não é o único fator de racialização: toda fenotípi racializada, que se afasta do imaginário branco, está submetida, de diferentes maneiras, às experiências de racismo.

Venho de uma família inter-racial. O embranquecimento ocorreu através de muitas estratégias interseccionais em minha organização psíquica de identificação. Majoritariamente negres as corpos e as experiências de ambas famílias (mãe e pai), carrego as marcas de uma sujeita marcadamente racializada. Daí, a complexa rede de relações e produções subjetivas impressas na tela de *A redenção de Cam*, com a tão sonhada miscigenação que conduziria o país ao progresso (= branco), não passa de um desejo das elites brancas que instituíram a nação, porque, de um lado, consegue mobilizar o afeto do amor pela branquitude, mas que também, ao mesmo tempo, não conseguiu embranquecer a população brasileira, de modo que hoje somos o maior grupo racial existente no país, com 54% da população negra (preta e parda), conforme o IBGE³⁶. Hoje percebo que nem naquela época de infância e adolescência, mesmo com o tom de pele claro, o racismo demorou para mostrar suas garras: havia um projeto de embraquecimento sobre meu corpo do qual eu, em tese, não poderia fugir. Não é simples, e nem sempre consigo, mas busco escapar à captura todos os dias.

Com uma família inter-racial e pobre, cresci com muitos referenciais de pessoas pretas e brancas, sentindo o peso das desigualdades socioeconômicas e raciais de perto e de como esses atravessamentos tornam extremamente complexa nossa dinâmica familiar. E assim, cheguei a desejar uma conversão: escamotear minha negritude e esbanjar os atributos da branquitude que também habitavam em mim. Isso corresponde ao que Franz Fanon (2008) nomeia de alienação negra: como o colonialismo impediu que nós criássemos um *self*, uma subjetividade de autodeterminação e edificante como pessoas negras, ficamos presas na expectativa dessa ordem social cisbranca. A aceitação por parte de parentes, amigas e minha mãe, por exemplo, foi instantânea: ao alisar os cabelos, tomar pouco sol, maquiagem o rosto e criar a ilusão de ser branca: os elogios logo apareceram. Só a pouco tempo compreendo a violência do racismo nesses gestos que pareciam, à época, tão inofensivos. A minha suposta beleza estava em apagar os traços físicos da herança negra.

Sendo mulher negra mestiça, a invenção do Brasil como um país fruto do delírio chamado democracia racial, com fins de apagamento da população negra, é uma sentença de não-pertencimento e de morte. Como reflete Denise Ferreira da Silva (2006), o sujeito sexual é fundante na produção do sujeito moderno, porque é signo do excesso. No Brasil, é

36. Dado atualizado de estudo e pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), julho de 2020. Disponível no Jornal da USP. Link de acesso: <https://jornal.usp.br/radio-usp/dados-do-ibge-mostram-que-54-da-populacao-brasileira-e-negra/>

Gilberto Freyre que reencenaria tal criação através da mestiçagem, em especial, da negra mestiça. Ou seja, a mulher negra mestiça cisgenderada, portanto, é constituinte do imaginário nacional de objetificação para fins de reprodução dos futuros “filhos brancos da nação”.

Não vou dizer que nunca desejei ser branca, porque estaria mentindo (minha afetação com *O olho mais azul*, através da personagem de Pecola Breedlove vem daí). Havia o medo da rejeição, o auto-ódio. Mas, bastava um bronze na praia, um cabelo sem alisamento ou a falta de uma maquiagem para afinar os traços, por exemplo, que a performatividade de pessoa branca se estatelava no chão. Minha avó materna, por exemplo, à medida em que eu ia crescendo e trazendo os traços fenotípicos de meu pai, me disse algumas vezes que eu tinha o “pé na senzala”. Na época, não sabia bem o que isso significava, mas entendia que era algo ruim, porque a fala era sempre em tom de reprovação.

Lá no fundo, eu sabia que não fazia parte do clube das pessoas que me viam como “outra”. Não era aceita nem reconhecida como branca entre a população branca que conhecia. Nem sempre era reconhecida como negra, no máximo, “sarará”. Essa configuração subjetiva de não-pertencimento é uma experiência fronteira impossível de habitar, às vezes. De um lado, por conta do próprio racismo que hierarquiza pessoas negras em suas diferentes experiências de negritude; de outro, porque é também sentir o peso de ser fruto de um projeto civilizatório necropolítico. Por isso, a pessoa mestiça negra habita um hiato, conflitiva em sua produção afetiva, uma fronteira de pertencimento, cujo desenho foi projeto para ser um amor de morte.

Mas, daí, à medida que crescia e compreendia mais e mais as violências pelas quais passava e me identificava mais e mais como não branca, minha experiência como negra e sapatão no mundo tomava outros contornos estéticos, éticos e políticos. Quando estava no primeiro ano do Ensino Médio, minha primeira professora preta retinta, Juscelina Nascimento, de Língua Portuguesa, por quem eu tinha e tenho uma enorme admiração, me disse: “pra nós, ser boa não é o suficiente. Você precisa ser a melhor”. Isso foi uma bronca por descobrir que eu havia sido reprovada em algumas disciplinas, me marcou profundamente, de modo que sempre que me dedico a fazer algo me vem forte os olhos dela me encarando e sua voz forte e enfática, naquele pátio do colégio Ypiranga, me dizendo isso.

Impossível não ser lançada novamente às palavras de Neusa Santos (1988), demonstrando como o êxito colonial se deu também pela internalização da suposta superioridade do colonizador pelos povos colonizados.

Ser o melhor! Na realidade, na fantasia, para se afirmar, para minimizar, compensar o “defeito”, para ser aceito. Ser o melhor é a consigna a ser introjetada, assimilada e reproduzida. Ser o melhor, dado unânime em todas as histórias-de-vida. Para o negro, entretanto, ser o melhor, a despeito de tudo, não lhe garante êxito, a consecução do Ideal. É que o Ideal do Ego do negro, que é em grande parte construído pelos ideias dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível (NEUSA SOUZA SANTOS, 1983, p. 40)

Quando Neusa Santos enfatiza essa relação de “ser o melhor”, ela nos chama atenção que nessa sentença “ser melhor” significa ser branco e que isso para nós, em condição racializante da negridade, é uma impossibilidade. Amar o branco para se assemelhar a ele, sem sê-lo. Eu demorei para compreender isso, possivelmente por causa dessas vantagens de poder ser reconhecida, em alguns momentos, como uma “quase branca”. No entanto, desde sempre percebi que não “sou branca o suficiente” quando estou em determinados contextos e espaços hegemonicamente brancos.

Por isso, Cida Bento (2002) é muito certa em pôr em evidência a branquitude como um pacto narcísico, porque as pessoas brancas se reconhecem, se respeitam e se acolhem e sabem perfeitamente quem está fora desse clube. Para nós, pessoas racializadas, se manifesta apenas no desejo, na esperança e na promessa que se embranquecermos o suficiente, seguir suas regras e normas morais de gênero e sexuais, seremos integradas. Mas, nunca nos deixam esquecer que não somos bem vindes ao clube.

Isso quer dizer que o racismo, como herança colonial e política civilizatória de embranquecimento, compõe uma rede complexa de assujeitamentos e violências para com os povos racializados. No Brasil, em se tratando das populações negras, tal rede produz subjetividades e sentidos múltiplos nos processos de identificações e autopercepção. Sendo a população retinta mais próxima da fenotipia preta africana, as violências raciais de marca, como já observado por Oracy Nogueira (1998) e Virgínia Bicudo (2010), são inevitáveis e rapidamente infligidas. Não há escapatória ou passabilidade. Já a população negra mestiça, por conta de determinados atributos que possam lhe conferir alguma passabilidade de branquitude (cor da pele mais clara, cabelos lisos, fenotipia mais próxima aos traços europeus/brancos, etc), tem o racismo agindo por outras vias, por vezes, naquilo que se acredita ser, inclusive pelo suposto elogio: “morena da cor do pecado”. Pode parecer ser menos incisivo e definitivo como injúria, mas continua sendo racismo. Quanto mais nos afastamos da branquitude, como modelo estético e comportamental, mais expostos às violências raciais nós somos. Isso diz da complexidade com que o projeto de negridade age nos diversos contextos sociais. Expõe pessoas negras a diferentes contextos de violência racial, se adaptando e se reinventando como contínuo projeto de civilização branqueada³⁷.

A leitura e compreensão de raça com a qual estamos trabalhando, portanto, não tem qualquer fundamento biologizante, mas de aparência estética e política. A raça é sempre territorial, inscrita no corpo que não é lido como branco. Sempre me confundiu como meu corpo adquire diferentes leituras dependendo do contexto e da disposição geopolítica do território que transito. Cria de periferia de Salvador, Cajazeira é o bairro que me forjou, onde há predominância de negres de pele escura, a leitura era sempre a “sará” ou a “amarela”. Mas se estava transitando no bairro da Barra ou da Graça, como geralmente fazia em tempos de escola e de universidade, os olhares das senhoras brancas que passeavam com seus animais de estimação diziam muito sobre o meu não pertencimento ao pacto narcísico. Sem contar, os inúmeros assovios e os longos “gostosa” disparados, ao longo de uma

37. Intelectuais negras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, por exemplo, contribuíram de modo fundamental para melhor compreender a complexidade das relações raciais no Brasil.

caminhada, por homens que liam meu corpo como um pedaço de carne a ser devorado, típico do imaginário racista cissexista branco da “mulata pra fuder”. Uma vez, andando pela praça do Campo Grande com uma amiga branca da universidade, um cara aleatório falou pra ela: “que coisinha linda”. Não deixa de ser menos ofensivo e inapropriado, mas pensei naquele dia que nunca me deram esse tipo de cantada. Já ouvi coisas do tipo: “gostosa”, “te comia toda”, “delícia”, mas nunca fui chamada de linda. Tudo isso informa muito sobre como a subjetividade colonial que opera na racialização cissexista heteronormativos dos corpos demarca nossas existências no mundo, de modo territorial e contextual.

Branquear nossos desejos significa também torná-los compatíveis com a cisheteronorma. E resistir a tais enquadramentos, assumindo política e efetivamente uma identidade negra, diz sobre posicionamentos éticos, na barricada de enfrentamento e derrubada, qualquer que seja, desse projeto colonial. Como um braço da colonialidade, o cisheteropatriarcado capitalista de supremacia branca, criou um mundo de agenciamentos afetivos racializados, violentos e excludentes. A violência vem da exclusão de vidas que não sejam cis, brancas, heterossexuais e monetariamente rentável. Embranquecer, permanecer na binaridade de gênero atribuída pelos discursos biomédicos genitalizantes e tornar-se hetero para poder se aproximar do que chamam de “humano”. Por isso, os diferentes caminhos do embranquecimento e cisheterossexualização do meu corpo, de minha subjetividade, atravessou e atravessa minha vida, numa complexa rede de relações afetivas, inclusive, em relação ao convidativo e sedutor amor colonial branco. É nesse sentido que trago minha experiência e corporeidade aqui, porque ela se conecta a essa história colonial do Brasil como nação.

O amor continua sendo uma poderosa ferramenta de manutenção dos afetos coloniais. Por meio dele, é possível conduzir práticas sociais para que se mantenham assimetrias de poder e controlar as corporeidades assujeitadas pela hegemonia cisheterogendrada capitalista de supremacia branca. A heterossexualidade como norma é fundamental para a manutenção da ordem de produção do capital, sendo assim, todo o empreendimento discursivo das mais diversas instituições (religiosa, biomédica, farmacológica, jurídica, familiar, científicas) para sua manutenção enquanto parâmetro. Como prática política afetiva e estética, a miscigenação subscreve um imaginário de amor romantizado por tudo o que é tocado pelo brancocissheteromasculino. Em contrapartida, destila ódio às suas oposições construídas.

Em Jubiabá (1935), por exemplo, romance de Jorge Amado (2008), esse imaginário ganha outros contornos, mas mantém viva a lembrança do desejo pela brancura. Conheci esse romance já na graduação e com ele também produzi meu TCC. Era completamente encantada com a produção literária de Jorge Amado, Capitães da Areia sempre foi meu favorito de todos os romances lidos, mas na graduação, graças à orientação de meu querido professor João Edson, passei a questionar algumas produções imagéticas que corroboravam com o imaginário colonial.

Nesse romance, Antônio Balduíno, o Baldo, é a personagem que (re)produz o imaginário do negro estivador, hipercissexualizado e que mantinha um amor platônico por Lindinalva. Além de performar uma masculinidade hipercissexualizada, também encarnava o pensamento branco ocidental da heteronormatividade patriarcal, ao reproduzir o comportamento do macho “pegador” das pretas da Bahia, objeto de desejo de todas as mulheres e que fazia questão de nutrir sua reputação através de diálogos com seus amigos exaltando

sua existência através da masculinidade viril. Balduíno era conhecido como o “negro que derrubava os brancos”. Por ironia da narrativa, Baldo havia sido derrubado pelo amor platônico por Lindinalva. Ele a conheceu criança e se apaixonou completamente por tudo aquilo que Lindinalva significava: uma humanidade de valor. Sendo uma mulher branca, filha respeitada, Lindinalva representava a pureza e a beleza para Baldo. Ele a amava e sentia que não poderia tê-la, porque sabia, em seu íntimo, que ela era maior que ele, seu valor era maior, sua humanidade era maior. Com ela, ele desejava se casar, planejava um futuro e lhe dedicava um amor jamais retribuído. Até parece uma paródia desse Brasil negro-mestiço que se odeia em sua negrura e busca na imagem da brancura uma forma de se amar. A produção textual de imagens como a personagem de Balduíno produzem sentidos sobre a negritude num país cuja herança colonial se mantém viva em nossas subjetividades.

Trago as cenas de *Jubiabá* e *O Guarani* como exemplos literários, assim como muitos outros que poderia citar aqui, por fazerem parte do meu repertório literário, desde a adolescente apaixonada por literatura até a pesquisadora e crítica literária que sou hoje, e também, sobretudo, porque são textos e textualidades que construíram bases subjetivas de uma certa brasilidade mestiça na formação do pensamento nacional, coadunando com perspectivas liberais, cisheteronormativas e racistas que atravessaram a formação do sujeito brasileiro.

E aqui eu retorno ao poema de Jovina, certo em precisar o amor, a partir de sua produção afetiva colonial, como morte aos povos racializados no Brasil. Amor branco que faz promessas maravilhosas de prosperidade ao preto, escondendo seu objetivo primordial, que é a sua extinção. Vivendo no Brasil³⁸, e em arranjos familiares inter-raciais, é bem possível que você já tenha ouvido frases como “ter um filho branco pra limpar a barriga” ou “casar com preto é sujar a família. Arranja um mais branquinho”. São expressões racistas e cisheteronormativas que nos acompanham desde o início do século XX, presente no imaginário literário nacional, porque o foco das elites brancas brasileiras sempre foram as junções inter-raciais e o nascimento de crianças mestiças que se afastem da fenotípia negra (por isso a heterossexualidade como norma é tão fundamental nesse projeto). Romantizar essas relações é uma estratégia de normalizá-las socialmente e produzir uma subjetividade racista que tenta apagar a dívida colonial da escravidão.

CENA 3

amor romântico: casamento, monogamia e família nuclear

38. Nos últimos anos, há uma crescente filmografia nacional e internacional, entre filmes e séries, com muitos casais inter-raciais. Não levei pro texto para não tornar ainda mais longa essas reflexões, mas considero muito importante fazer essa leitura de como tais textualidades têm construído narrativas do amor e dos conflitos inter-raciais.

A limosine parou em frente ao tapete e o motorista deu a volta por detrás do carro para abrir a porta enquanto os presentes prendiam a respiração por um segundo. Perez apareceu sob a gritaria e flashes usando Yes Saint Laurent longo preto. Exibiu um sorriso lindo quando se inclinou para o automóvel e estendeu a mão, ajudando Fernanda a descer. A loira usava um Chanel em tom pastel que combinava perfeitamente com o tom dos seus cabelos presos em um charmoso coque. Caminharam lentamente de mãos dadas sob os flashes que espocavam registrando cada movimento, sorrindo. Perez parou para falar com alguns jornalistas e voltou para o trajeto, surpreendendo Fernanda com um ardoroso beijo em frente às câmeras. Logo depois George desceu do carro junto com Fabiana, que sorria de felicidade. A menina tinha ligado uma semana antes dizendo que queria passar um tempo com Fernanda. Dois dias depois de sua chegada, havia dito que não queria mais ir embora. Alcançando a mãe e sua diva, sumiu dentro do teatro: enfim eram uma família.

(Drikka Silva, Glamour, 2010, p. 348).



... e foram felizes para sempre é um dos discursos mais propagados no imaginário ocidental acerca do amor romântico. Uma promessa da ficção literária seja dos contos de fada ou dos filmes hollywoodianos, que ainda hoje encontra forte poder enunciativo no intuito de manter vivo o afeto da esperança na experiência do amor romântico com o tão sonhado final feliz, através do casamento monogâmico e da formação familiar de base nuclear.

O que promete o amor romântico em seu delírio colonial?

Abro essa cena com o desfecho do romance lésbico *Glamour* (2010), de Drikka Silva. Nele, o tão desejado “happy end” acontece ao casal lésbico, principais personagens da trama, as quais conseguem vencer todas as barreiras do preconceito para ficarem juntas.

Aqui, o amor romântico funciona como projeção representativa de um modelo. Se observarmos, essa mesma estrutura narrativa romântica do texto literário acima funciona a séculos pelas bandas de cá do ocidente, se reatualizando constantemente frente às demandas da indústria cultural e do mercado editorial. Como estrutura narrativa, a clássica formulação do *encontro amoroso – conflito – reaproximação – mais conflito – rendição – clímax – desfecho com final feliz* é a fórmula dramática europeia com grande penetração no imaginário social brasileiro. Misturado a uma formulação narrativa de grande aceitação social, o amor romântico se insere não apenas na ficção representacional da literatura, mas ganha forma e produção subjetiva a partir dos discursos do patriarcado branco cishetero patrimonialista.

Tenho compreendido o amor romântico como um discurso moral e afetivo representacional, por meio do qual se projetam os modelos de vida e organização social e simbólico das relações afetivo-sexuais no ocidente colonial moderno³⁹, que tem por base as relações heterocisgendradas patriarcais patrimonialistas. E isso não se limita à origem do termo ao período literário do romantismo como prática estética, mas como política de produção de subjetividades, de valores sociais e perspectiva estética de projeção do ser amado. O amor romântico é reflexo, expectativa e promessa jamais cumprida.

Daí, venho a algum tempo me perguntando: que sentidos produzimos ao questionar as narrativas de exclusão intrínsecas na enunciação do amor romântico se mudamos apenas as personagens, mas não suas estruturas subjetivas de sentido de suas narrativas? A cena que abre este ensaio também me encaminha para isso.

Em se tratando de subjetividades coloniais de cá dos trópicos colonizados, o pensamento hegemônico nos diz que ser amada significa estar casada, ter filhos, ter uma família a partir da configuração cisheteronormativa, ter sucesso no campo afetivo-sexual, profissional – como sinônimo de ascensão social e econômica – formar uma família nuclear, herdar um nome, construir patrimônio em nome da família. Ao fim e ao cabo, o afeto do amor como projeto civilizatório colonial se tornou um importante instrumento de louvação às experiências societárias europeias e, como consequência, a destinação do ódio, da antipatia, do asco ou do desamor a tudo o que não a espelha.

E quando crescemos com tais referenciais de vida, acreditamos que precisamos alcançar ao máximo esse modelo projetado. Quando olhamos ao redor e percebemos que nossas vidas não correspondem a esse padrão, nos frustramos e falamos para nós mesmas que fracassamos. Ou, se experienciamos vidas próximas ao modelo, mas mesmo assim ainda não somos felizes, significa que não estamos dando o devido valor ao que temos, porque fomos enganadas e essa vida projetada não é o que promete ser. Sendo assim, esse reflexo do amor romântico aparece em alguns textos literários das dissidências sexuais e de gênero, intitulados de literatura LGBT⁴⁰. Finais felizes, casamento, fidelidade, monogamia e formação de famílias homoafetivas, compõem algumas práticas da experiência do amor romântico em muitos textos.

Eu caí nessa cilada do amor romântico inúmeras vezes. Há um engodo comum que diz que essa frustração amorosa frente aos relacionamentos só acontece com casais cis

39. Há uma vasta literatura científica que aborda o amor romântico, principalmente, no campo da filosofia clássica ocidental, começando pela prerrogativa do amor platônico, através da concepção grega desse sentimento, passando pela contribuição de Rousseau, pela psicanálise e pelas modificações e usos do amor romântico pela indústria cultural. Mas aqui me interessa uma rota diferente: compreender o amor romântico como uma produção discursiva do amor como afeto colonial e suas materializações nas subjetividades negras e das dissidências sexuais e de gênero.

40. Dentro dos segmentos adjetivados no campo literário, muitos nichos surgiram, a partir de final do século XX, no Brasil, como mercados específicos que dão conta de produzir narrativas não construídas pelo cânone literário ou pelo mercado editorial hegemônico, dedicados à manutenção das estruturas raciais, de gênero, sexualidade, capacitismo e classe das elites nacionais. Por isso, termos como literatura gay, ou literatura lgbt, aparece nessa cena literária propondo circuitos de produção cultural e literária que visibilizam histórias e narrativas ficcionais escrita, comercializada e consumida por/entre a população lgbt.

heterossexuais, porque eles reproduzem machismo, sexismo, misoginia, relações abusivas, violências físicas e/ou psicológicas, ciúme, traição, possessividade, exercício de dominação e que em relacionamentos não heterossexuais não há possibilidade de reproduzirmos as mazelas culturais da norma heterossexual. Ledo engano! Cultivadas pela subjetividade colonial do amor romântico e sua toxidade, também reproduzimos aquilo que mais condenamos. A política identitária nem sempre nos salva dessa cilada. Captura e Fuga. Fuga e Captura.

Quando comecei o mestrado, fiquei completamente apaixonada por muitas publicações de romancistas lésbicas. Até aquele momento, conhecia muito pouco na versão impressa: meu canal eram os blogs. Durante um tempo, passei a consumir muitos romances que seguiam essa linha de literatura escrita e publicada por editoras e escritoras lésbicas brasileiras. Achava que por ser sapatão, iria me identificar bastante com tais produções. Não houve tanta identificação quanto imaginei. Mas como amo narrativas ficcionais, sempre que surgia um livro novo, lá estava eu devorando-o. Foi nesse movimento que conheci trabalhos como *Longa carta para Mila* (2006), de Andéa Ormond; *Depois daquele beijo* (2011), de Rafaella Vieira; *Diário de uma garota atrevida* (2012), de Karina Dias; *Shangrilá* (2009), de Marina Portecelis; *Os caminhos de Lumia* (2010), de Lara Orlow; *Amores Cruzados* (2009), de Fátima Mesquita; *As guardiãs da magia* (2008), de Lúcia Facco; *Glamour* (2010), de Drikka Silva⁴¹ e alguns outros⁴².

São todos romances e possuem muitas similaridades. Em geral, guardada as devidas diferenças narrativas, suas tramas desenvolvem enredos de superação dos traumas das personagens, desenvolvidos por conta da lesbofobia; “descoberta da lesbianidade” como identidade sexual; relação com as famílias; busca pela aceitação de si; romances e conflitos na adolescência e os finais felizes para os casais lésbicos, em geral, terminando em namoro ou casamento. Tudo isso costurado pelo amor romântico. As personagens são, hegemonicamente, mulheres cisgêneras brancas jovens, entre 16 e 40 anos de idade, ricas ou de classe média alta, urbanas, capacitistas. E as escritoras são, majoritariamente, mulheres brancas cisgêneras lésbicas moradoras dos grandes centros urbanos do país.

Nesse levantamento, compreendi que a primeira década dos anos 2000 marca, na produção literária editorial, uma explosão de textos literários com a temática da lesbianidade e de escritoras lésbicas, cuja reivindicação é o direito ao amor, aos relacionamentos amorosos com finais felizes. Acredito que haja uma significativa importância nessas abordagens, frente a uma sociedade lesbofóbica e misógina. No entanto, por outro lado, mesmo compreendendo a importância dessa ação, da existência dessas histórias e a relevância política de tais publicações, não posso deixar de notar o pacto narcísico da branquitude cisnormativa presente em narrativas que tem no “eu” o referencial de existência e engajamento político,



41. Todos esses livros, com a exceção de *Longa carta para Mila*, foram produzidos e publicados graças a Editora Brejeira Malagueta, que tinha como missão política editorial publicar e publicizar textos literários escritos por escritoras lésbicas e com temas relacionados a esse universo. A editora encerrou suas atividades em 2015.

42. Posteriormente, conheci os contos de Natália Polesso, através do livro *Amora*, ganhador do Prêmio Jabuti de contos, em 2016, e a poesia de Angélica Freitas, com o livro *Um útero é do tamanho de um punho* (2017). Além de fazerem parte da segunda década dos anos 2000, tais trabalhos possuem diferenças relevantes e outras contribuições para o universo ficcional literário no país.

pois, mesmo em suas diferenças sexuais, compõem narrativas ausentes de relações e corporeidades fora do modelo racial do capital cisheteronormativo. No fim e ao cabo, as tramas seguem roteiros muito parecidos com o imaginário colonial. O discurso do amor romântico está na base desses trabalhos, amparado no pacto narcísico da branquitude cisheteropatriarcal, tendo o casamento, a monogamia e o simulacro da família nuclear – mesmo que lésbico – como roteiro das relações bem sucedidas e como sinônimo de experiência de amor.

Durante o mestrado, já sentia esse sentimento de que a política sexual identitária impregnava a produção imagética através da literatura, se transmutava em norma e flutuava sob minhas reflexões. Só não tinha me ligado, naquela época, como os afetos e, neste caso, mais precisamente o amor romântico, tinha a ver com tudo isso. Lá busquei o diálogo com alguns textos literários da literatura LGBT, a fim de compreender como são construídos diferentes projetos de política identitária. Encontrei, naquela ocasião, três projetos que faziam parte dessa produção literária: pedagógico, de engajamento e de assimilação (MAYANA ROCHA SOARES, 2019). Compreender esses projetos foi importante naquele momento para lidar melhor com aquela pesquisa em curso. E hoje, compreendo ainda mais nitidamente que tais projetos são atravessados por essa sedução do amor romântico.

Nesse sentido, o romance *Glamour* (2010), de Drikka Silva⁴³, que trouxe como abertura reflexiva dessa cena, foi um dos textos literários que mais me instigou a leitura. Escrito pela única autora negra dessa lista que coloquei nos parágrafos acima, o romance gira em torno do amor romântico, desenvolvido por duas personagens, sendo uma famosa artista internacional chamada Perez e uma jornalista, Fernanda, que se encontram por acaso na vida, se apaixonam e enfrentam a tudo para viverem o grande amor.

A primeira coisa que chamou minha atenção no livro foi a capa, que possui a imagem, em desenho, de uma mulher negra segurando uma guitarra em destaque e de outra mulher loira mais ao fundo, e a quarta capa que é a mesma imagem dessa mulher negra que aparece segurando um microfone. Lendo o resumo da quarta capa, imaginei se tratar de um relacionamento inter-racial lésbico, cuja personagem negra que aparecia era uma famosa cantora estadunidense.

Mas não é o que ocorre. As personagens descritas são duas mulheres cis brancas, ambas com alto poder econômico. A jornalista, descrita como uma mulher madura, no auge do seu sucesso profissional e amoroso, muito bonita e muito bem cuidada, tem uma filha adolescente, fruto do seu atual casamento com um advogado. A cantora, muito mais jovem e com uma conturbada relação familiar, é descrita como uma típica celebridade: um namorado para esconder seus relacionamentos lésbicos e sua rotina de muito sexo casual com outras garotas. Lembro que comecei a ler esse romance no mesmo período em que Tatiana Nascimento estava em Salvador, hospedada em minha casa, para a realização do lançamento de alguns livros da padê editorial. E apresentei esse romance a ela. Como uma leitora ávida, tati devorou o

43. Drikka Silva é uma escritora negra lésbica de São Paulo. Além de *Glamour*, tem publicado outros romances em formato e-book, tais como *Criaturas da Noite* (2020) e *A guarda costas* (2020), pela editora Palavras, Expressões e Letras (PEL).

livro em poucos dias e conversamos exatamente sobre a ausência dessa personagem negra da capa na história desenvolvida no livro, tentando encontrar explicações.

No romance, em um dado momento, as personagens principais se encontram e depois do “amor à primeira vista”, vivem escondido esse relacionamento que, entre idas e vindas, culmina no fim do casamento da jornalista Fernanda, na realização pública do tórrido e glamouroso romance entre as duas personagens e no “viveram felizes para sempre”. Tirando o fato de ser uma relação lésbica e tudo o mais que acomete de violência por conta da lesbofobia, a vida dessas personagens é regada a amor, dinheiro e fama.

Como é possível ler no desfecho da trama, a frase que encerra a narrativa é “enfim eram uma família”. Encontros amorosos que culminam em finais felizes podem ser traduzidos como casamentos monogâmicos e formação de famílias nucleares⁴⁴. Com base nesse romance e em muitos outros lidos, se tratando do amor romântico, consegui enxergar três práticas que garantem a sua efetividade no mundo das relações homoafetivo-sexuais brancas: a monogamia, o casamento e a família. Práticas discursivas que garantem a forma e a manutenção do sistema-mundo em que vivemos, hegemonicamente branco e machocentrado, em detrimento de muitas possibilidades de coexistir em diferença no mundo.

No sistema-mundo colonial-patriarcal, o casamento, em sua institucionalidade jurídica, moral e religiosa moderna, garante a formação familiar de base nuclear burguesa⁴⁵. Como um vantajoso investimento, tanto financeiro quanto moral (afinal de contas, ainda paira no ar as afecções oitocentistas advindas de elevação do *status* social atribuída ao casamento), o casamento se tornou objeto de desejo e reconhecimento social para as mulheres brancas, que buscavam nele a consolidação da moralidade e respeitabilidade.

A partir dessa base de organização social, a monogamia se torna um importante instrumento na preservação do casamento e da família nuclear burguesa de modo a garantir a hereditariedade paterna. A intelectual Mônica Barbosa (2015)⁴⁶ levantou importantes contribuições acerca da monogamia como prática de controle da propriedade privada, seguindo a linha do pensamento feminista marxista:

44. Estou considerando aqui o termo “família nuclear” para designar também casais lésbicos, tendo em vista que a sua produção de sentido social e jurídico. Na trama, não há formalização de casamento jurídico, tendo em vista que é um romance de 2010 e o casamento civil homoafetivo, no Brasil, entre em vigor apenas a partir de 2017.

45. Feministas como Silvia Federici/Coletivo Sycorax, em seu trabalho *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2019), já construíram uma base sólida de conhecimento acerca dos usos dos corpos das mulheres (neste caso, mais especificamente) brancas para o acúmulo do capital privado. Também Gayle Rubin/Jamile Pinheiro Dias (1975) refletiu sobre como o sistema sexo-gênero ocidental, baseado nas relações heterossexuais, forjavam uma economia do sexo, para o acúmulo do capital, no sentido do uso das mulheres (brancas) como mercadoria na indústria do casamento, nos cuidados com o negócio familiar e na geração de mais mão de obra para a linhagem e herança familiar.

46. A pesquisadora Mônica Barbosa desenvolveu em seu mestrado um interessante trabalho sobre o poliamor e as relações livres. Com o título, *Poliamor e Relações Livres: do amor à militância contra a monogamia compulsória* (2015), a autora aborda a genealogia da monogamia no ocidente moderno e sua faceta compulsória para as mulheres.

A monogamia tem como função estratégica balizar na família a propriedade privada, assim como a acumulação de riquezas pelo homem [branco] e a transmissão de seu patrimônio genético e econômico para seus filhos legítimos. Faz-se uma articulação entre economia e sexo. Neste dispositivo familiar econômico-genético, o homem é dono da mulher, dos filhos e dos escravos que lhe devem obediência. Traça-se o regime de verdade do patriarcado, expresso na família patriarcal (MÔNICA BARBOSA, 2015, p. 27).

Também a intelectual indígena Geni Nuñez (2018), em sua pesquisa grafada na dissertação *Mãe (nem) sempre sabe: existências e saberes de mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais*, constatou que a monogamia compõe o projeto colonial de regulação moral e valoração sócio-afetiva:

A monogamia compõe essa valoração na medida em que regulamenta o sexo: com (suposto) amor, com (suposta) exclusividade. O prêmio moral se dá aqui com o controle do corpo, em nome da racionalidade, alma, cabeça. Essa divisão corpo-mente também ecoa na avaliação moral do corpo das mulheres, na medida em que se constrói a mulher santificada, pura, mãe e a mulher puta, promíscua. Desde essa organização, também se distribui a dignidade e respeitabilidade: só algumas mulheres “mereceriam” respeito, direitos, aceitação (GENI NUÑES, 2018, p. 109).

O sistema-mundo patrimonialista branco, portanto, se estrutura tendo no casamento e na monogamia heterossexual (das mulheres), a garantia de uma organização social e moral pautada na subserviência absoluta ao “Pai”. Daí se estrutura a família heterociscentrada, limitada ao casal e filhos como base nuclear da nação. Esse discurso será enaltecido, principalmente, a partir da terceira década da recente república no Brasil, através do slogan do presidente da época que trazia o discurso de unificação do país por meio do trabalho e da família. Interessante notar que se recupera agora, na atual presidência, essa mesma política moral de conduta com o slogan “Pátria Amada, Brasil”. Enunciados como “amor à família” e “cidadão de bem” fazem emergir novamente essa produção subjetiva da família nuclear burguesa, através do casamento e da monogamia como parâmetros morais a serem seguidos.

Esses elementos que compõem a base do amor romântico funcionam movidos por afetos que buscam no reflexo da branquitude cisheteropatriarcal patrimonialista sua representação. Num jogo de captura e fuga, por vezes, mesmo enxergando e rejeitando tal projeto representacional, ainda buscamos fazer parte dele, como nos romances de literatura lésbica, cujos enredos e personagens aspiram, como direitos universais, o modo de vida hegemônico que lhes é negado experimentar.

No entanto, essas reflexões destinadas a compreender melhor a dinâmica social do casamento como um negócio lucrativo para que os homens brancos acumulassem riqueza

não é uma novidade para as mulheres negras, tendo em vista que estas não foram contabilizadas no mercado do amor romântico, consideradas para o casamento, muito menos compreendida como “da família”.

Vou fazer uma ressalva em relação a tudo isso caso não tenha ficado explicado: a questão levantada é como esse encadeamento de práticas coloniais incidem sobre nossas subjetividades racializadas e não uma “condenação” em relação ao casamento, à monogamia, à heterossexualidade ou à família, qualquer que seja ela. Veja: compreender os usos coloniais que o afeto do amor romântico incide sobre nós pode nos ajudar a gingar melhor para escapar de suas armadilhas. A ideia é essa. Então, isso tudo aqui é muito mais sobre ligar o alerta e ampliar nossas percepções do que controlar ações individuais (quem faz isso, é o próprio projeto colonial!).

Por exemplo: em 2013, no Brasil, o STF (Supremo Tribunal Federal), juntamente com CNJ (Conselho Nacional de Justiça) sancionou o direito civil ao casamento homoafetivo. Tal conquista é considerada um avanço nas lutas lgbt no país. Considero um avanço também. Mas não posso deixar de pensar que é igualmente importante problematizar o casamento como prática social reguladora e de distinção moral dos sujeitos. Como sistema de distinção, o casamento, mesmo o casamento gay, continua carregando os sentidos de moralidade que hierarquiza os sujeitos. Porque, de certo modo, essa agenda conversa com os pressupostos liberais de aparato legal, ou seja, regulado pelo Estado. Dá pra comemorar uma vitória e estar alerta aos riscos de captura ao mesmo tempo. É o que a intelectual Jasbir Puar (2015) chama de homonacionalismo⁴⁷, ou seja, a incorporação representacional da homossexualidade no projeto de nação, desde que esta assuma o desenho político aceito, tolerado pela sociedade. De certo modo, é como se fizéssemos um enorme esforço para se encaixar nesse sistema-mundo representacional que não abarca nossas existências em complexidade.

Sara Ahmed (2014) faz uma leitura bastante produtiva acerca do amor como um empreendimento nacional fundamente da subjetividade nacionalista. Ela diz:

El amor no solo ingresa a dichas narrativas como un modo de ser-para-los-otros o ser-para-la-nación, sino que además se convierte en propiedad de un grupo particular de sujeto. Es decir que el amor reproduce al colectivo como ideal produciendo un tipo específico de

47. Em sua tese intitulada *TerroristAssemblages: homonationalism in queer times* (2007), Jasbir Puar desenvolve o conceito de homonacionalismo, cuja a problematização é pôr em questão agendas *queer* que tem por base discursos liberais para serem incluídos socialmente. Para Jasbir: “o homonacionalismo é fundamentalmente uma crítica à forma como os discursos dos direitos liberais de lésbicas e gays produzem narrativas de progresso e modernidade que continuam a conceder a algumas populações o acesso a formas culturais e legais de cidadania, em detrimento do abandono parcial e integral dos direitos das restantes populações” (PUAR, 2015, p. 299). Jasbir Puar é uma importante teórica indiana, radicada nos Estados Unidos, que contribuiu com importantes estudos acerca da crítica *queerofcolour*, incluindo homonacionalismo, interseccionalidade e terrorismo.

sujeto cuya lealtad al ideal lo convierte en un ideal” (SARA AHMED, 2014, p. 193).

Por isso, o amor romântico é tão facilmente manipulado pelo empreendimento liberal das políticas de identidade. O *ser-para-la-nación*, assim, é um ideal, um modelo a ser alcançado. Impregnadas pelo ideal representativo, a política identitária acaba por servir de jogo do capital que captura seu projeto emancipador e o torna parte dele. Em sua ânsia por partilhar igualmente dos meus direitos e atributos constitutivos da branquitude cisgendradas, incorpora os projetos coloniais (monogamia, casamento, família nuclear) em seus sistemas representacionais identitários, forjando subjetividades que em suas práticas mais cotidianas reificam assimetrias e assujeitamentos.

A representação como miragem colonial incorpora os enunciados atribuídos socialmente sobre as outridades, modelando um universo cuja as experiências se limitam ao roteiro representado. Quando reproduzidas em textos literários e artísticos, de modo geral, elas são, repetidas vezes, incorporadas na produção subjetiva da sociedade. Se perpetuarmos esse modelo, não há como escapar desse *looping*. Somos sempre capturadas. Ainda não encontramos uma saída definitiva, porque ele se repete e se reinventa todos os dias, se atualizando ritualisticamente sob o discurso da “representatividade”. A complexidade dessa relação é que, como não cabemos no molde colonial, conseguimos encontrar formas de escapar dessas armadilhas, até sermos capturadas novamente. Como já observou Denise Ferreira da Silva, não há escapatória enquanto perpetuamos esse sistema-mundo cartesiano de base colonial.

E é interessante notar como nesse romance *Glamour*, assim como nos demais que citei, a presença desses ideais da monogamia, do desejo da formação da família nuclear, através do casamento jurídico e religioso são reivindicados como um direito e como única forma de felicidade. Atravessada pelo desejo liberal de ascensão, progresso e universalização, conforme Yurdeskys Miñoso Espinosa (2016)⁴⁸, a política identitária vai construindo um caminho de inclusão de sua diferença no projeto colonial e não a destruição de sua base filosófica e ontológica.

Yurdeskys chama a nossa atenção para a frequente prática da política de identidade de produzir universalismo, do mesmo modo como os segmentos hegemônicos de dominação, posto que não leva em consideração práticas culturais locais em sua complexidade. Ela diz: “El giro decolonial y laprofundización de un feminismo antirracista refuerzan a mi entender laavanzada contra elsujetomujeres universalista y desanclado de sus lugares de referencia y origen de clase y raza. Pero además sigue complejizadola trama de poder haciendo casi imposible seguir sosteniendo una política identitaria al viejo formato” (YURDESKYS MIÑOSO ESPINOSA, 2016, p. 162)⁴⁹. Esse giro decolonial, proposto por Yurdeskys, tem sido

48. Yurdeskys Espinosa Miñoso é uma teórica afro-dominicana do feminismo decolonial, que tem contribuído com o tensionamento necessário do feminismo na luta antirracista, produzindo saberes sobre colonialismo, eurocentrismo e heteronormatividade como práticas brancas de dominação.

49. O giro decolonial e o aprofundamento de um feminismo antirracista reforçam ao meu entender o avanço contra o sujeito mulheres universalista e deslocado de seus lugares de referência e origem de classe e raça. Porém, além disso segue sendo complexa a trama de poder, tornando quase impossível sustentar uma política identitária no velho formato (tradução livre).

desenvolvido através de diferentes frentes políticas locais na afrodíaspóra, no sentido de fugir e resistir aos mecanismos de captura.

Ainda no romance *Glamour*, a única personagem que me parece racializada é Malika, a assistente da cantora. Descrita como uma profissional dedicada e amiga íntima da artista, Malika também serve de consolo sexual quando a cantora não está com outra mulher de sua escolha. No decorrer da trama, Malika vai se amargurando de ciúme por conta do romance entre Perez e Fernanda, e acaba traíndo a confiança de sua chefe, delatando sua vida pessoal para uma empresa de jornalismo.

Hiperssexual e traidora são atributos que fazem parte do imaginário colonial acerca das corpos racializados, em especial, das corpos negros, desde sempre. Lembro de Cíntia Guedes dizendo:

O que é escrever como uma negra? O que é falar como uma negra? O que é vestir-se como negra? Comer como uma negra? Dançar como uma negra? Existem imagens para responder cada uma dessas perguntas. Elas me colonizam, definem um imaginário sobre mim, as pessoas esperam que eu realize essas imagens com meu corpo, que entregue a elas minha vida. Vigio todo o tempo para não simplesmente repeti-las quando falo, escrevo ou ando pelo mundo. Não o faço por gosto, e cansa, mas ainda são muitas as vezes que me pego tentando caber nelas (CÍNTIA GUEDES, 2019, p. 22).

Há um enorme esforço para não repetirmos o ritual da representação colonial. É difícil e cansativo ter de estar constantemente alerta. Funcionando como caixas fechadas, a política identitária, no âmbito das dissidências sexuais e de gênero, podem homogeneizar as experiências e a homogeneidade retira de nós a complexidade das experiências e seus encontros afetivos.

“A representação não é uma possibilidade para nós, porque somos irrepresentáveis” (JOTA MOMBAÇA E MICHELE MATIUZZE, 2017, p. 21). Para caber no molde, precisamos cortar partes generosas do que nos constitui em nossas experiências de singularidade. Por isso, a representação é uma coreografia colonial. O que a poética feminista negra tem feito, e eu concordo com Denise Ferreira da Silva, é construir alternativas para sentirmos e produzirmos outras experiências afetivas, as quais sejam possíveis não uma existência modelada em “ser” conforme a representação, mas numa coexistência implicada de tudo em todos.

CENA 4

então, quais usos estamos fazendo do amor para (sobre)viver?



Aquarela de AniGanzala. @ganzalarts

nós vamos destruir
tudo aquilo que
você ama
e tudo o que você
chama "amor"
a gente vai destruir

Essa aquarela da artista e intelectual sapatona negra Ani Ganzala⁵⁰ me faz sorrir toda vez que a reencontro. Não sei se pela composição das cores ou disposição das corpos ou dos afagos sapatão trocados, da energia dos erês pelo ambiente e a presença faceira das crianças ou, ainda, pelos segundos em que olho essa imagem e me lembro que nossos laços amorosos são outros e são fortes. Corpos pretas construindo laços amorosos de Bem Viver, retomando um pouco do rumo de suas próprias vidas. É isso que vejo: um encontro de beleza e leveza.

É difícil fazer uso de um afeto colonial tão escorregadio e sorrateiro como o amor e sua gana em nos arredar para seu usufruto. Romper com os laços afetivos do amor colonial e quebrar com os seus efeitos de violência, dos relacionamentos abusivos, das reproduções heterocisnormativas, é um grande empreendimento não apenas de sobrevivência, mas de libertação da força vital coletiva e individual. Por isso é tão difícil, porque o modo como se espalha o amor em seu uso colonial nos convence que não há escapatória possível, que não há outra forma de ser feliz senão reproduzi-lo em sua forma de violência e representação.

Como fruto da linguagem e da cultura que nos constitui, relações negras das dissidências sexuais e de gênero também podem reproduzir as expectativas do amor romântico, mesmo quando estamos alertadas a ele. A colonialidade como produção das subjetividades atravessa nossos desejos, afetos e sentidos. A fuga é sempre uma impossibilidade e uma necessidade. Sendo assim, também é verdade que construímos outras amorosidades e encontros produtores de Bem-Viver entre nós. Caso contrário, já estaríamos todas mortas. Daí, retomei a leitura de outros textos literários que trouxe para esse diálogo perseguindo uma certa questão: quais os usos podemos/fazemos do amor colonial, que não apenas reproduzir seus efeitos institucionais de violência?

Entretanto, temos secularmente aprendido a fazer usos outros do amor, para evitar a captura e experienciar outros afetos de Bem Viver que trouxemos na bagagem de nossas corpos, cujo assentamento afetivo tem nos possibilitado continuar vivendo na afrodiáspora. E como venho trazendo nesses ensaios, uma fonte viva e pulsante desses afetos reside na produção literária negra.

Encontrei muitos gestos de amores outros que não se resumem aos afetos coloniais nas artes negras, em especial na produção literária negra sapatão. Mesmo experienciando muitos textos literários, sempre me aproximei mais da prosa que da poesia, por



50. Ani Ganzala Lorde é uma artista visual negra de Salvador/Ba. Aquarelista, grafiteira, mãe, sapatona, candomblecista. O trabalho de Ani é sobre corporeidades negras no mundo, reconstruindo através de sua arte, na afrodiáspora, conexões com ancestralidades de África. Acompanhe seu trabalho: @ganzalarts.

gosto mesmo. Mas, existe uma poeta preta sapatão brasileira que conheci a uns dois anos cuja poesia me arrebatou. Posso contar nos dedos de uma mão quantas poetas conseguiram fazer isso, justamente porque no meu mundo literário a poesia é ou não é: tatiana nascimento⁵¹. Encontrei um ensaio dela na internet, chamado *cuírlombismo literário*, de 2018, e alguns poemas. Esse encontro me fez procurá-la pelas redes e daí surgiram bons encontros de amizade entre nós. Tem dois livros de poema de tatiana que gosto bastante: o primeiro é *lundu*; o segundo é *07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo*. Vou conversar bastante sobre o primeiro no ensaio *Zami*, já o segundo, vou apresentar agora dois poemas em que tatiana nos convida a reorganizar o afeto do amor em nós.

O primeiro é “oriki de shiva”. Um poema que usa a palavra “amor” para expor suas intenções de dominação e normatividade. Na chegada dessa cena última, já nos deparamos com os versos que atiram: “nós vamos destruir tudo o que você ama”.

51. tatiana nascimento é uma artista negra sapatão, de Brasília, escritora, poeta, palavreira, editora, cantora e tradutora. Junto com Bárbara Esmênia, fundaram a editora padê editorial, uma editora dedicada a publicar textos literários de pessoas negras das dissidências sexuais e de gênero. Além de *lundu* (2017), tatiana publicou de modo impresso os livros de poema *07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim de ano* (2019) e *mil994* (2018), e os livros de crítica literária *cuírlombismo literário* (2018) e *um sopro de vida no meio da morte* (2019). Além disso, tatiana nascimento tem importante contribuição teórica em relação às questões da branquitude, com o livro *leve sua culpa branca para a terapia* (2019).

cuíer A. P. (ou "oriki de shiva")

nós vamos destruir tudo
aquilo que você ama
e tudo o que você chama "amor"
a gente vai destruir
porque c chama "amor à pátria"
o que é racismo
e chama "amor a deus"
o que é fundamentalismo
c chama "amor pela família"
o que é sexismo homofóbico y
c chama transfobia de "amor à natureza"
lo que que c sabe da natureza?
pra vc a natureza
é só mais alguém para ser dominada)
o q c chama de "amor pela segurança"
é militarismo
y o capitalismo
c chama de "amor pelo trabalho"
(mas mentira, é pura adoração
pelo dinheiro)
e o que c chama de amor pela democracia
é golpe.
o que c chama de "amor à humanidade"
é especismo, achar que todas as
outras pessoas não-humanas
têm que servir a você
y esse seu "amor pela Palavra",
pela sacralidade da escritura,
na real é um caso histórico
de má-tradução – que

conveniente pra vc, né,
chamar deus de "ele"
mas eu, que olhei dentro de mim e vi a face
amorosa de deus, sei que Ela
é Preta.

você que come ódio que vive de ódio que
vomita ódio, qual a face do deus
que olha de volta sua mirada?

então se liga: nós somos
seu apocalipse

kuír, y vamo destruir
tudo que vc ama, seus ideais de
"civilização", "cultura erudita",
"amor pela liberdade",
"justiça",

isso que não passa de liberalismo,
galerismo burguês,
políticaracializada de
encarceramento, epistemicídio,
genocídio colonial: quer matar tudo
que ri, tudo que goza, tudo
que dança,
tudo que luta.

quer matar a gente.

mas a gente, que nem semente daninha,
vinga, se espalha, sobre
vive!

porque a gente, que você amaldiçoa
em nome do seu deus doentio, segrega
dor, heteronormativo,
a gente que é amante,
a gente é que vive y espalha
amor.

Gosto muito de poemas que vão encadeando coisas todas, agregando-as, fazendo simbiose de palavras. É isso que a poeta-palavreira tatiana faz nesse poema, revelando as faces genocidas escondidas por trás da face do amor. “A gente vai destruir tudo aquilo que você ama”: uma promessa secular que executamos expondo práticas coloniais. Retirando o véu do afeto amoroso, o poema vai descortinando os discursos coloniais que tentam se esconder através do “amor pela família”, “amor ao trabalho”, “amor a deus”, “amor à pátria”. Estes enunciados, no fundo, mantêm viva e latente práticas coloniais de expropriação, normatização, exclusão e outridade.

Após desmascarar, vem o canto, o oriki de shiva, entoando palavras de justiça “então, se liga, nós somos o seu apocalipse cuíer”, porque vamos destruir todo esse amor colonial que apaga, entorpece e mata. Um dos usos possíveis do amor colonial que a produção literária negra sapatão tem construído é tornar visível toda prática escravocrata ainda persistente em nossa memória, corpo e afetos, e assim conseguir expurgá-lo. Retirar o véu e revelar o Narciso. Não são gestos fáceis, as ciladas se reinventam e constroem outros perigos. Mas, seguimos fugindo e entoando orikis de justiça. Fuga e Captura. Captura e Fuga.

Observe: tanto na aquarela de Ani, quanto no poema de tatiana, estamos menos num campo representacional homogeneizador dos usos do amor e mais, muito mais, na sua tradução rizomática de afecção negra sapatão. O reflexo não é visto no espelho autocentrado, porque há inúmeras miragens por todos os lados. Proliferação de vozes. Polifonia e não apenas eco. E o Amor ao Belo, à Perfeição narcísica e à brancura como elemento fundacional de afetação colonial encontra nesses outros usos do afeto amoroso o contorno de seu alcance. São diferentes projetos literários-políticos-estéticos que se destacam, mais por seus diferentes caminhos traçados e não por ter um ponto de chegada comum.

Um outro importante gesto de libertação das amarras amorosas coloniais é estratégico: o amor como tecnologia (de tato mesmo) e de guerra. Sendo assim, trata-se de se dompreender o uso do amor como uma tecnologia, como faz tatiana nascimento no poema *amor é uma tecnologia de guerra*:

o amor é uma tecnologia de
guerra (cientistas sub
notificam arma-biológica) indestrutível:
a urgência dos nossos sonhos não espera
o sono chegar: isso que a gente faz
deitada
tb chama
revolução.
isso que
aparenta um segurar-de-mãos
ousado não é a declaração de pose
ou de mero par, casual que fosse, nem
só demonstração de afeto pública,
carícia brusca contra essas
tropas, brutas
(eles quase que nos
somem);
é nossa arma de guerra,
"mana minha", desejada
amante,
y essa eles não vão
adulterar desativar corromper deturpar
denunciar na ONU caçar como terroristas
capitalizar sabotar (re)acionar
— essa eles não podem
não sabem y nem quereriam
acionar —
essa é química
hormonal
visceral
astral

usa fonte de energia
renovável ("friccional")
é inesgotável reciclável tem
garantia
ancestral
o nome dela anda meio banal,
"afeto", "amor" (se bem
que a prática tamos
reinventando...), mas ainda é nossa maior
tecnologia (y a mais vasta) en contra y
adelante a escassez dessa cruzada.
y eu não tenho
medo: cada peito com o nosso a
briga a força de mil granadas
mesmo assim nem
se forçadas
paramos de lançar
primaveras pelos ares
(agourentos que eles cavam)
— eu acho
que faz tempo
que sonhamos acor
dadas, que nossa paz
é barulhenta,
y que da areia dos olhos insones
a noite fabrica suas pérolas (de
amor, e de outras guerras):
& elas brilham
como nós.

Acredito que um importante uso para lidar com o afeto do amor é tomá-lo como uma tecnologia, uma arma de guerra, e Tatiana Nascimento prepara o terreno para essa guerra que disputa a existência e o sonho. O poema começa dizendo: “a urgência dos nossos sonhos não espera o sono chegar”, sonhar é uma capacidade humana vinculada à realização do impossível e do desejo. Não tem a ver com temporalidade linear, porque instaura uma ruptura no tempo-espaço para que sejamos no aqui e no agora, tudo junto. Voltar a sonhar com a pulsação da vida, com a força dos afetos que agitam a vida como uma disputa em que conseguimos conquistar. Essa tecnologia, arma biológica chamada “amor” no poema de Tatiana, pode promover revolução. Uma revolução amante, “fonte de energia inesgotável”.

Assim como na aquarela de Ani, produzir afetividades de Bem Viver que sejam fonte de vida e de cuidado (=autocuidado, nesse caso) faz de nós constelações que brilham sobre o universo. Experiências pretas sapatão renarrando e reencenando afetos que brilham e que produzem, ancestralmente, denço. Amorzididades outras. Além do mais, o amor como energia, como química – hormonal, visceral, astral, energia renovável, posto que é friccional, e reciclável – e ancestral, devolve ao corpo negro o registro memorialístico de suas afetações milenares. É amor de renovação, não de reprodução.

No poema oriki de Shiva, além de expor os mecanismos de captura desse afeto colonial, numa tradução de Deus como uma mulher preta (menos como uma entidade superior punitiva, e mais como uma energia curativa de prosperidade e fonte de vida para o povo preto), faz uma promessa: a gente vai destruir tudo o que vc ama, tudo o que vc chama amor. O amor aparece como um engodo, uma aparência bonita para justificar violências ambientais, sexuais, de gênero, religiosa, racismo, expropriação de capital, patrimonialismo = herança = roubo = colonização. “O amor à família”, como dito no poema, se resume ao sexismo homo/lesbo/transfóbico, porque considera família apenas a experiência nuclear burguesa como legítima. E com isso expõe o amor colonial que se sustenta na base institucional do casamento monogâmico e da família nuclear burguesa.

A herança ancestral africana, tendo em vista a diversidade dos arranjos familiares espalhados pelo continente, tem sido carregada culturalmente em nossas práticas cotidianas e organizações familiares, muitas delas, de base matrilinear. A intelectual burkineza Sobonfu Somé nos ensina, através de suas histórias coletivas da comunidade Dagara. Segundo conta Sobonfu, a família é a comunidade. Uma criança que é criada apenas pela mãe e pelo pai, sem o contato com o conhecimento das pessoas mais velhas, sem os rituais coletivos, sem a expertise das pessoas mais jovens e sem a interação com toda a comunidade da aldeia é uma criança fadada a não se reconhecer no mundo, ser muito infeliz e não compreender as demandas do espírito (= energias de toda a terra em comunhão, pessoas, rios, mares, montanhas, árvores, animais...) (SOBONFU SOMÉ, 2007). Viver em coletividade, e não centrado exclusivamente na família nuclear, compõe a base de estruturação familiar de muitas comunidades no continente africano. Com a colonização, a escravidão e o reordenamento social acerca dos agrupamentos familiares, esse sentido de família vinculado à comunidade teve de se adaptar à realidade colonial, inclusive, as relações conjugais.

Fruto das configurações aristocratas da Europa oitocentista, o casamento no período colonial, cá pelas terras brasileiras, fazia muito mais parte das convenções das elites locais.

A historiadora Isabel Reis⁵² constatou que as populações escravizadas e negras libertas, durante os anos 1850 a 1888, pouco realizavam casamentos religiosos ou juramentados juridicamente, não apenas por conta do contexto escravocrata da época estudada, mas por conta também de outros arranjos familiares e outras configurações afetivo-sexuais desenvolvida pelas relações entre as famílias negras nesse contexto afrodiaspórico.

Mais uma vez, encontrei evidências que ratificam os baixos índices de uniões legitimadas dentro de uma concepção católica entre os cativos estudados. Concluo, porém, que, de nenhuma forma, os baixos índices de uniões legitimadas entre a população negra desqualifica a sua experiência de vida familiar, pois não foram poucas as evidências da importância atribuída pelos negros, com diferentes estatutos jurídicos às suas relações familiares e de parentesco, independentemente de se tratar de família constituída através do casamento católico ou consensual, família nuclear ou parcial (ISABEL REIS, 2008, p. 27).

Nesse importante trabalho historiográfico, a autora demonstra que as famílias negras em fins do século XIX vão recriando seus arranjos familiares, de parentesco e de conjugalidade, mesmo sem o casamento jurídico ou a benção católica e isso em nada diminuía seus laços afetivos e redes familiares de apoio e solidariedade que, por vezes, se estendia à vizinhança, aos parentes mais distantes e à comunidade negra mais próxima. Ou seja, a noção de família não se limitava à estruturação nuclear, modelo que foi se consolidando no decorrer do século XX no país. Ao contrário, abarcavam agrupamentos inteiros de parentesco a fim de construir redes de solidariedade para a sobrevivência de seu povo.

A questão da recriação do padrão de vida familiar entre os negros no períodoescravista pode ser evidenciada a partir das várias formas de parentesco simbólico ou ritual: relações de compadrio, “famílias de santo”, irmandades religiosas negras, grupos étnicos (nações), “parentescos” forjados na trilha do tráfico, a exemplo do malungo. O negro utilizou-se dessas relações, além da família extensa, a fim de articular uma rede desolidariedades que lhe proporcionasse maior amparo, ainda mais que a família sanguínea imediata estava permanentemente sob ameaça de desagregação (ISABEL REIS, 2008, p. 24).

Relações de parentesco não tem por base a institucionalidade do casamento, mas uma prática social de laços afetivos de sobrevivência. Inclusive, as bases institucionais e morais cristãs também eram frequentemente negociadas e subvertidas. Inseridas em contextos de

52. Em sua tese intitulada *A família Negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*, a historiadora negra Isabel Cristina Ferreira dos Reis (2007), remonta a importância de compreender os arranjos familiares e conjugais de famílias negras no final do século XIX, no Brasil, anos antes da abolição institucional da escravidão.

iminência da abolição ou no recente pós-abolição, essas famílias não contavam com apoio institucional do Estado para sobreviver. Muitas famílias se mantinham com o trabalho das mulheres na venda de quitutes, como lavadeiras, cozinheiras, contexto completamente diferente daquele experienciado por famílias brancas patriarcais.

Fui criada em comunidade negra e periférica em Salvador e o que mais observo nesses espaços de quebrada é que nunca foi estranho para nós olhar as crianças da vizinhança quando suas mães e pais precisam sair para trabalhar, ajudar nos deveres da escola, emprestar dinheiro entre nós, fazer trocas de alimentos, comprar produtos entre nós e frequentar estabelecimentos mais locais. Incontáveis foram as vezes que recebemos amigos de meu tio para dormir quando estavam passando por necessidade. E olhe que já morávamos eu, minha mãe, minha avó, meu primo, meu tio e minha tia. Vez ou outra ainda se achegavam de meu pai, meu irmão e quem mais precisasse. Havia muita briga, muitos desentendimentos, mas também muita solidariedade. Os aniversários, as festas comunitárias, como o típico caruru dos ibejis Cosme e Damião, era sempre com a presença de toda a vizinhança que pudesse ajudar, contribuir de alguma forma.

Essas redes de solidariedade familiares falam da necessidade de aquilombamentos no sentido de nos protegermos e construirmos apoio mútuo, mas também de certa memória do corpo, mobilizadas por afetos que carregamos na afrodíaspóra, costurada em nós através das práticas negras seculares de autocuidado, que não está centrado num “eu” individualista, mas na preservação de nossas histórias, saberes e nossas vidas em coletividade.

Há um interessante dado nessas histórias das famílias negras no Brasil oitocentista, porque as uniões dessas famílias não tinham por base apenas relações afetivo-sexuais “heterossexuais⁵³”. Registros históricos coletados pelo Grupo Gay da Bahia, em pesquisa realizada através de documentos históricos entre os séculos XVI e XIX, confirmam que são muito maiores os registros de experiências de práticas sexuais e arranjos familiares, que não tinham por base o casal cisheterossexual na comunidade negra que nas elites brancas (MOTT, 1999). Isso não apenas porque havia muito menos exigência social e menos fiscalização entre as corporeidades escravizadas, mas também por conta da memória de outros sentidos e outras práticas culturais sexuais que não estavam sob o julgo cristão da moralidade ou do pecado.

Lembrei do conto *Domingas e a cunhada* (2010), da cronista Cidinha da Silva. É um conto-fofoca daquele que dá gosto de ler. Conta a história de duas mulheres que, por força do destino e do desejo, se unem e se cuidam afetiva e sexualmente por toda uma vida. Domingas, personagem do conto, era uma migrante de Pernambuco que para fugir da seca segue seu rumo pelo rio São Francisco aos dezesseis anos de idade até chegar a uma cidade no interior do estado. Arminda, ou “Inha”, como é conhecida na cidade, é sua

53. É um termo perigoso de associar às famílias negras no período oitocentista, tendo em vista a própria nomenclatura e significado que começa a aparecer no vocabulário da comunidade médica e jurídica em terras brasileiras no final do século XIX. Então o seu significado moral, de base cristã, ocidental e biomédico, possuía pouca correspondência sociocultural e simbólica para as famílias negras no Brasil do século XIX e seu uso também tinha outros fins.

cunhada e logo depois de sua partida segue em busca de seu marido, o irmão mais velho de Domingas: “Não achou o marido, mas achou Domingas e passaram a viver juntas” (CIDINHA DA SILVA, 2010, p. 45).

Depois de toda uma vida juntas, Domingas acaba falecendo e deixando Arminda quase morrendo de tristeza e saudade, finalizando o conto assim: “E assim as duas meninas, uma de dezenove e a outra de dezesseis, se encontraram em Buritizeiro e viveram juntas por mais de cinquenta anos, como irmã do marido fujão e cunhada. E ai de quem dissesse algo diferente” (CIDINHA DA SILVA, 2010, p. 47).

Ou seja, isso tudo não diz apenas da contingência, da necessidade e do contexto vivenciado por famílias negras, mas também da memória afetiva e corporal de outras formas de organizações conjugais e familiares que não se resumem à norma cisheteropatriarcal de supremacia branca. Nesse conto, fica muito evidente que a recusa em serem rotuladas do que quer que seja diz muito sobre uma incapacidade de nomear práticas seculares de autocuidado entre mulheres negras, posto que tais encontros afetivos não se resumem a uma designação identitária exterior.

Em se tratando das experiências “homoafetivas⁵⁴”, Sobonfu diz que não há um sentido negativo para tais experiências, porque elas, assim como todos os demais arranjos sociais e laços afetivos, compõem o ciclo ritualístico de vida no mundo.

A vida dos homossexuais no Ocidente é, de muitas formas, uma reação à pressão da sociedade que os rejeita. Em parte isso ocorre porque uma cultura que esqueceu tanto sobre si mesma desloca certos grupos de pessoas, como a comunidade gay, de seus verdadeiros papéis. Na aldeia, os homossexuais não são vistos como diferentes. Não são forçados a criar uma comunidade a parte para sobreviver. As pessoas não lhes põem um rótulo negativo. Essas crianças nascem guardiãs, com propósitos específicos e são estimuladas a cumprir o papel para o qual nasceram, no interesse da comunidade (SOBONFU SOMÉ, 2007, p. 141).

Em seu livro, Sobonfu não explora em profundidade que função seria essa de “guardiões” na sociedade Dagara. No entanto, já é possível compreender que não se trata de uma hierarquização em nível de desumanização, esteriotipia ou negação de um “outro”, mas sim de existências em pluralidade, que vive com os resquícios de um mundo cuja polarização assimétrica de “homem x mulher” ou “hetero x homo” não faz o menor sentido⁵⁵.

54. Faço a mesma ressalva que fiz na nota anterior. Não é um termo da comunidade Dagara e nem produz o mesmo sentido como construído no ocidente. A autora retoma essa terminologia “homossexuais” em referência à como o ocidente produziu sentidos pejorativos e de afastamento dessa “comunidade”, mas não como um termo corrente em sua própria experiência com a comunidade Dagara.

55. Atualmente, em muitos países de África, a “homossexualidade” é compreendida como pecado ou crime, tendo severas punições físicas e jurídicas. Muitos discursos conservadores argumentam que a homossexualidade ou a transgeneridade é uma importação do comportamento nocivo ocidental, o qual, portanto, deve

A comunidade Dagara é apenas um exemplo em um universo enorme de organizações sociais, afetivas e familiares possíveis que o ocidente branco patriarcal cisheteronormativo capitalista tentou arrancar de nós. Não é um modelo a ser seguido, um manual de convivência ou uma representação de mundo ideal. É apenas um modo tradutório possível de vida no qual encontramos e construímos sentidos acoplados em nossa memória afetiva corporal, e não aqueles unicamente impostos pela branquitude ocidental. Vem de longe e está aqui e agora, nos afetando e movendo nossas corporeidades.

Tem um livro de contos chamado *Olindeza* (2018)⁵⁶, de autoria de escritore prete não binária, Maryellen Cruz, que também diz muito desses mundos outros que arranjamos por cá. Conheci *Olindeza* através de tatiana nascimento, que me pediu para escrever a apresentação do livro e conheci Maryellen um pouquinho também através dele. Esse livro é um passeio, uma brincadeira de rua, de reencontros familiares. Nunca tinha lido algo assim, com uma disposição de microcontos os quais, ao final, produz uma história inteira. São 17 contos de saudação e encontros com diferentes personagens, que vão entrando e saindo da narrativa e deixando seu *axéò*. Lendo, eu o sinto como a saída de casa, quando criança/adolescente, saudando a vizinhança até chegar ao meu destino. Vou reproduzir alguns dos contos para fazer mais sentido:

1. *À Vera*

04 Fevereiro, 2018

Olinda-PE

O ateliê de Vera.

O ateliê já nasceu e é um embrião desse espaço.

Tá voltado para um pedacinho de barranco sagrado.

SAGRADO.

Vai vinga! Vejo verde, roxo e azul.

Muita riqueza!

Axéò às artes e artistas

2. *Laila*

Laila abre caminhos.

A história começa com ela porque foi ela que me levou ao querer de conhecer Vera. E com ela, Laila, eu também tenho meus parenta. Com ela, há anos, uma troca acontece.

Axéò Laila!

(MARYELLEN CRUZ, 2018, p. 11-13)



ser combativo. No entanto, sem tentar reduzir a complexidade do tema, acredito que tais discursos falam mais de um continente colonizado e cristianizado do que, necessariamente, de suas bases ontológicas de vida. Para mais aprofundamentos acerca dessa questão, sugiro a leitura dos trabalhos de SokariEkiné, em especial, o texto *Narrativas contestadoras da África Queer* (2016), traduzido por Caterina Rea.

56. O livro de Maryellen Cruz este disponível para download gratuito no link: <http://pade.lgbt/wp-content/uploads/2019/07/16-maryellen-cruz-olindeza.pdf>

E assim esses encontros vão acontecendo e se transformando em uma multidão de corporeidades que constroem coletivamente suas memórias. Além de Vera e Laila, outras corpos se chegam como de Michel, Baca, Bagu, Mestre, Dona Bila, Dona Cila, a mãe de Vera, Os catadores de frutas, as mandalas, as benzendeiras/curandeiras, Ingrid, Grazieli, Adrieli e Camila, Bonita, o encontro no Banco do Brasil e o mar.

17. Capoeira no mar é um jeito de amar

Ainda aflita com a chegada, fui caminhando pra paria com Bacalhau e Vera. Eles, muito animados, eu, muito curiosa. Nós colhemos vários frutos e nos divertimos bastante. Já limpos, Baca e Vera pararam:

– Depois do mar é capoeira!

Estrelhinha, plantar bananeira, ponte.

De novo de novo de novo...

– Até tu consegui fazê!

– Não me deixem desistir.

Isso foi bom. Foi bom porque eu já aprendi a desisti das coisas fáceis e essenciais, também foi bom porque eu sou odara das artes do corpo, como uma coisa que tu só saberá quando vier a mim.

Eu consegui. E Vera me beliscou sem querer, uma cicatriz linda que vai ficar comigo. Pretos corpos brilhando num sol estridente fazendo sombra no mar.

E esse é um dos maiores jeitos de amar.

Axéô, Olinda.

(MARYELLEN CRUZ, 2018, p. 43).

Não tem jeito, toda vez que leio novamente os contos de Maryellen Cruz, eu sinto um aperto no peito saudoso dos tempos vividos ao lado de primes, amigos e da garotada da rua da estrada velha do aeroporto, quando sonhar era bem menos difícil. Eu leio essas páginas e me sinto em casa novamente. Toda vez! Lembro das caçadas aos sítios dos vizinhos na busca da fruta docinha chamada ingá; das escarreiradas que tomávamos dos cachorros da rua; do cheiro de mato molhado depois da chuva no passeio de casa; das nossas corpos negras no mar, de galera, quando descíamos para a praia de Itapuã; de minha mãe me chamando para entrar que já tava tarde e amanhã tinha escola; dos almoços que fazíamos em alguns domingos na laje de casa e que, de repente, toda a vizinhança já tava lá; da meninada preta correndo pela rua descalça ainda inocente de tantas dores do mundo.

Agora estou bem longe de casa, geográfica e temporalmente, dessa casa que um dia foi minha, e uma lágrima atravessa minha face salgando meu corpo com essas lembranças.



Cena 1:

Escrevo agora para os brancos – para os homens brancos assim como para todas as gentes brancas – cuja brancura é menos uma cor, e mais um modo de perceber a si e organizar a vida, uma inscrição particularmente privilegiada na história do poder e uma forma de presença no mundo: nós vamos nos infiltrar em seus sonhos e perturbar seu equilíbrio.

(rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, Jota Mombaça, 2016).



Cena 2:

“Minha raiva de mulher negra é um lago de larva que está em meu cerne, o segredo que guardei de modo mais intenso. Eu sei o quanto de minha vida como mulher de sentimentos poderosos está emaranhado por essa fúria. Ela é um fio elétrico entrelaçado em cada tapeçaria emocional em que coloco o que há de essencial na minha vida – uma fonte quente e borbulhante que pode entrar em erupção a qualquer momento, irrompendo da minha consciência como fogo numa paisagem. Como adestrar essa raiva com precisão, em vez de negá-la, tem sido uma das tarefas mais importantes da minha vida”.

(Olho no olho: mulheres negras, ódio e raiva, 1983, Audre Lorde)

Cena 3:

“[...] tingir tudo de preto”

(Verso do poema atire.a, de Kika Sena, no livro *Periférica*).

Cena 4:

“A vereadora Marielle Franco foi morta a tiros dentro de um carro na Rua Joaquim Palhares, no bairro do Estácio, na Região Central do Rio, por volta das 21h30 desta quarta-feira (14/03). Além da vereadora, o motorista do veículo, Anderson Pedro Gomes, também foi baleado e morreu. Uma outra passageira, assessora de Marielle, foi atingida por estilhaços. A principal linha de investigação da Delegacia de Homicídios é execução”

(Jornal G1, Rio de Janeiro, 2018).

“Aquilo que não nos mata, nos fortalece”. Esse era um dos ditados populares que eu mais ouvia da minha família quando era criança. Experimentar afetos que nos atingem e magoam em pontos vitais de produção de energia, de bem-viver e de força: amargura a vida e nos enlouquece. A raiva é mais um afeto colonial com essa capacidade de minar nossa potência de vida, visando quebrar nossas forças em continuar vivas. É um afeto poderoso de adoecimento e morte. E muitas de nós adoecemos e morremos (ou somos mortas), mas nem sempre. Daí a pergunta que precisamos nos fazer é: quais os usos podemos fazer da raiva para que ela não nos mate mas, ao contrário, nos fortaleça? Quando não morremos, em que/quem nos transformamos?

Eu nem sempre escuto a minha raiva. Ela sempre me adoeceu. Frequentemente transformava esse afeto legítimo em culpa: “Por que estou com raiva?” “Será que esse motivo é justificável para sentir tamanha raiva?”. O sintoma no corpo é geralmente de sufocamento. Não conseguir respirar de raiva. Não tenho como precisar a primeira vez em que senti o gosto da raiva inundar meu corpo. Mas tenho a lembrança de marcas roxas pelo corpo, sem ter havido qualquer machucado. Lembro-me de minha mãe falando que essas marcas são sinais de que eu guardei a raiva e não botei pra fora. Então, é preciso compreender o porquê de esse afeto colonial atingir, quais seus propósitos nos corpos pretos e quais os usos fazemos dele.

Trazido pelas águas marítimas e literárias, o ódio ao suposto “Outro” também veio na bagagem do colonialismo e sua subjetividade violenta. Ódio ao que não é cristão e ao que não é espelho sempre compôs o cenário afetivo das terras brasilis desde seu marco inaugural, seja pelos europeus sedentos por guerras e conquistas; seja pelos povos originais que foram violentamente atacados, roubados e expropriados de suas terras; ou mesmo pelos povos raptados e trazidos à força, para o trabalho escravo. Intelectuais como Franz Fanon (1968), Aimé Césaire (1987), Sueli Carneiro (2005), Grada Kilomba (2019), dentre muitos outros, construíram uma importante trajetória narrativa de pensamento sobre como a subjetividade colonial foi/é produzida na violência, mergulhada no ódio e na raiva.

ENQUANTO ~~PENSO~~ SINTO ISSO, NÃO CONSIGO ESQUECER, NO CORPO, QUE MATARAM MARIELLE FRANCO, EM 2018. NÃO ESQUEÇO PORQUE A RAIVA QUE ME ATRAVESSOU QUANDO VI A NOTÍCIA PELA TELEVISÃO ME TRANSFORMOU EM DESESPERO E MEDO. O CORPO CARREGA A MEMÓRIA DOS AFETOS E ESSES AFETOS ME ATRAVESSAM MAIS FORTES E ATIVOS QUE QUALQUER OUTRA COISA. ESQUENTA MEU CORPO, MEU ORI. EU SINTO AS LABAREDAS ENFURECIDAS. MARIELLE FOI ASSASSINADA PELO ÓDIO. UM ÓDIO DIRIGIDO A TODAS CORPÁS PRETAS E DAS DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO. E QUE ESTÁ EM TODOS OS LUGARES. NÃO ESTAMOS A SALVO.

O racismo, assim como os demais efeitos dos afetos coloniais, como a cisheteronorma masculina capitalista e capacitista, é fruto de um profundo ódio e horror branco de si mesmo. Para dar conta de construir um imaginário positivo sobre si e criar uma narrativa dualista em que seja possível o “Bem” ser personificado por um “eu” e o “Mal” em um “Outro”, o “Eu” cishomem+hetero+branco+cristão+colonizador criou a personificação de aspectos negativos do ‘eu’ do sujeito branco, que Grada chama de “Outridade” (GRADA KILOMBA, 2019, p. 34-37).

O sujeito negro torna-se então aquilo a que o sujeito branco não quer ser relacionado. Enquanto o sujeito negro se transforma em inimigo intrusivo, o branco se torna vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido

e o oprimido, tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes cindidas da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre antagonista do “eu” (self). Essa cisão evoca o fato de que o sujeito branco de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego – a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como “eu” e o resto – a parte “má”, rejeitada e malévola – é projetada sobre a/o “Outra/o” como algo externo. O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo”.

Penso que tal “Outrificação”, como descrita por Grada, traduzida por Jess Oliveira, é a forma não apenas de o sujeito branco projetar seus próprios afetos odiosos, mas também de justificar o racismo e seus tentáculos violentos e mantê-lo como efeito imediato, prático e material da subjetividade colonial a qual ainda habitamos. Tem uns versos de uma música aqui na Bahia que faz parte dos clássicos do axé dos anos 1990, autoria de Lazzo Matumbi e Jorge Portugal, chamada *Alegria da Cidade*, que diz assim:



9
6

[...]
Será que você não viu
Não entendeu o meu toque
No coração da América eu sou o jazz,
Sou o rock
Eu sou parte de você
Mesmo que você me negue
Na beleza do afoxé
Ou no balanço no reggae
Eu sou o sol da Jamaica
Sou a cor da Bahia
Eu sou você (sou você)
E você não sabia [...]

Como diz esses trechos da canção, “eu sou parte de você / mesmo que você me negue”. Funciona como um sistema de projeção reversa em que devolvemos à subjetividade colonial branca a raiva produzida. Esses trechos poderiam, inclusive, ser uma citação da Grada Kilomba ou Stuart Hall (2016), em seu trabalho *Cultura e Representação* visto que, nesses versos, há uma devolutiva espelhada ao sujeito branco, escancarando em sua face o racismo cissexista que ele tanto quer negar. É exatamente a operação de espetacularização analisada por Hall para compreender os mecanismos de outrificação estética e midiática do sujeito negro no ocidente. A subjetividade colonial europeia criou todo o imaginário social sobre os corpos não-brancos, não-masculinos, não-heterossexuais, não-cristãos. E, às vezes, acreditamos em tal imaginário e nos odiamos também por isso. Esse mecanismo de projeção é mobilizado pelo afeto da raiva. Raiva projetada e negada para que o sujeito branco possa nos odiar livremente.

Audre Lorde (2019), traduzida por Stephanie Borges, poeta e intelectual lésbica afro-americana, construiu um importante saber sobre como os afetos mobilizam os corpos e os agenciamentos políticos, que ecoa nos corpos das mulheres negras, em especial o afeto da raiva:

Racismo A crença na superioridade inerente de uma raça sobre todas as outras e, portanto, em seu direito à dominância, manifesta e subentendida.

A mulheres reagem ao racismo. Minha reação ao racismo é a raiva. Tenho vivido com essa raiva, ignorando-a, alimentando-me dela, aprendendo a usá-la antes que ela relegue ao lixo as minhas visões, durante boa parte da minha vida. Houve um tempo em que eu fazia isso em silêncio, com medo do fardo que teria de carregar. Meu medo da raiva não me ensinou nada, O seu medo dessa raiva também não vai ensinar nada a você (AUDRE LORDE, 2019, p. 155).

Certa vez, estava com uma amiga querida e também parceira de estudos e comentamos sobre o que sentimos quando experienciamos a raiva. Eu disse que não sentia raiva com muita facilidade. Tinha de ser um acontecimento que mexesse demais comigo para ficar com raiva. Ela me disse que se parasse pra pensar bem, sentia raiva todos os dias. É uma dor profunda na boca do estômago que parece que vai rasgá-la ao meio e que, por isso, evita sentir, mas nem sempre dá. Pensei que posso, ao contrário de minha amiga que já identificou os efeitos da raiva em seu corpo, estar tentando camuflar os efeitos desse afeto em mim. Por medo de não aguentar a raiva, tentamos frequentemente negá-la. Sem contar a estereotipia que nos aprisiona no lugar de raivosas. É horrível, porque, assim como minha amiga bem descreveu, tenho essa mesma sensação de dor profunda quando sinto raiva e, muitas vezes, meu primeiro impulso é reprimi-la. Tenho aprendido com Audre e uma constelação de muitas outras pretes que, em inúmeras circunstâncias, o melhor que podemos fazer por nós mesmas é libertar a raiva de nós. Botar a zanga pra fora é um caminho fecundo de liberdade.

A raiva é energia afetiva de cura. Sobonfu Somé diz, acerca das experiências Dagara, que vivenciar a raiva é importante para que ela não nos domine e mate. Por isto, o empreendimento colonial afetivo é tão poderoso sobre nós: porque separou corpo e mente, nos

fez acreditar que a mente sempre tem razão, que não devemos confiar no que sentimos (ou seja, no que os afetos nos dizem) e que devemos silenciar e nos afastar de nossas emoções.

As pessoas tendem a se distanciar de suas emoções. Assim, desconectam-se do que está acontecendo e tornam-se superficiais. No ritual, se a pessoa sentir vontade de chorar, não há problema. Se a pessoa sentir raiva, é importante que possa extravasá-la. Com efeito, a raiva carrega uma energia de cura. Ela só se torna destrutiva quando deixamos que domine nosso ser e o mantenha prisioneiro (SOBONFUN SOMÉ, 2007, p. 62)

Audre faz um exercício interessante em tomar a raiva não apenas como um afeto triste, nos termos espinosianos, mas como uma forma de combate e revide ao racismo e suas opressões correlatas. Se esquivar da raiva, tentar removê-la do corpo sem compreender o porquê de sua presença, como ela se manifesta ou o que ela mobiliza pode ser um caminho perigoso de auto-sabotagem, medo e silenciamento. É preciso aprender com esse afeto. Seguir seu ritmo, seu balanço. Não negá-lo. Porque é pouco rentável e desinteressante apostar num esquema de moralização dos afetos, restringindo seu agenciamento a posições de “bom” ou “ruim”.

Se fosse seguir um caminho espinosiano para pensar o afeto da raiva, teria de abandonar a proposição trazida por Audre Lorde, cuja premissa fundamental é abraçar a raiva para compreendê-la e, assim, reorganizá-la em nosso corpo. Isso porque, para o filósofo holandês, os afetos produzem, politicamente, diferentes frequências no corpo e na mente dos sujeitos, tornando-os mais alegres ou mais tristes. Lá no ensaio sobre o amor, provoqueei a compreensão espinosiana, alertando para o perigo em essencializar os afetos sem levar em consideração os contextos socioculturais produzidos pela subjetividade colonial e os agenciamentos da criação de seus marcadores de diferença. Aqui, também evoco novamente essa reflexão, posto que, assim como o afeto do amor romântico pode produzir relações tóxicas entre pessoas negras, não sendo necessariamente um afeto alegre por natureza, o afeto da raiva pode vir a ser de mobilização e potência de vida.

Em se tratando do efeito do afeto da raiva sobre nós, como trouxe no ensaio *Reflexo*, o campo literário⁵⁷, no Brasil, se formou a partir de um espaço profícuo de manutenção e disseminação desses afetos coloniais. Uma rápida passada de olho nos textos literários quinhentistas do período das navegações, da produção literária romântica e realista/naturalista do século XIX, já conseguimos detectar a repugnância, bem como a complexa relação entre ojeriza e desejo, os quais rapidamente se transformariam em ódio, uma fúria, uma raiva incontável dos corpos não-brancos e não-europeus cisheteronormativizados.

Um clássico exemplo da construção de imaginário de ódio é a personagem negra Bertoleza, do romance oitocentista *O cortiço* (1890), de Aluísio Azevedo. Durante a narrativa sabemos

57. Para melhor compreender a literatura, em seu caráter institucional, e seus projetos, indico a leitura dos seguintes livros: *Devir Darkroom e a Literatura Hispano-Americana* (2014), de Helder Tiago Maia e *Feitiçarias, terrorismos e vagabundagens: a escritura queer de João Gilberto Noll* (2019), de minha autoria.

que a personagem viveu toda uma vida atravessada pela experiência da escravidão, ao juntar-se ao português João Romão e exercer “o papel tríplice de caixeiro, de criada e de amante” (ALUISIO AZEVEDO, 1997, p. 03). Enquanto Bertoleza disponibilizava seu trabalho e seu afeto de amor e cuidado para com João Romão, ela frequentemente era descrita por ele como crioula fétida, suja, serviçal, bruta, extremamente forte, “que fazia trabalhos de homens” e descartável. Bertoleza encarna o corpo para ser odiado. E, durante a leitura da trama, o asco e o nojo que produzimos a partir do encontro com essa personagem acompanha o ódio sentido pelo português João Romão pela existência de Bertoleza.

Uma vez deitado, sem ânimo de afastar-se da beira da cama, para não se encostar com a amiga, surgiu-lhe nítida ao espírito a compreensão do estorvo que o diabo daquela negra seria para o seu casamento. E ele que até aí não pensara nisso!... Ora o demo! Não pôde dormir; pôs-se a malucar: Ainda bem que não tinham filhos! Abençoadas drogas que a Bruxa dera à Bertoleza nas duas vezes em que esta se sentiu grávida! Mas, afinal, de que modo se veria livre daquele trambolho? E não se ter lembrado disso há mais tempo!... parecia incrível! João Romão, com efeito, tão ligado vivera com a crioula e tanto se habituara a vê-la ao seu lado, que nos seus devaneios de ambição pensou em tudo, menos nela.

E agora? E malucou no caso até às duas da madrugada, sem achar furo. Só no dia seguinte, a contemplá-la de cócoras à porta da venda, abrindo e destripando peixe, foi que, por associação de idéias, lhe acudiu esta hipótese: – E se ela morresse?... (ALUISIO AZEVEDO, 1997, p. 84).



9
9

ACREDITO QUE ESSE AFETO DO ÓDIO FOI MOBILIZADOR DO ATAQUE CONTRA A VIDA DE MARIELLE FRANCO. ARRISCO DIZER QUE ESSA MESMA PERGUNTA, FEITA POR JOÃO ROMÃO A SI MESMO, NO FINAL DESSE TRECHO ACIMA, EM RELAÇÃO À BERTOLEZA, DEVE TER SIDO FEITA PELAS PESSOAS QUE ORQUESTRARAM E EXECUTARAM MARIELLE. "E SE ELA MORRESSE?". DESEJO COLONIAL BRANCO CISMASCULINO SECULAR QUE SE REANIMA A CADA ATAQUE A QUALQUER UMA DE NÓS. É PRECISO NÃO FUGIR À PERGUNTA: A QUEM INTERESSA A MORTE DE MULHERES NEGRAS?

Acho importante destacar, para quem não conhece o romance em questão, que Bertoleza serviu como uma importante mão de obra econômica e sexual para o crescimento de João Romão. Seu corpo servia como braço de trabalho e para sexo. De resto, só o descarte do “trambolho”. Tal imaginário exposto repetidas vezes produz uma espécie de eco no tempo e no espaço, de modo a perpetrar relações odiosas entre nós acerca de nossos corpos e de nós mesmas.

Com o desenvolvimento do cortiço e os outros mais à sua volta, a partir do imaginário criado acerca das periferias como um grande amontoado de pessoas pretas, pobres, sem quaisquer assistências, talhadas pela selvageria, o ódio de João Romão, esse português pobre aproveitador só cresce por tudo aquilo que ele rejeita como o “Outro”.

E João Romão, estalando de raiva, viu que aquela nova república da miséria prometia ir adiante e ameaçava fazer-lhe à sua, perigosa concorrência. Pôs-se logo em campo, disposto à luta, e começou a perseguir o rival por todos os modos, peitando fiscais e guardas municipais, para que o não deixassem respirar um instante com multas e exigências vexatórias; enquanto pela sorrelfa plantava no espírito dos seus inquilinos um verdadeiro ódio de partido, que os incompatibilizava com a gente do “Cabeça-de-Gato” (ALUISIO AZEVEDO, 1997, p. 80).

Essa raiva, em sua missão de envenenamento, que por vezes é velada por certo “bom mocismo”, por discursos de preservação da “família e dos bons costumes” ou, ainda, em favor de uma tal “cidadão de bem”, tem por objetivo o extermínio das imensas populações das “Outridades”. Extermínio da terra e dos animais. Sua fome pelo capital come/destrói absolutamente tudo o que está em seu caminho. João Romão traduz o que viria a ser o “cidadão brasileiro” médio, que odeia ser da periferia sul global, que odeia pobre, favela, pretes, viades, travestis, sapatão e tudo o que toca o feminino (basta conferir o aumento nos números de feminicídio contra mulheres trans e cis pretas nos últimos anos).

Audre diz:

Pois não é a raiva das mulheres negras que goteja sobre este planeta como um líquido doentio. Não é a minha raiva que lança foguetes, que gasta cerca de sessenta milhões de dólares por segundo em mísseis e outros agentes da guerra e da morte, assassina crianças nas cidades, armazena grandes quantidades de gases tóxicos e armas químicas, sodomiza nossas filhas e nossa terra. Não é a raiva das mulheres negras que se corrompe até se transformar em um poder cego e desumanizador, determinado a nos aniquilar a todos, a menos que o enfrentemos com aquilo que temos: nosso poder de analisar e redefinir as condições sob as quais viveremos e trabalharemos; nosso poder de vislumbrar e reconstruir, raiva após raiva dolorosa, pedra sobre pedra, um futuro de diferenças fecundas e de uma terra que sustente as nossas escolhas (AUDRE LORDE, 2019, p. 167).

A literatura, em seu caráter institucional, foi um importante instrumento de promulgação e difusão do projeto colonial e contribuiu com uma enorme parcela dessa produção da subjetividade colonial violenta, que deposita sobre os corpos negros e das dissidências sexuais e de gênero o escárnio, a sujeira, o nojo, o ódio, a rejeição, o pecado, a violência. Daí é bacana poder encontrar as rupturas que podemos construir na produção literária que reconta as narrativas e remonta outros imaginários, diferentes desses.

A raiva que Audre nos convida a compreender é a de que esse afeto produz diferentes afetações e resultados, cujo poder de nos matar pode ser redirecionado à produzir a potência necessária para não só continuarmos vivas, como também e, principalmente, construir e



redefinir estruturas de poder, “um futuro de diferenças fecundas e de uma terra que sustente as nossas escolhas” (AUDRE LORDE, 2019, p. 167). Ao pensar na raiva como afeto colonial e como ele é direcionado à extinção de tudo o que é vivo, esse afeto torna-se uma máquina, um trator, a passar por cima e matar tudo o que é pulsante, como um “líquido doentio”. É veneno. Nossa raiva é outra coisa: é combustível que pode nos resgatar à vida. A raiva é uma ferida ancestral aberta, ainda pulsante, em corpos negros. Ela não nos define, não nos resume, mas compõe parte significativa do que nos tornamos. Então, sim, mulheres negras, em todo o mundo, estão com raiva. Mas, não como um adjetivo essencialista da condição de ser, e sim como resultado dessa ferida.

Audre Lorde ensina:

Toda mulher negra na América sobreviveu a vidas inteiras de ódio, nas quais até mesmo, na vitrine das docerias da nossa infância, aqueles bebês neguinhos de alçaçuz testemunhavam contra nós. Sobrevivemos a cusparadas nos nossos sapatos infantis e aos band-aids cor de pele rosada, às tentativas de estupro no telhado, às cutucadas do filho do zelador, à visão de nossas amigas explodidas na escola dominical, e absorvemos toda essa aversão como algo natural. Tínhamos que metabolizar tanto ódio que nossas células aprenderam a viver dele – do contrário, morreríamos dele (AUDRE LORDE, 2019, p. 196).

Veja: metabolizar a raiva é mais aprender com ela, reconfigurá-la no corpo, dar novos sentidos e expandir todos os demais afetos que fazer dela nossa eterna morada. Raiva sendo menos dor e mais combate. Como leitora, a literatura foi um dos lugares de maior recomposição afetiva, porque sempre me movimenta em direções que nem sempre compreendo, mas que me mobiliza afetos que me atravessam, produzindo bem viver. É esse bem viver não está distante da raiva. Não está distante do medo ou do amor ou da tristeza ou da felicidade, mas dos usos que consigo produzir saúde emocional e autodefinição. Sou grata em dizer que as produções literárias, artísticas e culturais de mulheres negras sempre estiveram a me resgatar. Assim como Audre Lorde (2019) sentiu que sua escrita era uma forma de libertação para transformar silêncios, raiva, fúria, em ação, produzir esses escritos hoje também me faz recorrer à esse instrumento da escrita como uma ferramenta de libertação, porque a raiva quer me/nos matar todos os dias. Mas, a gente não deixa.

Na produção literária, principalmente de temática e autoria negra e sapatão, são recorrentes os temas da raiva, porque é preciso encontrar uma forma de usá-la, seja como mecanismo de defesa ou de ataque. Por mais que a palavra não esteja ali, sendo declamada ou grafada no papel, o tom do poema, do conto, do rap, do enredo, da crônica, do olhar, do filme ou da série denuncia os afetos que nos tomam.

Uma das minhas maiores alegrias durante essa pesquisa foi ter descoberto tanta gente incrível que escreve, publica e permite compartilharmos os nossos afetos. Voltando à questão que trouxe lá no começo: o que estamos fazendo com a nossa raiva para continuarmos vivas? Uma das respostas é que estamos criando condições narrativas de respiro, através de produções literárias diversas. O poema abaixo de Kika Sena (2016), em seu livro *Periférica*, ilustra bastante o que estamos discutindo aqui:

atire a.

me atacaram pelas costas

tacaram pedra nim mim

tacaram pedra

na minha cabeça

tacaram pedra

na minha cara

tacaram pedra

na minha boca

tacaram pedra

no meu sorriso

depois

me seguraram

me amarraram

tacaram fogo nim mim

tacaram fogo no meu cabelo

tacaram fogo na minha pele

tacaram fogo nos meus olhos

tacaram fogo na

minha respiração

tacaram fogo na minha voz

logo



não puderam me conter
poluí seus ares com meu grito
queimei suas casas
caras brancas
com meu choro
queimei suas
esperanças brancas
tingi tudo de preto
sou brasa forte
tição pós-apocalíptico
pior que deuses ditadores
não mexe
não mexe
não mexe
não mexe comigo não...
que à dor
à dor
à dor
à dor
eu sei reagir

Conheci o trabalho de Kika através de um texto de tatiana nascimento sobre cuierlombismo literário e não consegui mais deixar de ler suas produções. Quando Kika nos convoca a atirar, sinto como um importante movimento afetivo de dispersão e revide ao ódio e à raiva. Usamos nossa raiva como energia para alimentar nossa potência de vida. Ela diz:

“me atacaram pelas costas
tacaram pedra nim mim
tacaram pedra na minha cabeça
tacaram pedra na minha cara
tacaram pedra na minha boca
tacaram pedra no meu sorriso”

Ser atacada, infelizmente, faz parte do cotidiano de muitas mulheres negras cis ou trans em todo o mundo. Sendo difamada, silenciada, violentada, agredida, “cancelada”. A narrativa racista e cissexista que “somos fortes” e que, por isso, “aguentamos tudo” é um imaginário presente e encrustado na subjetividade colonial, retroalimentado pelo discurso da “preta raivosa”, que ajuda a manter os ataques presentes em nossas vidas. Por isso, a denúncia é uma das armas de revide mais comuns utilizadas por muitas autorias de literatura negra. É um dos usos da raiva. Mas não só! A denúncia é utilizada por Kika nesse poema como grito e enunciação dessa raiva, mas há uma importante modificação no agenciamento dessa raiva, que não apenas denuncia a violência, mas revida. Devolve a raiva.

“não puderam me conter
poluí seus ares com meu grito
queimei suas casas caras brancas
com meu choro
queimei suas esperanças brancas”

É o que tatiana nascimento, lá na discussão sobre cuírlombismo literário, chama atenção para vermos, sentirmos, produzirmos, compartilhamos demais afetos de bem viver, que reanime nossa capacidade de sonhar e encoraje nossos devaneios, ou seja, fazermos diferentes usos da raiva, com a combinação de muitos outros afetos que nos atravessam. Observe: não se trata de esconder ou esquecer das dores e do sofrimento, usamos a raiva também para combater tais sentimentos. Trata-se de acrescermos a essa rede literária nossas complexidades por outros movimentos afetivos e não reduzi-lo às violências sentidas. Tenho ~~pensado~~ sentido que as produções literárias negras sapatão compartilham dessa perspectiva cuirlombista de tatiana.

projeto quilombista de abdias do nascimento pra nos
desdobrar em cuierlombismo: lavrar resistência negra
lgbtqi como exercício de liberdade, expansão do sentido
tradicional de “resistência”. refundar a noção de literatura
a noção de literatura negra, vista apenas como comba-
tiva, de denúncia do racismo, idealizada em modelos de
“homem negro” e “mulher negra” binário-htciscêntricos.
questionar esse jeito de fazer, ler, compreender litera-
tura negra no qual a dor, sofrimento, heroísmo, revolta,



heterociscentralidade seriam temas dominantes.” (tatiana nascimento, 2018, p. 15).

É flagrante no poema de Kika esse movimento de denúncia-revide-retomada do tom narrativo a fim de disputar a política/poética da tentativa de ataque. O tom vai aumentando à medida que lemos/ouvimos esse poema. Devolvemos a raiva e os ataques. Destruímos (ou prometemos destruir) suas caras e esperanças brancas, **tingindo tudo de preto**. Eu gosto muito desse verso. **Tingir tudo de preto**. Retirar a máscara branca. Pegar de volta toda a pilhagem colonial que nos foi roubada. Toda a dignidade e alegria. **Tingir tudo de preto** significa um afrofuturo do aqui e agora que orienta uma jornada coletiva em busca de uma vida possível. E reconhecer um si em nós:

“sou brasa forte
tição pós-apocalíptico
pior que deuses ditadores
não mexe
não mexe
não mexe
não mexe comigo não...
que à dor
à dor
à dor
à dor
eu sei reagir”

Eu sempre grito, falo mais alto, quando estou lendo/recitando esses últimos versos, um grito de retorno, de devolução. Há aí um estremecimento na voz de raiva saindo pelos poros, contaminando tudo ao redor. Reagir à dor é algo que aprendemos desde muito cedo. Saber de si no mundo, criar mecanismos de autodefinição, como afirma Audre Lorde (2019), é um excelente instrumento de usar a raiva. Reagimos à dor. É assim que não morremos. Audre diz: “ter raiva é o que eu faço de melhor” (AUDRE LORDE, 2019, p. 193). Mas não a raiva que paralisa, adoece e mata. Ela tá falando da raiva que quer **tingir tudo de preto**.

Periférica (2017) é um livro de poemas, publicado pela padê editorial, escrito por Kika Sena que me ensinou muito sobre a raiva e a importância da autodefinição. Kika⁵⁸ é uma mulher negra trans/travesti, da periferia de Alagoas para o mundo. Arte-educadora, atriz, escritora, poeta e performer. Traz em seus poemas a dor, o grito, o choro, o soluço, o genocídio, e também a pólvora, o amor, o mar, o corpo de sereia. Foi com ela que aprendi que não há uso melhor para nossa raiva do que **tingir tudo de preto**.

MARIELLE FRANCO TINGIA TUDO DE PRETO.
E DEPOIS QUE TINTA PRETA PREENCHE TODOS OS ESPAÇOS E INCORPORA
É DIFÍCIL TIRAR, QUE NEM MANCHA DE AZEITE, QUE NÃO SAÍ.



58. Informações sobre a autora retiradas do próprio livro *Periférica*.

Essa é também uma forma de redistribuição da violência, anunciada por Jota Mombaça. Jota (2016) propõe um caminho de libertação cujo cerne é o revide, a devolução. Perceba: se trata de devolver ao sistema branco o seu funcionamento, mostrar suas engrenagens e renunciar a nossa participação nesse espetáculo de horror que o ocidente chama de “civilização”, “progresso” ou qualquer outra expressão semelhante.

Tem algo sobre a raiva que tenho aprendido a repensar. Frequentemente compreendida como dor, sofrimento ou resposta violenta, nem sempre miramos a sua escapada de ser revide ou agência por outras trilhas. Quando construímos imaginários cujas possibilidades de existir no mundo são infinitas; quando refundamos narrativas e poéticas que nos relocalam em cenas de prazer, dengo, cuidado e bem viver; quando há gozo e qualquer momento de felicidade; a gargalhada diante de um sentimento de justiça ou quando simplesmente dizemos: “vá se fuder, racista/transfóbic/lesbofóbic do caralho!”: são todos encontros de libertação. O que quero dizer é: encontrar felicidade, redefinir caminhos (**tingir tudo de preto**), também é fazer uso da raiva.

Nem sempre é fácil compreender os afetos que circundam nosso corpo e nossas relações com o mundo. Em momentos de caos improdutivo, crises de ansiedade, de raiva e depressão, largava a escrita e corria para os braços das séries. Não resolviam, mas eram um ótimo paliativo. Uma das séries que me chamou atenção para melhor lidar com o afeto da raiva foi a série dramática estadunidense *How to get away with murder* (2014) e não pude deixá-la de fora dessas reflexões. Dirigida e produzida pela cineasta afro-americana Shonda Rhimes, a série narra a história da professora e renomada advogada de direito Annalise Keating (Viola Davis) e um grupo de estudantes que, juntas, precisam acobertar uma série de crimes. Além de ser uma série dramática de suspense, sobre crimes, a sua forma narrativa em modo espiralar é mais um atributo que torna a narrativa muito mais interessante, tendo em vista que não apenas *o que se é narrado*, mas *o como se é narrado* é igualmente importante na contação de histórias. À medida em que o enredo e as tramas vão sendo desvendados episódio a episódio, vamos conhecendo também a vida do ciclo das principais personagens, inclusive, da personagem principal, a qual é a minha fonte de interesse crítico.

A personagem Annalise Keating é uma mulher cis preta retinta bissexual, que conseguiu sair da situação de vulnerabilidade socioeconômica em que vivia na infância, mas que carrega muitas dores do abuso sexual sofrido quando criança, da dificuldade em criar vínculos familiares, da perda do seu filho, da morte de pessoas com quem se importava, da traição de seu marido e de tantas outras pessoas que ela buscava proteger, da perda do amor da sua vida. Annalise carrega as dores do mundo nas costas. Mesmo sendo bem sucedida em sua carreira, inclusive é reconhecida por ela⁵⁹, a personagem em inúmeros momentos diz: “estou vazia”, “me sinto vazia”. Foi presa injustamente por crimes que não cometeu; foi acusada, traída e agredida verbalmente por todas as pessoas em quem confiava à sua volta e quase vê sua carreira ir por água abaixo, porque há todo um sistema legal contra a presença desse corpo feminino negro que não abaixa a cabeça e que ocupa um espaço de poder e decisão.

59. Há uma profícua discussão sobre o tom meritocrático que a série dá, no sentido de que ela “se esforçou”, portanto, “ela conquistou”, que não vou adentrar aqui.

Na terceira temporada, quando está na cadeia, entre lágrimas de luto e de ódio, em uma conversa ela diz: “I’m just angry”. Eu sou apenas raiva. Assim como essa personagem da série, a raiva que a inunda é o afeto que também afoga muitas mulheres negras mundo afora. O racismo, o sexismo, a misoginia, a cisheteronorma capitalista branca não sossega enquanto não nos aniquilar, como fez com a personagem Bertoleza. Como fez com a vereadora eleita Marielle Franco. Tais opressões operam de modo combinado, simbiótico, indissociável. Nos enlouquece, mata nossos filhos, nos retira a paz, nossos corpos adoecem e nos afoga na raiva.

Essa subjetividade colonial capitalista de supremacia branca adoeceu Annalise, tornando-a dependente de álcool. Feriu violentamente a sua psique, suas emoções, sua vontade de vida. Quase a matou. Raiva era a única que poderia salvá-la, porque ela estava quebrada. Depois de tantas violências, era o único afeto mobilizador em seu corpo. “Somos mulheres negras nascidas em uma sociedade de arraigada repugnância e desprezo por tudo o que é negro e que vem das mulheres” (AUDRE LORDE, 2019, p. 191). Essa personagem incorpora tudo de mais odioso para a estrutura colonial: mulher preta bissexual, ocupando espaços de decisão e com um pouco de poder de mãos.

Quando trago como cena a notícia da morte de Marielle Franco neste ensaio, é justamente para pensar como os corpos femininos negros são vulneráveis a todo tipo de ataque de morte. Na série, Annalise sofreu um atentado à sua vida, em um suposto acidente de carro que mais tarde descobrimos ter sido orquestrado pelo seu ex-cliente. Nesse acidente, a personagem perde seu filho. Ela estava grávida de oito meses. Essa mesma narrativa colonial que quase enlouqueceu e matou a personagem da série é a mesma sociedade que assassinou Marielle Franco, que ameaçou a vida da vereadora Érika Hilton (PSOL/SP)⁶⁰ e que quer matar todas as mulheres pretas que não permitem serem interrompidas.

Annalise foi casada com o psicólogo branco Sam Keating, cujo relacionamento se inicia a partir da relação entre terapeuta e paciente. Buscou a terapia para lidar com seu medo em ser lésbica. Antes de casar com Sam, estava em crise consigo mesma por ser uma mulher preta que transita na beira dos limites da heteronorma e com a até então namorada Eve, uma mulher branca. Após dez anos de casamento com Sam, ela descobre que seu marido teve um romance com uma das alunas dele, a engravidou e a mandou matar para encobrir o feito. Em uma das cenas mais difíceis de assistir, numa discussão entre o casal, Sam diz para Annalise: “Quando vi você pela primeira vez, sabia que seria só sexo. Sexo sujo, assim como você é uma vadia suja” (esse enunciado poderia ter sido proferido por João Romão, de *O Cortiço*, em relação à Bertoleza!). Essa frase é carregada da estereotipia de todo o ódio branco que é transferido à mulher negra, como suja e feita apenas para o sexo, retornando ao discurso da hiperssexualização dos corpos negros. Ele, um homem cis branco, se sente enojado por desejar aquela mulher. Para não sentir ódio de si mesmo, por desejar aquela que deveria lhe causar repulsa, busca transferir todo esse afeto para sua algoz, sua esposa.

60. Para maiores informações: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/genero-e-inclusao/as-ameacas-a-erika-hilton/>

A hiperssexualização dos corpos não brancos é uma estratégia discursiva ainda bastante presente em nosso imaginário. Uma hiperssexualização que é também hipercissexualização heterossexual. Está presente desde a famosa carta de Caminha e sua descrição sobre os corpos e as práticas afetivo-sexuais das populações indígenas, passando pelas produções literárias oitocentistas, como O Cortiço, Bom Crioulo, O Mulato, Moreninha, em relação às pretitudes, até alcançar públicos ainda maiores com as produções televisivas, como as novelas. A hiperssexualização como produto cultural e repetição do desejo colonial.

Foi uma cena difícil de assistir, porque esse imaginário acerca das mulheres negras sujas e raivosas faz parte do projeto colonial que reduz nossos corpos à economia do capital de supremacia branca, desumanizando-os, limitado ao trabalho braçal e ao sexo. Assim como Bertoleza, Annalise era vista para o trabalho e para o sexo, sendo lida como repugnante, suja, imunda. Essa frase proferida por seu marido Sam, bem como por enunciados raivosos correlatos, é também ouvida por inúmeras mulheres pretas, em diferentes contextos, de diferentes maneiras, por diferentes pessoas. A personagem Annalise encarna o corpo para ser odiado, porque ela faz que nem Kika Sena ao *tingir tudo de preto*. Ela é a Bertoleza que não comeu reggae, como se diz aqui na Bahia, e enfrentou o “goliás” do sistema judiciário estadunidense, esfregando na cara o quão racista e elitista ele o é.



1
0
8

NO SISTEMA-MUNDO GENEROSSEXUALIZADO, PRETES NÃO PASSAM DE MERCADORIA SEXUAL. SUAS VIDAS POSSUEM VALORAÇÃO -1, COMO DISSE DENISE F. SILVA. E, COMO TAL, PODEM TER SEUS CORPOS VIOLADOS, ESFAQUEADOS, LINCHADOS, ASSASSINADOS.

O CORPO PRETO FEMININO DISSIDENTE DE MARIELLE FRANCO FOI VIOLADO. E DO MOTORISTA ANDERSON, QUE A ACOMPANHAVA TAMBÉM. VIDAS DE VALOR -1.

UMA DAS LEMBRANÇAS MAIS FREQUENTES DE MARIELLE É DELA, COM DEDO EM RISTE, ANUNCIANDO "EU NÃO SEREI INTERROMPIDA".

Algo muito importante que aprendi sobre os afetos é que eles, como energia e movimento, não nos definem, porque não agem sozinhos em nossos corpos. Annalise não é só raiva. É também a filha amorosa e cuidadosa com a mãe, a professora e advogada dedicada, a protetora das suas/seus, a mulher que exala vitalidade, que adora sorvete e vodka. E tudo isso ao mesmo tempo. O que acho mais bacana é que Annalise Keating não incorpora a típica narrativa da mocinha ou da vítima (não podemos esquecer que, sendo uma mulher preta, numa posição de poder e autoridade, tal imaginário jamais a abarcaria). É uma personagem com uma grande carga de complexidade. Uma complexidade que a política das identidades manipulada pela branquitude busca frequentemente retirar de nós. O *looping* representacional do delírio branco que dualiza a existência em “O bem vence o mal” – sendo o “bem” o sujeito branco e o “mal” o sujeito negro, como trouxe com Grada – perde seu efeito nessas produções literárias e culturais que vimos.

Na série, Annalise bebe o veneno do ódio, mas não morre. Ela usa sua raiva para se reerguer. E quando adocece, cai e se vê sem condições de levantar, conta com uma outra mulher preta, que aparece sempre para levantá-la e ajudar a curar suas feridas: sua mãe,

com a sabedoria e os afetos poderosos das mais velhas. E há uma certa lembrança ancestral dessa nossa relação de apoio mútuo, mesmo quando tudo o que esperam é que nos matemos a nós mesmas, nos odiamos.

Na infância, absorvemos esse ódio, somos atravessadas por ele, e, quase sempre, ainda vivemos nossas vidas sem reconhecer o que ele é de fato e como ele funciona. Ele retumba como ecos de crueldade e raiva nas relações que mantemos umas com as outras. Pois cada uma de nós carrega o rosto que ele procura, e aprendemos a nos sentir à vontade com a crueldade, por termos sobrevivido tantas vezes a ela em nossa existência (AUDRE LORDE, 2019, p. 184).

O auto-ódio é uma forma de morte para nós. Quando odiamos umas às outras em função do racismo ou da lesbofobia ou transfobia, por exemplo, odiamos a nós mesmas. É nisso em que consiste a presente produção subjetiva dos afetos coloniais: nos encaminhar à nossa aniquilação através dos afetos que reduzem nossa potência da vida. “A raiva é útil para ajudar a entender nossas diferenças, mas, a longo prazo, a energia gerada apenas pela raiva é uma força cega, que não pode criar futuro” (AUDRE LORDE, 2019, p. 192). Pegar essa visão é poder escapar com nossa zanga e redirecioná-la para onde dói mais.

Não é de se estranhar que haja ódio e disputa entre mulheres negras, seja em função da manutenção da subjetividade patriarcal; seja pelo vivo e eficaz racismo estrutural. A violência colonial moldou as relações nas colônias não apenas entre colonizadores e colonos, mas entre os próprios colonos, produzindo uma subjetividade coletiva raivosa e bastante violenta. Como pessoas racializadas, em especial pessoas negras, crescemos aprendendo a odiar cada parte de nosso corpo, cor de pele, textura de cabelo, cor dos olhos, tamanho da boca e nariz, o jeito que falamos, o modo como existimos. Como é possível construir apenas afetos de bem viver consigo e com as demais pessoas negras diante do cenário bélico e atroz que nos acompanha? bell hooks⁶¹ (2010), em *Vivendo de amor*, mostra como as relações entre pessoas negras podem ser mediadas pela violência por conta desse passado colonial em nossas vidas. Por esse motivo, é bastante difícil promover encontros afetivos de leveza e beleza e relações mais harmoniosas, mas não impossível.

Por falar em beleza e leveza, tem um poema de tatiana nascimento, chamado *post-it*, do livro *07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo* (2019), que funciona exatamente como um lembrete de que nossas armas de bem viver existem e também são poderosas:



61. hooks, bell. *Vivendo de amor*. Tradução Mulheres Negras. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 15 fev. 2021.

post-its

vale lembrar do medo:
é menor que o amor
desaprender o ódio:
o sonho é maior
pra recordar: a bala
é menor que a luta
pra festejar: desejo
é maior que a norma
nunca esquecer: a bíblia
é menor do que a fé
(y deus é maior, muito maior
que a igreja, qualquer
que seja)
pra mensurar a cerca:
é menor que a terra
pra acalmar da seca:
sempre volta a chuva
y pra enfrentar a
força bruta:



resistir é maior, y
para aguentar
o prant o espanto y o tanto
que eles (que só parecem
tantos) querem acabar
a gente:
a gente povo
a gente água
a gente bicho
a gente mata
a gente pedra
a gente rio vento mundo
nossa seiva é maior
porque a gente é maior
y a vida é maior
que o medo
da morte.



Vale lembrar, jamais esquecer, que, diante da assombração colonial, nós, pessoas racializadas e das dissidências sexuais e de gênero, construímos também nosso arsenal de guerra, que vem do sonho, da luta, do amor (\neq amor romântico), do desejo, da chuva, das gentes todas, do rio, do vento, do mundo. É com essa tecnologia de combate que também lidamos com a raiva e refundamos caminhos de passagem para existir em liberdade. É com essas lembranças, em post-it, para jamais esquecer que “nossa seiva é maior”, que encontramos linhas de fuga. E isso tem sido feito por essas terras brasilis desde sempre por nossas ancestrais, com as memórias de escape que cultivamos no corpo. Lembrar que há narrativas, cujos encontros alegres acontecem. Lembrar que o auto-ódio é tecnologia colonial, não inerente à nós.

Lembrar que “nossa seiva é maior” é reposicionar a raiva, “porque a gente é maior”. Esse mecanismo nos mantém viva. Faço essa *fanfic* na minha cabeça: em alguns momentos de maior tensão na série, a personagem Annalise recita pra si mesma bem baixinho esse poema de Tatiana. Sempre que entro em contato com esse poema, leio baixinho, quase sussurro, quase silêncio, voz só na cabeça, porque ele tem um tom de mantra. É um uso da raiva diferente da explosão com que faço uso do poema de Kika, por exemplo. Ele é aquele chá de camomila que a gente toma quando está muito aflita com alguma situação. E à medida que vou colhendo suas palavras, a respiração vai desacelerando e o ritmo do corpo vai reencontrando seu eixo.

E, em se tratando de diferença, resgatando mais um pouquinho da série, compreendemos que Annalise e Eve foram mais que colegas ou amantes quando estudaram juntas na universidade, foram namoradas e consideradas o amor da vida de cada uma. No entanto, Annalise termina essa relação para iniciar um romance com Sam Keating. Três cenas⁶² me chamam muito a atenção sobre esse assunto e ajudam a compreender esse medo que Annalise sente ao topar uma relação com outra mulher.

CENA1: num diálogo com um dos seus estudantes, Gabriel Maddox pergunta a Annalise o porquê de ela ter escolhido Sam e não Eve, já que a amava. Ela responde: *“Porque ele parecia ser a versão de vida que sonhei toda a minha infância. Uma casa grande, uma boa família, sorriso fácil. Ele pertencia a um lugar... enquanto eu nunca tive isso”*.

CENA 2: em uma cena de diálogo entre Annalise e Eve, esta sugere à Annalise que se mude para Nova York e encontre, quem sabe, um novo amor, um homem ou uma mulher. Annalise retruca no mesmo momento: *“você nunca entendeu porque não ficamos juntas. Seu privilégio em ser uma mulher branca nunca te permitiu compreender o que é ser uma mulher de pele negra e gay. Como pessoa branca, você pode ser o que você quiser”*.

CENA 3: em uma conversa com a personagem Bonnie, Annalise reflete como seria sua vida se não tivesse se casado com Sam: *“tinha medo de ser gay. Devia ter ficado*



1
1
2

com Eve, ter a amado. Mas eu queria ser *normal*, queria ser aceita. Eu estava desesperada para ser amada”.

Essas três cenas já renderiam bons estudos sobre as relações raciais, sexuais e de gênero que envolvem os desejos coloniais depositados sobre mulheres negras, em especial, aquelas que conseguem ascender social e economicamente. Construir uma relação com um homem cis branco como biombo e bilhete de passagem parece que se torna o único caminho possível para o pertencimento e se sentir aceita e “normal” (isso me faz lembrar muito do quatro *A rendenção de Cam*)⁶³. Essa fantasia cishetero masculina capitalista de supremacia branca é um delírio de morte, porque aciona em nós o desejo branco de amor pela branquitude e tudo o que ela representa enquanto projeto racial de superioridade.

Há um enorme medo por parte da personagem em cruzar a linha da heterossexualidade. O medo como afeto de paralisia e interrupção dos impulsos de prazer, como tratei lá no ensaio *Quebrada*, impede que possamos nos autodefinir, traduzir nossos desejos e produzir encontros de bem viver. Durante toda a narrativa da série, esse medo corrói Annalise por dentro, amalgamando ainda mais a raiva que também a consumia.

Quando na primeira cena a personagem informa do seu projeto de vida desde a infância, isso diz muito do poder da produção discursiva da cisheteronorma sobre as dimensões da sexualidade. Pertencendo a uma família negra, tal situação se agrava ainda mais, posto que, como a personagem narra na cena seguinte, o privilégio da branquitude é ser o que ela quiser. Obviamente, há um limite nisso quando pensamos nas identidades trans/travesti, por exemplo. Mas, o que a personagem nos chama a atenção é o quão aprisionador é a experiência de uma pessoa negra nessa configuração ocidental de mundo sexualmente binário. Construir processos de pertencimento e identificação com as sexualidades e gêneros dissidentes não ocorre de maneira equitativa entre pessoas brancas e negras.

Para encontrar um local de pertencimento, ela constrói e busca toda uma narrativa de vida em que possa compartilhar a experiência da humanidade “grande casa, boa família, sorriso fácil”. Esse sentimento de não pertencimento parece uma maldição que nos acompanha vida afora na afrodíaspóra. Em algum outro momento, ela sugere que, caso tivesse investido na relação com Eve, sua família a teria internado como louca ou doente.

Na terceira cena, a personagem rever sua vida e se arrepende de ter tentado algo que, obviamente, não deu certo. Mas revela o medo que causa não ser compreendida como “normal” e não ser “amada”. Ser aceita significa partilhar do signo da branquitude cisheteronormativa. Sokari Ekine (2013), intelectual e ativista nigeriana lésbica, traça uma crítica acerca da compreensão das dissidências sexuais e de gênero em África, em especial na Nigéria, combatendo discursos apoiadores da morte ou punição de pessoas *queer*⁶⁴, porque

63. Há uma crítica relevante acerca da configuração das relações interracialis e como ela, aqui no Brasil, foram agenciadas politicamente, como discuto no ensaio *Reflexo*, a qual não adentrarei agora.

64. Uma ressalva importante: Sokari Ekine traz o termo *queer* em seu contexto semântico do inglês nigeriano, que significa estranho, esquisito, diferente, sem relação direta com os usos e abusos da “teoria queer” estadunidense. Por isso, mantive o termo aqui, a partir da leitura localizada dessa intelectual nigeriana.

acredita-se que o comportamento sexual não heterossexual (= para reprodução, via casamento) são fruto de uma importação desviante do ocidente. O que não se percebe é que tais discursos são igualmente violentos e colonizadores, visto que sua base é o discurso cristão acerca das identidades *queers*. Tal denúncia feita por Sokari é fundamental para, a) fazermos uma crítica ao sistema-mundo ocidental que produziu uma limitada forma de ser e habitar essa Terra, através da promessa cristã; e b) refletir sobre o peso dos afetos coloniais sobre as corpos negras em todo o mundo. Outras autorias trazem à baila, de maneira interessante e profícua, a discussão acerca das experiências da construção das masculinidades e feminilidades negras⁶⁵ em relação ao campo da sexualidade.

Seja na Nigéria, nos Estados Unidos ou no Brasil, relações homoafetivas e identidades de gênero que rompem com a barreira da cisgeneridade em corpos negros, corpos que por só carregam o estigma racial, são compreendidas como ameaça, fracasso, doença, perigo. A personagem Annalise traduz o resultado dessa equação perversa de (im)possibilidade sexual e de gênero⁶⁶, resultante desse imaginário colonial.

OUI E LI BASTANTE COISA SOBRE A EXECUÇÃO DE MARIELLE FRANCO. POUCAS NOTÍCIAS TRAÇAM UMA LINHA INVESTIGATIVA QUE LEVE EM CONSIDERAÇÃO O FATO DE MARIELLE TER SIDO UMA MULHER PRETA SAPATÃO. HÁ UM CERTO CONSENSO SOCIAL QUE ISSO É IRRELEVANTE PARA O CASO. EU FICO ME PERGUNTANDO COMO ISSO É POSSÍVEL: SEPARAR AS IDENTIFICAÇÕES POLÍTICAS QUE NOS ATRAVESSAM?

"AH, MAS PODERIA SER COM QUALQUER PESSOA QUE ENFRENTASSE AS MILÍCIAS, COMO ELA FAZIA", DIZEM. "É VERDADE", PENSO EU. MAS QUEM MORREU FOI ELA!

Ter exaustivamente uma vida de privações e negações, inclusive no campo dos afetos de bem viver sexual, é motivo mais que suficiente para acumularmos ainda mais raiva. De nós mesmas, dos outros, do mundo. Mas, é preciso escutarmos Audre quando diz: "No entanto, a raiva expressa e traduzida em uma ação a favor de nossos ideais e nosso futuro é um ato de esclarecimento que liberta e dá força, pois é nesse processo doloroso de tradução que identificamos quem são nossos aliados com quem temos sérias diferenças e quem são nossos verdadeiros aliados" (AUDRE LORDE, 2019, p. 160). É assim que construiremos futuros possíveis. E temos construído esses reencontros e reconexões através de nossas produções literárias, através da tradução dessa raiva em um ato de liberdade e reconexão.

Uma mulher me escreveu: "Por você ser negra e lésbica, você parece falar com a autoridade moral que vem do

65. Aqui, sugiro o livro *Como fabricar um gangsta: masculinidades negras nos videoclipes de Jay-Z e 50 cent*, lançado pela editora Devires, em 2019, do professor e intelectual negro Daniel dos Santos. Nesse trabalho, Daniel traz para a cena acadêmica, de certo modo, literária, uma importante reflexão acerca da construção das masculinidades negras estadunidenses a partir do *Hip Hop*.

66. Discuto de modo mais aprofundado essa questão no ensaio *Erótica*.

sofrimento”. Sim, eu sou negra e lésbica, e o que você ouviu na minha voz é fúria, não sofrimento. Raiva, não autoridade moral. Há uma diferença. [...] Minha raiva causou dor, mas também garantiu a minha sobrevivência, e antes de abrir mão dela vou me certificar que exista algo pelo menos tão poderoso quanto ela e que possa substituí-la no caminho para a clareza (AUDRE LORDE, 2019, p. 165).

Algo que aprendi de mais importante com essa produção literária foi a importância de reorganizar o afeto da raiva para o caminho da autodefinição⁶⁷, como mecanismo de sobrevivência e, sobretudo, de vida em liberdade. Adriele do Carmo, uma escritora baiana, soteropolitana, preta sapatão, muito afrontosa, escreveu e publicou um livro, também pela padê editorial, chamado *Guarda-versos: palavras que não pude calar* (2018). Eu estava no dia do lançamento e não pude deixar de sentir todos os afetos que circundavam nossos corpos naquele momento em que encontramos um modo de não silenciamento. *Guarda-versos* é um livro de poemas que fala sobre como a escrita literária é um precioso caminho de desaguar dos afetos. De reencontro consigo e com o mundo. De conexões ancestrais nessa afrodiáspora. De expurgação da violência que afeta nossos corpos. E, sobretudo, de celebração por nossas vidas, amores, dengos e alegrias que, apesar de tudo, conseguimos construir.

Em um poema chamado *Afrontosa*, bem ao estilo do *Slam das Mina*, Adriele refunde uma narrativa sobre si e sobre o mundo, construindo um caminho fértil de autodefinição:



67. É uma discussão que faço, com maior zelo e atenção, no ensaio *Zami*.

AFRONTOSA

Se não veste minha pele
Não compartilha
da minha dor
Não tente falar por
mim, "meu senhor".
EU sei o quanto calei
Por não poder falar
Sei o quanto chorei
Por tudo isso passar
Então se faça um favor
Escute o que temos para falar
— Ponha-se no seu lugar!
Na escola me chamavam
de sapatão
Antes mesmo de eu
entender esse lugar
Hoje me identifico e
você quer me calar?



São tantos gritos silenciados
que eu não consigo mais parar
de gritar.

Mimimi é o caralho!
Abaixa a bola que agora
é a minha vez de falar.

EU conheço minhas
cartas neste baralho
E vou jogar!

Mulher, Negra, Gorda,
Periférica, Sapatão
Quantos rótulos para
me marcar...

Vocês sempre usam eles
para subalternizar
Estou mais forte do que nunca
E não vão me parar!
É pé na porta mesmo
Estou aqui para
sapato-afrontar!

A afronta, quando expressada por mulheres negras e das dissidências sexuais e de gênero, em geral, é também reconhecida como um afeto raivoso. E quando quebramos com o pacto colonial de silêncio, traduzindo-o em ação, encontramos um caminho possível de liberdade para estar no mundo, seja como “mulher, negra, gorda, periférica, sapatão”; seja como desejarmos. Construir rotas possíveis para dizer de si.

AFROntar diz de um lugar de enunciação que anseia pela retomada de controle, ao mesmo tempo que traz uma dimensão fundamental da experiência de devolução da violência. Quando o poema diz: “ – Ponha-se no seu lugar!”, o revide acontece no sentido de redirecionar e situar o opressor para um lugar em que possa ser posto em observação, em evidência, também. Mesmo cientes de que esse controle é volátil e, por vezes, inalcançável, essa mobilização afetiva, transformada em enunciação, desloca o lugar do afeto da raiva de um possível lugar de internalização e adoecimento para uma afronta necessária com o dedo em riste, de enfrentamento, de disputa e de autodeterminação, ao recusar o silenciamento e as enunciações de injúria.

No último episódio da série *How to get away with murder*, Annalise está sendo julgada injustamente por todos os crimes ocorridos durante a trama. Uma das estratégias usada pela advogada para poder usar sua raiva e redefinir o caminho daquelas acusações foi autodefinir-se ao júri. Ela disse: “*Eu sou uma mulher de 53 anos de Memphis, Tennessee, chamada Anna Mae Harkness. Sou ambiciosa, negra, bissexual, raivosa, triste, forte, sensível, apavorada, destemida, talentosa e exasuta*” (tradução livre). Produzir uma narrativa sobre si cujo resultado é a refundação de narrativas sobre um nós, que é coletivo e singular ao mesmo tempo, pode ser um importante caminho de produção de histórias outras que confrontam as narrativas coloniais de assujeitamento. A autodefinição é um dos caminhos para a cura do auto-ódio que, no fundo, é só projeção colonial de supremacia cisbranca hetero capitalista.

Perceba: são diferentes, mas eficazes estratégias de uso da raiva nesses poemas que vimos acima. Seja através da faca amolada de Kika, que quer **tingir tudo de preto**; seja através da lembrança como uma tecnologia de reequilíbrio de forças e energias curativas, trazido por Tatiana; seja no afronte como método de devolução da raiva e redistribuição da violência, como traduziu Adriele.

Tingir tudo de preto é o caminho traçado por essas experiências literárias e ficcionais para redefinir a sua relação com a raiva. Se esquivar da morte e produzir vida possível, vivível em plenitude. Lembrar de respirar, de sentir a pulsação da vida, de reorganizar os afetos coloniais para que eles não nos derrube. Lembrar que, às vezes, o único caminho possível é afrontar, botar o dedo na cara e dizer que “mimimi é o caralho!”, como fez Adriele ou “**NÃO SEREI INTERROMPIDA**”⁶⁸, como disse Marielle.

68. Frase pronunciada por Marielle Franco em discurso na Tribuna da Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5PwJHGBoxTM>

É sobre isso que Audre Lorde propõe como forma radical de mudança estrutural:

Toda mulher tem um arsenal de raiva bem abastecido que pode ser muito útil contra as opressões, pessoais e institucionais, que são a origem dessa raiva. Usada com precisão, ela pode se tornar uma poderosa fonte de energia a serviço do progresso e da mudança. E quando falo de mudança não me refiro a uma simples troca de papéis ou a uma redução temporária das tensões, nem a habilidade de sorrir ou se sentir bem. Estou falando de uma alteração radical na base dos pressupostos sobre os quais nossas vidas são construídas (AUDRE LORDE, 2019, p. 159).

Através da escrita literária e do campo das artes destilamos a raiva e a devolvemos. Devolução dos afetos raivosos é também caminho de cura. Redistribuição da raiva, como diria Jota Mombaça.

Quero finalizar este ensaio com um poema de Tatiana Nascimento (2019), lembrando que água é calma e também tempestade. São ondas de maresia e de turbulência. Lembrar que mar é silêncio e forte ruído. Que chuva é complacência e trovão. Aprender com a raiva que exalta e que libera energia. E que para a refazenda de nossas vidas afetivas é preciso talhar e “lunar o sol”.

talhos

aprender a tempestade,
soltar seu peso,
secar o sol:

rugir trovões
derramar a tempestade
despir de peso,
pairar no sol:

cantar trovões
suceder a tempestade,
fluir seu peso,
beijar o sol:

gozar trovões
antecipar a tempestade,
ruir seu peso,
lunar o sol:

cuír trovões
y para que nada te desfaça
se refaça, se refaça
se re-
faca.



Quilombada⁶⁸



INVADIR-&- CONQUISTAR

Assim delimitado, esse território ficava ilaqueado e comprimido pelas duas bacias do Tocantins e do Paraná, excelentes vias de acesso e assédio, em mãos de inimigos, para invadir e conquistar. Ao sul, a estreita faixa de terra desde o Rio de Janeiro até o litoral do atual estado de Santa Catarina, mais que nenhuma outra, seria inviável, como parte de um estado independente. Por outro lado, o meridiano de Tordesilhas amputava com violência a vasta unidade geográfica e econômica, rodeada como uma ilha pelas bacias fluviais de Paraguai e do Madeira. O mesmo se pode afirmar acerca da humanidade indígena (os Tupi-Guarani e os Aruaque) que a habitava e oferecia tão notável contraste cultural com os Quixua e Aimara dos planaltos andinos

(JAIME CORTESÃO⁷⁰, 1965, Grifo meu).



69. Informo que esse ensaio pode ser uma fonte de gatilhos para quem já sofreu violência sexual. Eu demorei alguns meses para conseguir trazer essa escrita à tona por conta dos gatilhos, para não adoecer. Então, sugiro que embarque na leitura com cuidado!

70. CORTESÃO, Jaime. *História do Brasil nos velhos mapas*. Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco/Ministério das

A primeira vez que li o conto *Os olhos verdes de Esmeralda* (2011), de Miriam Alves, certo tipo de afeto de horror se apossou de mim pela familiaridade com a narrativa. Li entre os anos de 2014 e 2015, não tenho certeza. Foi a primeira vez que tive contato com um conto escrito por uma mulher negra lésbica que trazia a temática sapatão como produção literária, abordando um assunto tão difícil para nós: o estupro corretivo. Quando converso com outras mulheres sobre seus medos, o maior deles e frequentemente apontando, é o de serem estupradas. O estupro é um terror colonial.

Vamos ao conto: a trama começa com um tom de descobertas afetivas e sexuais e vai se tornando desesperadora até seu clímax não anunciado. Esmeralda e Marina são as personagens do conto. A história delas é uma narrativa que pode ser facilmente encontrada em muitas experiências de mulheres negras e sapatonas no Brasil. Um soco no estômago. Foi terminar a leitura e me sentir abatida. Nesse conto, Miriam Alves desenha um caminho de sensações diversas nos convidando a conhecer a história dessas duas personagens. Duas jovens cis negras que se conhecem na universidade durante a calourada e se atraem justamente por se sentirem deslocadas naquele ambiente. Ora, pessoas negras se sentirem deslocadas nas universidades, principalmente as públicas deste país, não é uma novidade, por conta da violência do racismo. Assim, as duas se aproximam e logo iniciam uma amizade que dará vazão a uma experiência de namoro, nas palavras da narradora: um tesão “irresistível, inseparável e secreto” (MIRIAM ALVES, 2011, p. 63).

Passado algum tempo juntas, durante uma festinha, as duas mantinham sua relação em segredo e com muita vontade de se pegarem, decidiram ir para a casa de uma delas para transarem. No caminho de casa feito de carro, foram paradas por uma viatura policial. Ao perceberem que se tratava de um casal sapatão negro, de imediato um dos policiais brancos que as abordaram inferiu:

“A carteira?” Esmeralda apresentou os documentos.
“Correto. Porque o *boyzinho* acelerou ao ver a gente? Tem culpa no cartório ou tem medo de macho de verdade?” O tom das palavras ameaçava, denunciava violência. Ela apressou-se a responder temerosa, afirmando não ter visto a viatura policial, só estava seguindo seu caminho. Mal terminou a frase, o sargento, que esperava um motivo para pegá-las, não tendo, foi assim mesmo. Retirou-a do carro, colocou-a no camburão e, ali mesmo, passou a violentá-la. “Não gosta de homem, não é? Vou fazer você gostar! Nunca conheceu um, não é...? Você vai sentir o que é bom!” (MIRIAM ALVES, 2011, p. 65).

Antes do ocorrido, os pensamentos que circundavam esse sargento estuprador era: “Porque ele não conseguia pegar mulher? Estas duas sapatatas filhas da puta ali na sua frente. Não eram feias, apesar de negras” (p. 65). Nesse trecho, é flagrante o ódio branco



1
2
2

cis masculino que violenta a tudo o que destoa ao seu ritmo, modelagem e domínio. Esmeralda e Marina são vítimas do chamado estupro corretivo. Para esse policial estuprador, o estupro é o único caminho de demonstração de força e ainda funciona como uma arma curativa da “perversão lésbica”. Mas, no âmago dessa questão, está o afeto do ódio colonial que promove o afeto do medo. Enquanto subjetividade colonial, ambos se constituem. O ódio demonstrado pelo estuprador, disfarçado de “cura”, é o mesmo medo que habita a cis heteronormatividade masculina capitalista cristã de supremacia branca de lidar com essa outridade que é tocada pelo feminino, que constitui diferença. No fundo, essa transposição narcísica é o próprio medo de encarar a si mesmo e suas facetas de violências⁷¹. A ideia é invadir corpos não apenas para subjulgá-los mas, principalmente, para colocá-los em seus “devidos lugares” na estrutura sócio-psíquica da sociedade, a fim de conquistá-los, dia a dia, e assim manter sua hegemonia simbólica e material.

Com o passar dos anos, eu comecei a compreender o estupro como uma pedagogia de dominação, que não apenas visa “invadir e conquistar” os corpos, mas como uma técnica colonial que sempre esteve no ideário cis masculinista branco europeu de produção de sua supremacia, constituidores de subalternidades, produzindo uma subjetividade coletiva desigual, hierárquica, violenta, normativa e punitiva. *Invadir e conquistar* é uma máxima colonial que não se explica apenas na invasão, na destruição e na conquista de territórios, por via da violência armada, cultural e simbólica dos povos brancos europeus em África, Ásia e nas Américas, mas traz consigo um elemento semântico tão poderoso quanto o poder de se apossar de tudo. E o sucesso dessa estratégia só é possível via o afeto do medo.

A partir da expansão dos impérios europeus, durante o período colonial de invasão dos territórios ameríndios e africanos, o sucesso nas travessias ultramarinas e a ideologia cristã de conquista, a invasão e o saqueamento de terras, povos, culturas, corpos, é justificada pelo cristianismo católico e protestante e pela força ideológica e armada das novas nações europeias. História velha conhecida pelos mofados livros escolares em terras brasilis. Quando eles, os Homens cis, nos forçam ao sexo, alguma coisa se quebra dentro de nós. E eles sabem disso. E usam desse dispositivo de poder como demonstração de força, como manutenção de domínio e para expurgação de seu auto-ódio. Eles quebram nossas esperanças, nossas alegrias, nossa força, nossa energia e vitalidade. Em alguns casos, quebram tanto que deixam em migalhas nossa vontade de viver (LÉLIA GONZALEZ, 1988).

O que fica de fora dessa narrativa é o poder simbólico, jurídico e material conferido a algumas existências de permanência desse espólio encrustado em nossa subjetividade colonial coletiva: homens cis brancos ricos cristãos foram imunizados às punições sociais, porque as regras foram desenhadas e impostas por Eles – Eles podem tudo! Podem tomar casas, invadir territórios, estuprar e matar tudo o que toca o feminino, roubar nossa ancestralidade, escravizar populações negras e indígenas, dispor dos espólios das conquistas, matar crianças e jovens negros/as (diariamente!), matar praticamente toda



71. Trato disso lá no ensaio *Devolução*.

uma família negra com mais de 200 tiros, atirar e matar uma deputada negra e lésbica eleita democraticamente. Como viver em um mundo cujo fracasso das nossas existências já está dado? Como reagir a isso?

De todas as tecnologias coloniais pelas quais somos submetidas, como pessoas negras e femininas, o estupro é uma das mais potentes: demora para ser processado por nós; por não ser reconhecido socialmente, por vezes, nem as próprias vítimas compreendem seu alcance, o que nos deixa ainda mais vulneráveis. Quando essa “outridade” constitutiva da branquitude não caminha sob os trilhos que lhe foram designados, a ideia colonial cristã de ensinamento entra em ação: “Não gosta de homem, não é? Vou fazer você gostar”, como dito pelo policial estuprador. Por mais bizarro que seja o pensamento de que através da imposição violenta do estupro é possível que o sujeito volte ao desempenho sexual/ racial/cisgenerificado ao qual foi determinado pelos homens cis brancos, a força enunciativa dessa produção subjetiva colonial é muito potente, porque aprendemos (trabalho pedagógico mesmo) e internalizamos o afeto do amor àquele que foi talhado para ser o sujeito da história.

Para que esse efeito de supremacia branca permaneça entre eles, é comum o uso do estupro como força coercitiva para “quebrar” a quem se quer subjugar. Tenho compreendido “quebrar” como operação de assujeitamento não apenas pela força, mas marcada, sobretudo, pela herança da subjetividade coletiva colonial de dominação, como o que foi feito às negras e indígenas na tentativa de escravizar seus espíritos livres, por exemplo. Ou o que acontece com pessoas trans/travestis de todas as orientações sexuais, não binárias, lésbicas, gays afeminados, mulheres, quando homens cisgêneros tentam quebrar seus desejos, corpos, dignidade.

Nessa composição lógica, estar “quebrada” tem a ver com a recusa/inabilidade de corresponder ao ideário enunciativo cismasculino branco sobre “ser” alguma coisa. Ou seja, ser uma mulher conforme as expectativas dos padrões narcísicos coloniais. É como diz Virginie Despentes, ao refletir sua inabilidade/disposição para alcançar a feminilidade hegemônica descrita por eles: “Como mulher, sou mais King Kong do que Kate Moss” (VIRGINIE DESPENTES, 2016, p. 8). Virginie Despentes, escritora e cineasta branca francesa, em seu trabalho *Teoria King Kong* (2016), discute questões relacionadas à pornografia, abuso sexual e os aviltamentos da dominação cismasculina branca. Mesmo tendo o contexto branco francês como cenário e as revoluções sexuais europeias de meados do século XIX – período de grande efervescência do feminismo branco europeu – sua leitura acerca do estupro demonstra como mesmo aquelas humanidades lidas como de segunda categoria (mulheres cis brancas) são constantemente também afetadas pelos afetos coloniais de dominação e o estupro, como técnica pedagógica de punição/correção, também são utilizadas para manutenção da estrutura patriarcal cismasculina capitalista branca.

“Quebrar” tudo o que toca o feminino, portanto, é invadir de tal maneira a sua composição subjetiva que nos faça duvidar de nós mesmas, nos silencie em nossos processos de dor, que faça com que sejam rompidos nossos vínculos afetivos de amor e cuidado, que nos faça pensar sempre que somos culpadas por nos sentirmos tão mal o tempo todo, envergonhadas de nós mesmas e, principalmente, nos faça temer, para que assim destrua



nossa esperança, alegria e gestos de bem querer. É o que acontece, por exemplo, com cafetões que estupram meninas e mulheres cis ou trans para subjugar-las e as prostituírem na indústria sexual, seja via turismo sexual, seja via na pornografia *mainstream*⁷²; com mulheres cis ou trans em relacionamentos monogâmicos heterossexuais com homens cis, quando são abusadas sexualmente convencidas de que “se é com meu marido, então não é estupro”; com pais, tios, primos, irmãos, etc, que estupram crianças na família e por aí vai.

Em muitos relacionamentos afetivo-sexuais, “quebrar” alguém implica em demonstrar força e dominação para corrigi-la, ensinar o “seu lugar”, rebaixá-la sendo o uso do estupro ferramenta que foi (e tem sido) muito eficaz como mecanismo de subjugação. Pode ser da gay afeminada que é estuprada na escola por uma gangue de meninos cis que precisam demonstrar sua masculinidade violenta ou da menina cis que é violentada porque usava uma roupa inadequada aos padrões cismasculinos ou, ainda, das mulheres e homens trans e travestis que são violentadas porque estão se insurgindo ao gênero genitalizado imposto e ousam uma identificação que fragiliza a cisheteronormatividade racista. O estupro de pessoas que estão em posições de assujeitamento social, portanto, busca esse tríplice efeito de punição, correção e dominação.

Daí, o estupro possui um caráter pedagógico de punição/correção/dominação. No conto que narrei mais acima, o policial estuprador precisava mostrar a autoridade branca cismasculina, precisava “ensinar” (= quebrar) à Esmeralda e à Marina como é trilhar o caminho correto da (hetero) sexualidade e, ao mesmo tempo, precisava puni-las por seus pecados de existências negras e lésbicas. Como se trata de relações de poder, o estupro não é sobre sexo, consentimento, genitália, binarismo de gênero ou sexual. Estupro é sobre projeto e poder colonial. Poder de invadir, conquistar, colonizar, devastar, desmatar, destruir cidades, corpos, territórios, nações.

Pessoas subalternizadas não precisam ser estupradas para terem sua dignidade arrancada de seus corpos, das suas existências. Imagino que isso seja evidente. O que quero ressaltar é que determinados grupos/sujeitos foram forçados para estar na condição de possível vítima de estupro o tempo todo. O afeto do medo, nesse caso, é o principal instrumento para o exercício do poder colonial porque faz com que nós, os “outros”, em preservação à nossa vida, nos submetamos ao temor ao sairmos sozinhas, ou quando querem controlar nossas vestimentas, buscando se alicerçar em qualquer passabilidade⁷³ humana possível. Por mais que nos insurjamos aos comandos do medo, há sempre um horror dentro de nós tentando minar nossa capacidade criativa de resistência. A estrutura subjetiva colonial garante essa eficácia através dos gestos enunciativos. É só retomar à narrativa de Esmeralda e Marina e tantas outras que temos pra contar.



72. Uma ressalva: essa discussão não inclui pornofeminismo, por exemplo, visto que se trata de uma outra política sexual de autodeterminação e tradução de si. Para maiores desdobramentos sobre isso, como leitura sugiro as dissertações e teses das intelectuais Raíssa Éris Grimm, Luana Souza, Léa Santana e Thais Faria.

73. Passabilidade é um recurso da linguagem corporal que enuncia sobre nós, nos reconhece na linguagem como humanos, a partir dos lugares de identificação que são socialmente legitimados. Por exemplo, quando dizemos que uma pessoa negra tem passabilidade significa dizer que, em muitas situações, essa pessoa pode construir uma passabilidade de sujeito branco; ou quando dizemos que uma pessoa trans tem passabilidade, significa dizer que essa pessoa se aproxima do ideal cisgênero em sua performatividade.

Vou contar o que aconteceu comigo.

Era pra ter sido um dia festivo em casa. Mas, naquela noite, eu vi a mim mesma de cima, fora do corpo, como numa experiência de quase morte. De olhos semicerrados e apavorada de medo e ódio, tentava compreender o que se passava, observava os risos, os rostos, os comentários. Eles riam, riam, riam risos de satisfação e autorização de quem sabe que nada pode impedi-los. Eles estão fazendo um “favor” à mim, à sociedade, corrigindo um erro, um desejo

**equivocado-anormal-sujo-pecanimoso-
contra-à-moral-e-os-bons-costumes-da-sociedade-brasileira.**

Tenho certeza que pensaram isso. Foi assim que me senti em uma noite em que fui violentada sexualmente para fins de correção/punição por parentes no local onde deveria ser meu lar. As lembranças são confusas, difusas, mas presentes na memória do corpo, no medo que senti. Estava escuro. Fui deitar na cama de minha mãe e apaguei rápido, minha cabeça girava, estava bêbada e meio enjoada também. Adormeci levemente. Sabe quando você tá meio lá e meio cá do sono? De repente, as vozes, o som dos risos sádicos e os ataques disfarçados de piadas lesbofóbicas começaram. Senti os toques inapropriados.

Ela não gosta de mulher? Aqui a mulher dela.

Ouvi. E, mais uma vez, não fiz nada! Meu corpo preso como se já estivesse morto. Não conseguia sequer pensar. Com os olhos fechados e sem ter controle sobre meu corpo, eu só desejava que aquilo acabasse rápido. Desejei morrer também. *Invadir e conquistar*.

No período escravista, mulheres negras escravizadas eram violentadas, tanto pelos senhores escravistas quanto pelas sinhás. Ângela Davis (2016), em *Mulheres, raça e classe*, ao descrever as mazelas e violências do período escravista para as pessoas negras escravizadas, dá atenção especial ao legado da escravidão às mulheres afro-americanas. Uma dessas heranças é o estupro como “uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras” (ÂNGELA DAVIS, 2016, p. 20).

Nesse período, a prática do estupro estava ligada tanto ao fator econômico de aumento da mão-de-obra escravista e sua produção com o nascimento de novas pessoas que seriam tomadas para o trabalho escravo ou para serem vendidas; como para a punição e demonstração de todo o poder colonial. Ângela Davis (2016) narra pra gente que mulheres escravizadas eram estupradas constantemente como punição, para quebrar seu espírito livre e inibir o ímpeto à fuga. Sempre acreditei que o que aconteceu comigo não havia me deixado traumas, que estava tudo bem e aquilo foi apenas um infortúnio do passado. Mas a memória colonial grafada no corpo não nos permite esquecer ou simplesmente apagar suas marcas. A subjetividade coletiva da subjugação colonial faz parte da herança racista

colonial para nos assujeitar. O estupro, portanto, é um instrumento de dominação, geralmente utilizado como punição, correção e demonstração de poder. Dando continuidade ao projeto colonial que se consolidou através do estupro de mulheres negras e indígenas nas Américas, eu estava sendo punida e “educada”, ao mesmo tempo.

No Brasil, a política do estupro também fez parte do projeto de modernidade como nos Estados Unidos, com o agravante da política de miscigenação eugênica, cujo propósito era não apenas a prática racista de tentativa de eliminação do povo negro, através das relações inter-raciais, como também a promoção de duas práticas sociais de genocídio: tendo nas relações inter-raciais, a *la* Redenção de Cam, o acesso legal e socialmente justificado ao corpo das mulheres negras para a geração de filhos e filhas cada vez mais embranquecidos, como estruturação racial, cultural e econômica do país. Internalização da suposta superioridade do colonizador nada mais que racismo, como nos ensinou Lélia Gonzalez⁷⁴ (1988), e ela foi fundamental para o sucesso colonial. Para a historiadora, aqui no Brasil o estupro das mulheres negras para o branqueamento da nação sempre fez parte do racismo de *negação*, como traduz o racismo brasileiro e latino americano, ou seja, o desejo da nação (em) branca (quecida) por meio da expropriação, assujeitamento, silenciamento e tentativa de morte dos saberes, experiências e dos sujeitos negros e indígenas. Roubar, violar, manipular, extraviar e apagar são verbos que traduzem bem a história colonial imposta sobre nós para que não vislumbrássemos e não vivêssemos a América⁷⁵. *Invadir e conquistar*.

Lembro de ter ficado deitada aterrorizada de medo. Imóvel. Demorei uns dias para entender que havia sido, novamente, violada sexualmente. Que não foi porque bebi, porque estava disponível, porque me comportei mal ou porque pedi: foi porque Eles quiseram. E Eles podem!

Exatamente isso. Sim, Eles podem estuprar e abusar sexualmente por muitos motivos: primeiro, a eles é ensinado o princípio da cordialidade entre si e da autorização para violar o corpo dos Outros (crianças, mulheres cis, trans, pessoas idosas, pessoas não binárias, negras, indígenas, deficientes, gays femininos, plantas, animais, etc). Se consolidando enquanto Sujeito supremo dessa era humana, seus desejos, crenças e satisfações estão acima de qualquer outra coisa. Seus instintos mais violentos são justificados pela tal natureza do homem, sem que isso seja questionado e repudiado socialmente. Geralmente, são lidos na sociedade como “psicopatas”, “monstros” ou até uma pequena parcela de sujeitos que tem algum desvio. Ou, lhes são atribuídas as velhas máximas: “mas eles estavam bebendo”, “foi a bebida”, etc. Estupradores não são monstros, não são doentes, não são desumanos. Eles correspondem exatamente a essa noção de Humanidade encarnada no mundo pelo ocidente. Eles são os Humanos, lembram?

74. GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, n. 92/93, jan./jun. 1988. Rio de Janeiro, 1988.

75. Conceito de Lélia Gonzalez (1988) para romper tanto com a designação imperialista “afro-americano”, considerando que apenas sua localização hierárquica geopolítica do EUA, quanto para promover uma noção ampliada das experiências negras afrodiaspóricas, guardada suas especificidades e singularidades socioculturais, nas Américas.



Segundo, tal autorização vem não apenas da subjetividade coletiva racista, machista, misógina, lesbofóbica que subjaz a civilização ocidental colonizadora, mas da certeza de que não haverá punição/revide contra Eles e isso faz com que a violência contra corpos assujeitados continue existindo. O medo é transposto em nós, não neles!

Terceiro, a necessidade constante de demonstração e afirmação da virilidade máscula. Com a desculpa de que se quer “consertar”, “corrigir” aquele outro corpo, no fim e ao cabo o desejo colonial é de performar/emular uma certa virilidade máscula: “quanto mais violento, mas homem serei”. Gilmaro Nogueira (2015) já nos chamou a atenção para a construção dessa masculinidade em seu trabalho sobre pegação entre homens cishéteros passivos. Na formulação do autor, retomando algumas reflexões da teoria *queer* norte-americana, a constituição binária dos corpos gendrados abre caminho para a distinção e hierarquização dos desejos e das práticas sexuais. Ao “homem”, reconhecido como aquele que possui o pênis que penetra, é ativo no modelo de prática (heteros)sexual, é atribuído valor simbólico socialmente incomensurável. É o que modela e caracteriza humanidade. À “mulher”, aquela que possui vagina, que é penetrada e, portanto, passiva, é reduzida a um menor valor de humanidade.

A penetração, nesta perspectiva, é exercício de poder, posto que estabelece a ideia de que ter um “pênis” é uma dádiva, uma iluminação, um dado natural que automaticamente te coloca em vantagem frente a quem possui “vagina”. As rachaduras presentes nesse sistema branco de produção e organização social dos corpos, desejos e identificações aparecem quando nos deparamos com a vulnerabilidade de corpos que escapam ao modelo representacional do sujeito. Corpos que são considerados abjetos, como homens e mulheres trans, por exemplo, os quais também são constantemente alvos da violência do estupro. Em ambos os casos, a ideia de que houve um desvio às normas “naturais” corporais de gênero e/ou sexualidade, cristaliza a ideia de que são sujeitos que dissimulam a “realidade”, a “verdadeira” identidade de gênero, que não representam a vida como ela realmente deveria ser. Para os homens trans que possuem vagina, consolida-se a ideia de que uma “mulher” quer se passar por homem, ou seja, quer “roubar” um lugar – um certo status – que não é seu “por direito de nascença”.

Tal perspectiva ignora por completo a possibilidade de existências humanas fora do esquema cisgendrado, dado o caráter predominante de atuação da reprodução como principal característica humana, materializada nas genitálias e na geração de descendentes, além de tomar como referenciais a humanidade cisheterossexual. Tudo isso tem a ver com a manutenção dos processos subjetivos de hegemonia branca cismasculina, sua noção de virilidade a ser contemplada, desejada. É, portanto, uma ferramenta de dominação que tem em vista um processo pedagógico de ensinar os “lugares sociais” para os quais fomos destinadas e que não deveríamos ultrapassá-los. Por isso, a ideia de correção, porque opera com a intencionalidade de corrigir corpos e desejos indesejáveis, que escapam à cisheteronorma branca reprodutiva-capitalista. Lembrem-se: o lema é *invadir e conquistar!*

Interessante como a contradição não parece evidente para a estrutura normativa que diz que sexo/gênero/prática sexual/desejo são constitutivos naturais do ser humano, ou seja, já nascemos programadas/os para desempenhar esses papéis binários, mas insistem em buscar uma cura através da pedagogia do estupro, de modo a ensinar às mulheres (cis ou trans) negras e sapatatas o seu lugar na sociedade, que elas não podem recusar os homens,

não podem se amar, sentir tesão entre si, gostar de transar entre elas, que seus corpos e desejos devem ser reprimidos.

A primeira vez em que fui abusada sexualmente deveria ter uns cinco anos de idade, mas não posso dizer com certeza se não aconteceu antes. Minhas memórias sobre isso aparecem em fragmentos. Com cinco anos de idade, não sabia que aquilo era uma violência. Por isso, somente quando adulta me vi nesse lugar de ter sido estuprada e entendi do que isso se tratava. Até os oito anos de idade morei com meu pai e minha mãe numa casa improvisada num prédio de um parente. Nesse prédio, moravam alguns outros parentes em suas casas mais luxuosas. Eu era uma das poucas crianças, porque quando nasci minha irmã e meu irmão já eram jovens, adultos. Então, havia toda uma geração de jovens na família e eu ainda era criança. Primos, amigos dos primos, trabalhadores da casa de minha avó paterna: todos se sentiam no direito de tocar, se esfregar, penetrar, roçar o meu corpo de cinco anos de idade. É disso que tô falando, a construção da masculinidade cis heterossexual branca capitalista funciona como subjetividade coletiva que afeta a todas as pessoas e dá a determinados corpos a possibilidade/legitimidade de invadir e violentar os corpos das outridades. Eles só precisam de oportunidade.

**nossos joelhos
arreganhados
por primos
e tios
e homens
nossos corpos manipulados
pelas pessoas erradas
que mesmo numa
cama segura
sentimos medo**



Aos oito anos, eu já sabia fazer sexo oral neles e construía sonhos bizarros de casamento e filhos com qualquer um que me quisesse. Permitia que qualquer um acessasse meu corpo sem pensar, por nenhum segundo, que poderia dizer não. Aprendi que dizer não às taras cis masculinas nunca foi uma possibilidade para mim. Quando meus pais se separaram, me mudei com minha mãe e, aos oito anos de idade, me sentia muito sortuda por ter conseguido um namorado de vinte anos. Não era namoro, era estupro! Muitas crianças que são abusadas ainda não entendem assim, simplesmente porque somos ensinadas socialmente a repetir esse padrão de subjugação dos nossos desejos diante daqueles que internalizamos como superiores. Acreditei, durante minha infância, adolescência e juventude que meu corpo era o lugar do desaguar das frustrações, do ódio, dos desejos e dos gozos de homens cisgêneros. E aprendi isso em casa.

Daí, já adulta, fui novamente violentada, como narrei acima. A lembrança é um misto de sensações: humilhação, medo, frustração, vergonha, culpa, raiva. Acredito que são esses afetos poderosos da colonialidade, porque são afetos de dominação que constituem as nossas subjetividades. Eles nos elaboram enquanto sujeitos da culpa, legado capitalista-cristão de nos fazer responsáveis por mazelas e violências a que somos cometidas.

Naquela época em que fui abusada sexualmente, quando criança, não contei a ninguém. Faço terapia a uns bons anos e ainda hoje não sei ao certo porque, quando criança, não contamos isso às pessoas responsáveis por nós, como pais, mães, irmãs e irmãos. Comigo, além de não saber que aquilo que aconteceu era uma violência, acredito que o medo de ser desacreditada também contava. Quem acreditaria nas fantasias de uma criança? Eu sabia, intuitivamente que não acreditariam em mim. Eu não falo muito do assunto. Compartilhei com pouquíssimas e seletas pessoas (até agora!). “Será que ninguém nunca notou nada?”, eu sempre me perguntei isso. Até hoje minha família não sabe dos abusos que narro aqui (a não ser os próprios abusadores). Como não preciso conviver com eles, às vezes, eu fecho os olhos e imagino que isso nunca aconteceu, como um passado que não precisa ser mexido.

As lembranças são vagas daquele período. São acionadas por gatilhos, às vezes. E a lembrança não está no âmbito da memória visual, de imagens em minha cabeça, apenas. Estou falando da memória do corpo. Do registro memorialístico que o corpo guarda, nas persistentes dores de cabeça, nas inúmeras dificuldades de criar laços mais profundos com as pessoas, na dificuldade de conexão com minha família. Demorei mais de quatro meses tentando escrever e terminar este ensaio. Além da procrastinação com o tema que me deixava bastante enjoada (emocional e fisicamente), eu tive crises de diarreia quase todas as vezes que sentava para escrever. Trabalhar com memória do corpo é isso, mexer com dores que podem estar escondidas onde menos imaginamos. É um exercício árduo de seleção. Implica em lembrar, selecionar, saber como narrar esses episódios. Não é um ato deliberado de transmissão direta para o papel na escrita, é mais um trabalho de tradução e, por isso, de difícil reinterpretação do que se quer escrito.

A violência sexual sofrida quando criança é diferente quando sofrida na vida adulta. São distintos níveis de traumas que passam a reorganizar, subjetivamente, a nossa vida enquanto sujeitos no mundo. O fato de ter sido abusada na infância me trancafiou em uma esfera traumática, sem que eu me desse conta disso, cujo resultado é hoje notório para mim em relação às minhas escolhas afetivo-sexuais, por exemplo. Todas as pessoas com as quais

me relacionei afetivo-sexualmente, em minha vida adulta, e para as quais dediquei amor e tempo de relação, de algum modo foram abusivas comigo. Todas elas. E, de certo modo, eu permiti isso. Relacionamentos que, aos poucos, foram se tornando violentos, destrutivos. Em cada um deles, uma parte de mim morreu um pouco também. E eu permaneci neles até o limite da minha dignidade. Em alguns casos, até não existir mais qualquer vestígio de dignidade.

Toda vez que alguém me pergunta o porquê de não ter contado a outras pessoas quando criança ou mesmo depois de adulta os abusos sofridos, respondi que não sabia que aquilo era errado, uma violência e que também pensei em preservar minha mãe. Mas, pensando bem, acredito que outra coisa ainda mais forte foi responsável pelo meu silêncio e, possivelmente, de tantas outras como eu: a naturalização das relações de opressão. Quando o sistema racista-cissexista-lesbofóbico nos “quebra” ele diz: “mas vocês pediram”, “vocês estavam bêbadas”, “vocês precisavam de um homem para ensinar a ser mulher”, “vocês flertaram”, “vocês queriam”, “vocês...”. A transposição do afeto odioso, como já demonstrou Grada Kilomba (2019), é um gesto colonial de dominação e hierarquização das diferenças. É o pressuposto fundamental de “outrificação”. Assim, a internalização e a naturalização dessas estruturas enunciativas dificultam e quase impossibilitam que nos levantemos e enfrentemos nossos agressores e todo o tecido social subjetivo que os legitimam.

Em 2017 eu comprei o livro de contos *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2016), de Conceição Evaristo, no ano que comecei o doutorado. O conheci via o evento literário Diálogos insubmissos de mulheres negras, coordenado pela intelectual, amiga e também colega de doutorado, Dayse Sacramento. A cada leitura e debate dos contos eu imaginava que havia uma saída para que nós mulheres negras sapatonas conseguíssemos experimentar afetos alegres a partir de quem queremos ser. Daí, li o conto *Isaltina Campo Belo*, nessa mesma coletânea de contos de Conceição Evaristo. Ali aparece novamente essa tecnologia de punição/correção do estupro. É um conto com muitas histórias de dores e insurreições dentro dele. Vou me deter, neste momento, à violência sofrida por essa personagem que dá nome ao conto. Isaltina, quando criança até sua juventude, sentia que havia um menino dentro dela, um menino que não ousava sair por conta das convenções sociais, por medo das retaliações, mas que se fazia presente na sua constituição subjetiva e singular como pessoa. De cara, é evidente que teremos uma narrativa recheada de situações inusitadas que farão o entrecruzamento de raça, gênero e sexualidade da protagonista⁷⁶. Isaltina não se sente atraída por meninos e também performa de modo precarizado um gênero cisracializado, cuja abjeção o define como imperfeito e inteligível. Isaltina tenta compreender e lidar com essa questão durante toda sua vida. É incompreendida pela família, por amigas e por ela mesma. Quando jovem, na faculdade, começa um namoro – um pouco a contragosto – com um colega. Como o sentimento, o tesão e o encantamento não chegaram, ela decidiu continuar apenas a amizade. O restante dessa narrativa faço questão que leiam/escutem da própria personagem:



76. Mais adiante, no ensaio *Erótica*, faço uma leitura mais cuidadosa e aprofundada desta questão.



Um dia, em que desejava beijos e afagos, e eu sem desejo algum, sem nada a me palpitar pro dentro e por fora, falei de minha vida até ali. Falei do menino que eu carregava em mim desde sempre. Ele, sorrindo, dizia não acreditar e apostava que a razão de tudo deveria ser algum medo que eu trazia escondido no inconsciente. Afirmava que eu deveria gostar muito e muito de homem, apenas não sabia. Se eu ficasse com ele, qualquer dúvida que eu pudesse ter sobre sexo entre um homem e uma mulher acabaria. Ele iria me ensinar, me despertar, me fazer mulher. E afirmava, com veemência, que tinha certeza de meu fogo, pois afinal, eu era uma mulher negra, uma mulher negra... Eu não sabia o que responder para ele. [...]

Esse pretenso namorado, ou melhor, esse pretencioso namorado, continuou me cercando. Não mostrava nenhum desapontamento com a minha recusa, mesmo depois de ter feito mais algumas tentativas, não por atos e sim por palavras, por doces pedidos. Continuamos e nos tornamos amigos, pensava eu. Um dia, ele me convidou para a festa de seu aniversário e dizia ter convidado outros colegas de trabalho, entre os quais, duas enfermeiras do setor. Fui. Nunca poderia imaginar o que me esperava. Ele e mais cinco homens, todos desconhecidos. Não bebo. Um guaraná me foi oferecido. Aceitei. Bastou. Cinco homens deflorando a inexperiência e a solidão de meu corpo. Diziam, entre eles, que estavam me ensinando a ser mulher. Tenho vergonha e nojo do momento. Nunca contei para ninguém o acontecido. Só agora, depois de trinta e cinco anos, neste exato momento, me esforço por falar em voz alta o que aconteceu. Os mais humilhantes detalhes morrem na minha garganta, mas nunca nas minhas lembranças (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2016, p. 63-65).

Os afetos da humilhação, da vergonha, as sensações de nojo, são poderosas táticas de dominação e controle sobre os corpos racializados e que escapam aos gêneros e sexualidades hegemônicas. Dessa violência, além da experiência do trauma, ela carregou uma criança no ventre. Essa criança a ajudou a encontrar propósito na vida e a encontrar uma mulher por quem sentiu “palpitar o desejo por dentro e por fora do peito” e assim, vivenciar uma futura história de amor. Diferente da narrativa de Esmeralda e Marina, que terminam a narrativa com um balde de água fria para os corações que ansiavam por uma reviravolta, Isaltina Campo Belo ensaia uma superação. Mas ela também foi “quebrada”.

Tenho ensaiado aqui uma perspectiva que busca ir além da prática do estupro como perversão ou doença, para tentar compreendê-lo como instrumento de poder contra grupos subalternizados, ou seja, como prática colonial de instauração do afeto do medo. No fragmento acima do conto, destaco cinco importantes momentos que nos permitem reconhecer



os pilares dessa técnica colonial de “quebrar” os sujeitos: a negação de uma sexualidade não heterossexual; hiper/hetero/sexualização das mulheres negras, não importa o quanto elas se afastem do ideal da cisgeneridade feminina branca em sua identidade estética; homens cis brancos não sabem o que significa “não” de mulheres negras; pedagogia da violência sexual; propagação dos afetos de horror: medo, vergonha, nojo, humilhação como manutenção permanente da pessoa “quebrada”.

Quando Isaltina narra: “Afirmava que eu deveria gostar muito e muito de homem, apenas não sabia. Se eu ficasse com ele, qualquer dúvida que eu pudesse ter sobre sexo entre um homem e uma mulher acabaria”, o estuprador invoca a supremacia branca cismasculinista heterossexual como um antídoto de reversão do “medo”, da “culpa”, da “vergonha” dessa mulher negra que ainda pode ser salva do pecado de ser quem é. É um movimento de tentativa de ordenamento das coisas, através da salvação advinda pela intervenção cismasculina. Qualquer sexualidade dissidente da norma é compreendida como caos, que precisa ser reorganizado, corrigido. O estupro, como corolário dessa ação prática de conversão, impõe sobre a vítima seu poder intervencionista. Tal intervenção só é possível via correção sexual, tentativa de expurgar o “mal” que habita os corpos negros que tocam o feminino e não se aliam ao projeto heterossexual.

É muito importante frisar a ênfase dada pelo estuprador ao fato de Isaltina ser uma mulher negra, “logo”, “gostar muito de sexo e de homens”. A hiper-hetero-sexualização é um efeito da projeção branca cismasculina de inumanidade que habita corpos negros. Já disse isso em outros momentos nos demais ensaios, mas acho importante pedagogicamente repetir. Isso justifica, na mente do estuprador, qualquer ato de abordagem sexual com Isaltina, tendo em vista que ela, no fundo, deseja um homem que “a torne mulher”. A designação do gênero, portanto, não se faz pela autodefinição do sujeito, mas pela intervenção cismasculinista através da violação sexual. É o mesmo que acontece com o homem que dá o nome, que identifica, materializa a sua criatura, como tá lá no livro cristão: “e, desse modo, o homem nomeou a todos os animais”.

A eficácia dessa técnica colonial racista, sexista e lesbofóbica torna-se ainda mais poderosa por sua capacidade de induzir as vítimas de estupro à culpa, ou seja, a responsabilidade, pelo ato violento sofrido. Aí reside o poder de “quebrar” o sujeito. Na trama, o estuprador tem uma consciência livre de culpa ou de qualquer sentimento de humilhação ou vergonha. Esses afetos são sentidos e descritos por Isaltina como resultado do trauma. Mesmo ciente de que foi vítima de violência, o sistema sexo-gênero-raça cristão de desumanização de nossos corpos e desejos segue operando em nós no âmbito da culpa.

Em todas as narrativas que trouxe acima, o estupro movimenta, ao menos, o afeto do medo e seus afetos correlatos: a culpa e a vergonha. O afeto do medo percorre nosso corpo como um paralisante, porque consegue interromper nosso grito. O medo, por exemplo, faz com que não revidemos e garante o nosso silêncio. Bom mesmo seria se reagíssemos todas as vezes como Shirley Paixão, personagem do conto lá do livro das insubmissas de Conceição Evaristo. Ela, para evitar o estupro da filha Seni, quase mata o marido com um golpe na cabeça. O revide faz parte de nossa projeção para além do projeto colonial de submissão.

Mesmo diante do medo, as violências coloniais não cessam. Daí, o afeto da culpa está intrinsecamente ligado à subjetividade cristã implantada em nós via o terror do que pode nos acontecer. “Porque, num estupro, você sempre precisa provar que não estava de acordo.



A culpa está submetida a uma balança a uma atração moral não enunciada que faz com que a balança sempre pese mais do lado de quem foi fodida do que quem fodeu” (VIRGINIE DESPENTES, 2016, p. 37). O afeto da culpa, de base cristã, responsabiliza individualmente os sujeitos e dificulta que enxerguemos tal afeto como base estrutural de organização responsiva sobre o mundo. O efeito da culpa responsabiliza indivíduos que foram vitimizados e não o sistema branco como um todo.

Como disse mais acima, aos homens cis brancos tudo é perdoado. Não há introjeção social da culpa. “Homem é assim mesmo”; “Também, por que você estava vestindo essa roupa? Por que estava na rua a essa hora?”; “Homens tem seu instinto, a gente é que precisa se comportar”; “Prendam suas cabritas que meu bode está solto”; “Ele não quis fazer isso, ele estava bêbado”; “Mas homens têm dificuldade de se controlar”; um universo inteiro de justificativas. O afeto culposo diz que somos as responsáveis pela violência que sofremos. Depois, como deveríamos adorar o modelo de humanidade, nos culpabilizamos porque aos homens cis brancos tudo é permitido, sempre! Daí, a culpa se transforma em um oceano de dúvidas, incertezas, questionamentos sobre si, sobre seus sentimentos, seus desejos – “será mesmo que você realmente não quis ser estuprada?”. A paranoia é tão grande que podemos chegar mesmo a pensar isso. Eu pensei.

O afeto da vergonha é resultante dos dois primeiros: sentimos vergonha pelo que aconteceu, sentimos vergonha demais para contar a alguém, sentimos vergonha de ser questionada – além do intrínseco medo de ser desacreditada! – sentimos vergonha de ser ainda mais humilhada. A vergonha é um afeto que retira de nós o sentimento da dignidade e também nos paralisa. Se não possuo dignidade não sou uma pessoa humana, logo, mereço ser punida. Há um profundo medo em ser desacreditada. Esse raciocínio parece tão incoerente para mim agora, mas é incrível como ele faz sentido quando estamos energeticamente afetadas com a vergonha, porque ela causa em nós o sentimento de que não somos dignas para continuar existindo, não somos importantes o suficiente.

“Está em nossa cultura [ocidental/branca], desde a Bíblia e da história de José no Egito, a palavra de uma mulher que acusa um homem de estupro, é, antes de tudo, uma palavra da qual duvidamos” (DESPENTES, 2016, p. 29). Mulheres negras não são confiáveis (são loucas, são burras, são demasiadamente sexuais, promíscuas), portanto, não há porque acreditar nelas. Este é a memória do imaginário colonial costurado em nós. O afeto da vergonha nos acessa pela introjeção de uma culpa que não nos cabe, mas que nos afeta, porque é a partir dele que a semente da vergonha fecunda, germina, brota. Quando situações de assédio, abuso, estupro acontecem, nos envergonhamos porque nossa palavra não basta.

Assistindo ao episódio *Branded* (temporada 12, ep. 6) de uma série norte-americana chamada *Law and Order: SVU* essa dimensão do afeto da vergonha fica bastante evidente. Nele, uma mulher foi violentamente estuprada (*gang rape*), quando tinha quatorze anos, em um acampamento de férias, por um grupo de rapazes. Durante o estupro, ela confronta os agressores e afirma que irá contar o que aconteceu. Um deles diz a seguinte frase: “Pode contar, quem acreditaria em uma ninguém?”. E a ação de “quebra-la” se concretiza. Então, quando confrontada pela detetive que a interrogava, ela repetia, desacreditada de si mesma, os versos:



Who are you?
(Quem é você?)

I'mnobody.
(EU SOU NINGUÉM)

Who are you?
(Quem é você?)

Aren'tyou nobody too?
(Você é ninguém também?)



A vergonha nasce por acreditar que, em alguma medida, nós permitimos que nossa dignidade fosse violada. *I'm no bory*. Por ser mulher, e pertencer a esse universo dos corpos que podem ser violentados, a detetive também é questionada: você também não é ninguém? Medo, culpa e vergonha são afetos estruturantes da subjetividade racista ciscolonial. Paralisam os corpos, as reações às violências e garantem sua eficácia. Mesmo “quebradas”, revidar e retornar para Eles essa quebra que lhes pertencem requer um exercício coletivo árduo de reinvenção das narrativas de mundo sobre quem e como podemos ser/existir.

Quando Esmeralda e a namorada Marina finalizam a narrativa dizendo que seriam novamente violentadas pelo sistema policial, porque foram fazer o boletim de ocorrência e o corpo de delito, é desse sentimento de “ser ninguém” que estou falando. Quando Isaltina se recolhe, tenta lamber e sanar suas feridas sozinha, sem contar para ninguém, pelo medo de ser novamente violentada, é desse sentimento de não se sentir nada que estou falando! São enunciados e práticas materiais que voltam novamente a nos punir pela violência que sofremos.

Ao entrar em contato com as narrativas desses contos, em alguma medida fui novamente tomada por afetos que reanimaram meu medo, mas me fortaleceram, porque compactuamos do mesmo ódio. Leio esses contos não como meras situações representacionais, mas como histórias que traduzem uma miríade de afetos que resumem um pouco dos efeitos do projeto colonial sobre nós. E visualizá-lo é fundamental para saber como rasurá-lo. O que é bacana é que escrever sobre ele também nos coloca numa posição de revide.

Isso me fez lembrar de uma coisa que li lá na tese de Cíntia Guedes (2019), uma frase de da líder sindical Margarida Maria Alves: “medo a gente tem, mas não usa”. Eu fiquei com isso na cabeça até hoje, porque um dos usos que podemos fazer do medo é justamente esse, não usá-lo, porque nem sempre dá. E isso é importante porque dispara em meu corpo afetos que movimenta reações de combate e cura e não apenas de medo, vergonha ou culpa. Essas histórias protagonizadas por mulheres negras sapatonas, de autoria negra, fazem movimentar afetos de revide, diferente de produções literárias tidas como consagradas pelo cânone, cujas histórias de dor dos abusos infligidos às mulheres negras com extrema “naturalidade” que podem até passar despercebidos, em especial às sapatonas, como é o caso da personagem Nise, no poema de Gregório de Matos, que é descrita como “macho” e muito fogosa por ser mestiça e lésbica, ou da personagem negra Bertoleza, de Aluísio Azevedo, em *O Cortiço*, com todos os requintes de crueldade narrativos que a colocam como escória, abjeta desde o primeiro capítulo do romance ou, ainda, como a “negra fogosa, insaciável e sonho de todos os homens da Bahia” Gabriela, de Jorge Amado. Nesses romances citados – poderia citar muitos outros também –, essas personagens, em muitas cenas, são flagradas em situações de abuso sexual por homens cis brancos. Mas as cenas são descritas de modo tão “suavizado”, que identificá-las como gestos de violência sexual é visto como quase um exagero. Por isso, ter conhecido narrativas como esses contos de Conceição Evaristo e Miriam Alves, foi (e segue sendo) um exercício também de libertação, porque não há suavidade na violência.

Isaltina Campo Belo, Esmeralda e Marina, eu e tantas outras pessoas nesse lugar acedado pela “outridade” não somos apenas vítimas do racismo/sexismo/lesbofobia colonial estrutural, que outrifica e hierarquiza grupos e sujeitos marcados pelo imaginário de abjeção, mas nós traduzimos vivências negras sapatonas marcadas por essas opressões e reagimos às dores como podemos. Nem sempre usamos o medo. Vivemos “adiando o fim do mundo”, nas palavras de Ailton Krenak⁷⁷. Ler e escrever textos que fazem ecos com a minha própria história é doloroso, mas também curativo, assim nos ensinou bell hooks e Glória Anzaldúa. Mas, diferente do que propõe Krenak, o compartilhamento dessas escrituras⁷⁸ não só nos impulsiona a continuar adiando o fim do mundo, mas nos mobiliza a implodi-lo. Não há mundo possível para nossas existências negras enquanto não morrer a representação do homem cis branco capitalista. E nós somos o seu veneno.



77. Breve referência ao pensamento proposto pelo autor no livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019).

78. A partir do conceito de Conceição Evaristo, das escrituras que se forjam nas/das experiências singulares e coletivas, a escritura é uma experiência de cura e libertação. Uma forma de não só sobreviver, mas de uma possibilidade de viver de uma vida, ainda que “quebrada”.

o estupro vai te rasgar ao meio mas não vai ser o seu fim

(rupikaur, 2017, p. 26)



1
3
7

Virginie Despentes (2016, p. 31) assim descreve o estupro como uma ferida colonial: “A ferida de uma guerra que se trava no silêncio e na obscuridade”. A eficácia dessa tecnologia colonial do estupro é tão potente porque ela é uma espécie de morte, mas sem precisar findar a vida produtiva dos sujeitos. Só um jeito de manter-nos sob o julgo colonial, sob vigilância, aterrorizadas. Mas não é e não será o nosso fim. Nenhum desses afetos são determinantes das nossas singularidades e nossas possibilidades de ser e estar no mundo, coexistir com as diferenças, por mais poderosos e perversos que sejam. Após o povoamento colonial (invasão e conquista), a máquina de extrativismo das subjetividades humanas não brancas funciona a todo vapor. Não há conserto para os corpos quebrados. Eles – os Sujeitos da História – podem ter o poder de nos quebrar por conta da sua humanidade seletiva, mas ressurgimos de muitas formas diferentes com nosso revide. Surgimos a partir das “quebradas” periferias do mundo, como dizemos em Salvador. A “quebrada” onde moramos, que também habita em nós, onde aprendemos a reexistir todos os dias. Aprendemos a emergir com os danos. E assim a vida segue, juntamos as sobras, recomeçamos.

24 DE NOVEMBRO DE 2021

DESEJAMOS PROFUNDAMENTE QUE O MUNDO COMO NOS FOI DADO ACABE. E esse é um desejo indestrutível. Fomos submetidas a todas as formas de violência, fecundadas no escuro impossível de todas as formas sociais, condenadas a nascer já mortas, e a viver contra toda

formação, no cerne oposto de toda formação. Desejamos profundamente que o mundo como nos foi dado acabe. E que ele acabe discretamente, no nível das partículas, na intimidade catastrófica deste mundo destituído de mundo, este mundo que até a própria terra rejeita. Essas palavras circularam telepaticamente por todas as que estávamos ali, não tanto como um pensamento, mas como algo vibrando fora do corpo, na carne do túnel, da nossa velha, da gente: desejamos profundamente que o mundo como nos foi dado acabe.

A luz negra, que havia encarnado em tudo com toda intensidade, foi aos poucos escorregando por entre os cantos do labirinto, banhando nosso corpo e se cravando outra vez no profundo. Estivemos ali por muito tempo, cozinhando junto com a terra. Pouco a pouco, à medida que nossos corpos foram recuperando o acesso às pernas, decidimos nos separar e mover pelo labirinto de túneis, a tentar captar as repercussões do nosso ataque, e estudar as implicações do que havíamos feito.

Enquanto caminhava, lembrei de uma frase que havia aprendido pouco antes da manhã de 01 de Janeiro de 2012, “que a vitória recompense os que tiverem feito a guerra sem amá-la”. Senti que a memória ricocheteou nas paredes do túnel, e vibrou junto em toda gente que me acompanhava. Nada vibrou em resposta. Continuamos em silêncio, estudando o labirinto. Tudo parecia estranhamente calmo. Estávamos vivas.

Nós viveríamos (JOTA MOMBAÇA, 2018).

Jota Mombaça (2018), no fragmento acima, nos convida a ver um tempo de luzes diante das trevas, do apocalipse, do horror. A vida das pessoas que “nascem já mortas” é, de certo modo, fugidia, mas incrivelmente poderosa: quando nos deparamos com os afetos curativos produzidos pela coletividade. Taí nosso caminho por esse labirinto de dores.

Neste trabalho com a tese, lendo as produções literárias negras sapatonas, eu gostaria de falar só da força curativa que nos une, dos nossos gestos de insubmissão e dos afetos dengosos que construímos e compartilhamos nessa rede afrodiaspórica, porque não vivemos só das agruras. Mas não me foi possível. Essas fraturas e dores coloniais não deixam de existir apesar dos nossos sorrisos. O medo tá aí a nos assombrar sempre. Esse tema atravessa a nossa existência e precisamos continuar existindo mesmo quebradas. Continuar existindo, de muitas formas diferentes, que nem mato, na terra, relutante e vigoroso: é nossa vitória e nossa vingança.



79. Para acompanhar a epígrafe deste ensaio, basta abrir o app da câmera do celular e apontá-lo para o QR Code. Caso a câmera não consiga fazer a leitura, será preciso um aplicativo de leitor de QR Code no celular para acessá-lo.

Lira Negra

Oh, cor da madrugada,
diva negra,
Denga flor de lansã,
doce mandinga
Tenho ao peito o belo
seu sorriso ginga,
Belo que nunca vi em deusa grega.
Vou afetuoso, mas eu não bambo
Na forma que te visto
o quanto clássica;
Vou no seu compasso,
por isso sambo
No ofício que domino boa plástica.
O gênio que me inspira, é afronta
Que n'alma regojiza como bomba;
O novo como traço seu ritomba
Poema que no mundo se defronta:
Verso tu, preta, aqui
não é remendo,
Não é amor, é bem
melhor, é dengo.



Annie Gonzaga

Tem uma narrativa que li no ensaio *cuierlombismo literário*, de tatiana nascimento (2019), que conta uma versão da história de amor entre Oxum e Iansã. Nessa narrativa, elas vivem uma intensa história de amor e paixão. Passado um tempo, Oxum decide não continuar com aquela paixão com a senhora dos ventos e a deixa. Iansã, chateada por se sentir abandonada, persegue Oxum na tentativa de puni-la por seu mal feito. Oxum, então, para fugir da sanha da dona dos ventos, mergulha no rio e se transforma nele⁸⁰. Desde muito jovem, conheço algumas (não muitas) narrativas sobre os orixás que ouvi pela vida com parentes, em casas de terreiros, com amigos, mas nunca havia ouvido essa contação entre Oxum e Iansã e tantas outras que fui descobrindo ao longo do tempo. Além do texto de tatiana, flagrei essa narrativa no curta, *Amor de Orí* (2017), sob a direção de Bruna Barros e também na aquarela acima, de Ani Ganzala.

É certo que as histórias narradas dos orixás são complexas e múltiplas. Ao longo do tempo, vamos passando oralmente essas narrativas, a fim de manter a tradição e a ligação ancestral das histórias orais e, com isso, algumas histórias podem se sobressair mais que outras. Daí, fico pensando o quão importante é construir, redescobrir, reinventar, fantasiar acerca das narrativas que movimentam a poeira colonial, incrustada sobre nossas práticas comunitárias de Bem Viver, a fim de refundarmos outros imaginários coletivos sobre nós. E, esse exercício eu tenho encontrado na produção literária trazida aqui.

Observe: faço a mesma importante ressalva que tatiana: “sublinho que o mito é lésbico, não as orixás” (nascimento, 2019, p. 7). A minha intenção é, a partir de uma narrativa que paira sobre produtos culturais e textos literários, pôr em evidência uma prática de bem querer entre mulheres (nessa história, protagonizada por duas orixás que se amam e se respeitam), que, inúmeras vezes, é retirada de nós. Se observamos, há uma narrativa de rivalidade entre essas deidades, que muito coincide com o incentivo de rivalidade entre as mulheres; em especial, entre mulheres pretas, presente no discurso coletivo social. Então, por que não encontrar caminhos de contação imagética que subverta tal narrativa de rivalidade? O foco, portanto, é na narrativa, não em sua referência religiosa. A recontação, a narrativa, que damos, diz também das produções subjetivas coloniais nas quais somos atravessadas.

Tem um poema de Cidinha da Silva, que diz assim:

80. “nesse itan, o cerne da relação entre Oxum e o rio vem de seu envolvimento sexual com Iansã, ou seja, um dos seus domínios simbólicos mais importantes: a pertença à água doce que simultaneamente a pertence, se deve a ter transado com Iansã. Oxum É o rio, as águas doces; parte de seus cultos acontece na água, não só lócus onde se entregam presentes e comida, e pedidos são feitos, bênçãos são agradecidas, mas ente ao qual se fazem as entregas, pedidos, agradecimentos” (nascimento, 2019, p. 6).



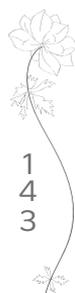
A voz funda do rio

Quando ela diz meu nome em tom grave, quando ri forte e divertida, há uma força telúrica que escapa ao lago e faz redemoinhos insondáveis. Quando ela diz venha, é sopro de vida, fogaréu de alegria para meu coração que quer tanto segui-la. Quando ela diz tô com saudade de tu, me derreto como manteiga ao sol. Assim mesmo, com gosto do que se come, do que se degusta. Eu deixo de ser oblíqua e me torno pronome-sujeito na língua da mulher que ama.

(CIDINHA DA SILVA, 2016, p. 96)

Ouçó/leio esse poema como se essa voz funda do rio viesse a partir do denço de Oxum como elemento primordial, elemento água de renovação/criação/fecundação e de encontro com a mulher amada. Há uma recriação narrativa na qual “eu deixo de ser oblíqua e me torno pronome-sujeito na língua da mulher que me ama”, posto que a sua presença é “sopro de vida”. Consigo ler esse poema como um oriki à Oxum e também como uma declaração de amor à mulher amada. Um poema sapatão que é “sopro de vida” e contentamento para as experiências afetivo-sexuais entre mulheres. A importância dessas narrativas vem da insubmissão aos controles coloniais e da recusa ao simples enquadramento normativo de morte às nossas existências em diferença. Construir afetos de bem querer, em que nos queriam exclusivamente rivais e violentas.

Neste ensaio, que tô chamado de Zami, trago um importante afeto que não simplesmente reage à dor colonial, mas que é produtor de Bem Viver: o denço. Acredito que tal afeto ajudou e continua ajudando na refundação de práticas e narrativas de (sobre)vivência dos povos negros no mundo da colonialidade.



Palavra de origem banto, da língua africana Quicongo, o *dengo* é um termo corrente que usamos para exemplificar práticas de carinho e bem querência, como já descreveu Davi Nunes (2017). Bem conhecida na cidade de Salvador, seu amplo espectro semântico vai desde os gestos de carinho, de chamego até as adjetivações que indicam comportamento de sedução. Assim como Davi Nunes, inscrevo o *dengo* aqui como um afeto de Bem Viver, trazido/produzido pelas bandas de cá desde o rapto. Uma sutura de afecções curativas de restauração e re-humanização de nossas práticas cotidianas de bem estar⁸¹.

Reconheço que, na produção literária negra, tal afeto passeia como um vento que passa agindo de modo restaurador, movimentando as energias de vida. Ele está presente em nossos gestos de insubmissão, subvertendo os imaginários que nos querem unicamente violentas e amarguradas, e vão, desde os sorrisos trocados, os olhares de reconhecimento na rua, o abraço, o riso largo, o *cafuné*, os gestos de cuidado até os mais íntimos de carícias. Observo que, na produção ficcional negra, de temática sapatão, há um toque de revolução com esse afeto: o projeto colonial nos quer violentas, inábeis nas práticas de cuidado e autocuidado e doentes, porque assim nos tornamos mais vulneráveis. Daí, a eficácia do discurso de competição e raiva entre as mulheres, que não podemos confiar em nós mesmas e uma nas outras, que estamos sempre em disputa por um “homem” e que não podemos nos amar. O *dengo*, como afeto restaurador, subverte esse pensamento da colonialidade, permitindo que encontremos nossa força vital em construir vidas juntas, em coletividade. Se torna, pois, um gesto de insubmissão por excelência.

Audre Lorde ilustra o *dengo* com algumas cenas que podem passar despercebidas em nosso cotidiano:

Somos africanas [amefricanas] e sabemos, pela narrativa do nosso sangue, da ternura com a qual nossas ancestrais se abraçavam. É essa conexão que buscamos. Temos as histórias de mulheres negras curaram feridas umas das outras, criaram os filhos umas das outras, lutaram batalhas umas das outras, araram a terra uma das outras e facilitaram as passagens umas às outras à vida e à morte. Sabemos das possibilidades de apoio e conexão pelas quais ansiamos e com as quais tantas vezes sonhamos. Temos uma crescente literatura de mulheres negras que evoca, com riqueza, essas possibilidades e conexões.

81. O *dengo* durante toda a história de escravização, favelização e racismo, nessa diáspora de angústia: o Brasil, foi o instante eterno de libertação expressado num simples aconchego de esperança no desconforto cotidiano. A união dos corações em sublimação ancestral, o *oriki* que arrepiava os pelos, pois ecoa por todo o corpo o *axé* e o poder dos *orixás*. Os olhos que se entrecruzam e se fixam, pois há de haver o beijo, supremo *dengo*, libelo de libertação expresso no gesto. Os corações que se entrelaçam para fazerem o “corre” do quilombo íntimo e movimentar os outros mocambos para construir o grande quilombo. A humanidade que se reconstrói depois de se diluir através do racismo das grandes metrópoles em frenesi no sorriso da companheira(o) no encontro sagrado depois da batalha enfrentada. O reencontro dos continentes afastados através de um juntar manhoso de faces azeviches a formarem destinos. A palavra *dengo* é signo portentoso e conjuga em seu interior a palavra *chamego*, é a família preta em celebração do quilombo íntimo, é a África na origem, o sopro da criação original no ouvido a trazer placidez e beleza ao coração (DAVI NUNES, 2017).



Mas as conexões entre mulheres negras não se estabelecem de maneira automática em função das nossas semelhanças, e as possibilidades de comunicação genuína entre nós não são fáceis de concretizar (AUDRE LORDE, 2019, p. 192).

Tal estratégia está presente em muitas obras literárias pretas e sapatonas, como o conto *Isaltina Campo Belo*, de Conceição Evaristo. No início do conto, Isaltina recebe a visita de uma amiga, cujo contato parece ter sido perdido a algum tempo. Ela se alegra com essa visita e com o caloroso abraço construído nesse reencontro. E como resposta aos afetos de bem viver que inundam as corpos dessas personagens, elas riem, gargalham:

A sonoridade de nossos risos, como cócegas no meu corpo, me dava mais motivos de gargalhar e creio que a ela também. E foi tudo tão espontâneo, que me recordei de algo que li um dia sobre o porquê de as mulheres negras sorrirem tanto. Embora o texto fosse um ensaio, lá estavam Isaltina e eu, como personagens do escrito, no momento em que vivíamos a nossa gargalhada nascida daquele franco afago. E quando os nossos risos serenaram, ela me agradeceu pelo fato de eu ter passado pela casa dela, para colher sua história (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2016, p. 55).

O riso é um gesto perturbador de restauração de potência de vida. A história de Isaltina é dolorosa. Ela foi quebrada, como sabemos. E o riso que antecede uma história de dor, que ela contará em seguida e que reaparece ao final com os sorrisos pelas conquistas de Isaltina, são portadores de um enorme poder de vida. O riso entre mulheres pretas, essa gargalhada que a amiga de Isaltina chama a atenção, acredito que diga de uma celebração por esse reencontro na diáspora, dentro de estruturas que aparentemente parecem impossíveis.

Um conto que retrata muita experiência de dor, mas de muita cura. Isaltina conta o quão restaurador foi o encontro com sua filha Walquíria e com sua amada Miríades, quando diz:

Naquele momento, sob o olhar daquela moça, me dei permissão pela primeira vez. Sim, eu podia me encantar por alguém e esse alguém podia ser uma mulher. E eu podia desejar a minha semelhante, tanto quanto outras semelhantes minhas desejam o homem. E foi então que me entendi mulher, igual a todas e diferente de todas que ali estavam. Busquei novamente o olhar daquela que seria a primeira professora da minha filha e com quem eu aprenderia também a me reconhecer, a me aceitar feliz e em paz comigo mesma. O olhar dela continuava a chamar pelo meu. Respondi ao momento. O tempo de todos os dias nos conduziu, enquanto eu conduzia Walquíria para a escola. E todos os dias passaram a ser nossos. Como um chamamento à vida, Miríades me surgiu. Eu nunca tinha sido de ninguém em oferecimento, assim como corpo algum havia sido de ninguém em dádiva. Só Miríades eu tive. Só Miríades me teve.



Tamanha foi a nossa felicidade, Miríades, Walquíria e eu. Minha menina, se pai não teve, de mãe, o carinho foi em abundância, em dose dupla. Hoje, Miríades brinca de esconde-esconde em alguma galáxia. Ela jaz no eterno espaço. Tamanha foi a nossa felicidade. Das três, Miríades, Walquíria e eu (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2016, p. 66-67).

O afeto é fruto do encontro. Ele não está parado no tempo-espaço, porque é produto das interações e fricções entre as corporeidades no mundo, todas elas. O dengo, portanto, se faz presente nesses encontros desde o olhar trocado entre Isaltina e Walquíria, bem como entre Isaltina e Miríades, restaurando Isaltina de suas dores com sua corporeidade, seus conflitos de gênero e das violências que atravessou.

Outro conto de Conceição, que também evoca para esse dengo supremo, é *Beijo na face*. Nele, a história de Salinda também é bastante sofrida, por viver uma relação abusiva e violenta com o marido que a perseguia, violentava psicologicamente e a ameaçava. Ela temia por seus filhos e sua potência de vida estava tão em baixa que chegou a pensar que não era digna de amor, de carinhos, de cuidados. Uma realidade conhecida por inúmeras mulheres (não apenas heterossexuais e cisgêneras) que vivem relações abusivas. Os boletins de ocorrência, as estatísticas das taxas de feminicídio, transfobia e os altos índices de depressão estão aí para corroborar essa triste realidade.

No entanto, como diz o ditado: “a água sempre encontra o caminho pro mar” e Salinda encontrou o escape num novo relacionamento que mantinha às escondidas, no sítio de sua tia, chamado Chã da Alegria:

Salinda tombou suavemente o rosto e com as mãos em concha colheu, pela milésima vez, a sensação impregnado do beijo em sua face. Depois de um gesto lento e cuidadoso, abriu as palmas das mãos, contemplando-as. Sim, lá estava o vestígio do carinho. Algo tão tênue, como os restos de uma asa amarela, de uma borboleta-menina, que foi atropelada nos primeiros instantes de seu inaugural voo. Lembrava ainda o corpo que um dia antes estivera em ofertório ao seu lado. Tudo parecia um sonho. Os toques aconteceram carregados de sutileza. Carinhos inicialmente experimentados apenas com as pontas dos dedos-desejos. Ela estava aprendendo um novo amor. Um amor que vivia e se fortalecia na espera do amanhã, que se fazia nas frinchas de um momento qualquer, que se revelava por um simples piscar de olhos, por um sorriso ensaiado na metade das bordas de um lábio, por um repetir constante do eu te amo, declaração feita, muitas vezes, silenciosa, audível somente para dentro, fazendo com que o eco dessa fala se expandisse no interior mesmo do próprio declarante (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2015, p. 51).



O beijo na face, o toque com as mãos, as pontas dos dedos-desejos e as declarações de bem querer, se tornaram combustível para Salinda reviver, criar condições emocionais para deixar morrer uma relação adoecida e fazer florescer uma de bem viver. As afecções produzidas pelo dengo mobilizam os impulsos de vida ampliando nossa capacidade de se reinventar, reconstruir nossas histórias e nos olhar com gestos de gentileza. O beijo é reconhecido como um gesto de carinho por excelência. Sensível ao toque, ele promove troca energética de bem querência, em ser dengada e dengar ao mesmo tempo. Quem beija as mulheres trans/travestis? Quem beija as mulheres cis pretas? Quem beija as sapatão gordas? Ou as bixas pretas? Quem beija as populações em situação de rua (de maioria esmagadora de pessoas negras)? Quem beija as pessoas com deficiência? Quem acaricia as corpas racializadas e em desobediência de gênero e sexualidade? Quem?

O riso e o beijo são gestos afetivos de dengo, que mobilizam vitalidade nas relações. São gestos de autorização social, na partilha de bons encontros e legitimação de nossas existências quebradas, para as quais são destinados os gestos de aviltamento, humilhação, xingamentos. Perguntar quem beija ou quem sorrir com as corporeidades que socialmente são interditas de receberem demonstrações de carinho serve como exame (inclusive, autoexame) de como estão nossas práticas de Bem Viver.

Depois de tantos conflitos e aborrecimentos, Salinda se rende ao beijo de sua amada e se reconhece num novo “eu” que, enfim, lhe inunda de tranquilidade e expectativa de vida.

Tentando se equilibrar sobre a dor e o susto, Salinda contemplou-se no espelho. Sabia que ali encontraria a sua igual, bastava o gesto contemplativo de si mesma. E no lugar de sua face, viu a da outra. Do outro lado, como se verdade fosse, o nítido rosto da amiga surgiu para afirmar a força de um amor entre duas iguais. Mulheres, ambas se pareciam. Altas, negras e com dezenas de dreads a lhes enfeitar a cabeça. Ambas aves fêmeas, ousadas mergulhadoras na própria profundidade. E a cada vez que uma mergulhava na outra, o suave encontro de suas fendas-mulheres engravidava as duas de prazer. E o que parecia pouco, muito se tornava. O que finito era, se eternizava. E um leve e fugaz beijo na face, sombra rasurada de uma asa amarela de borboleta, se tornava uma certeza, uma presença incrustada nos poros da pele e da memória (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2015, p. 57).

Salinda se olha no espelho e como é possível compreender na narrativa, não estamos diante do espelho de Narciso a refletir um “si mesmo”, autocentrado e autodefinido como regra. Salinda parece estar mais diante do abebè de Oxum, orixá de culto Ketu, fonte de águas doces criadoras, restauradoras de potência de vida e fonte de sabedoria, como diz Carla Akotirene (2019), que reflete a coletividade de sua nação, com a força da



matripotência⁸². O mesmo acontece com Isaltina ao se deparar com Walquíria e Miríade. Não é um espelho do “eu”, é um “espelho do nós”.

Acho importante salientar a presença sutil de Tia Vandu, que a acolhia no Chã de Alegria para que Salinda pudesse usufruir de momentos de respiro junto à sua amada. A prática do denço diz também dessas experiências de partilha dos gestos de acolhimento. E quando mulheres pretas se movem em coletividade, na partilha e na colaboração umas com as outras, uma força poderosa de Bem Viver se instala entre nós.

Essa autoconexão compartilhada é uma extensão do gozo que me sei capaz de sentir, um lembrete da minha capacidade de sentir. E esse saber profundo e insubstituível da minha capacidade para o gozo acaba por exigir que minha vida inteira seja vivida com a compreensão de que tal satisfação é possível, e de que ela não precisa ser chamada de *casamento*, nem de *deus*, nem de *vida eterna* (AUDRE LORDE, 2019, p. 71).

Um paralelo necessário sobre o amor colonial e o denço como afeto ancestral: enquanto a expectativa e as promessas vãs do amor romântico precisam do casamento cisheteromono-gâmico de base familiar nuclear como horizonte, o denço se manifesta no aquilombamento afetivo de cuidado (= autocuidado), de base ancestral, que construímos na afrodiáspora, a partir de uma miríade de outros gestos amorosos. Enquanto o amor em seu uso colonial é refletido pelo espelho de Narciso; o denço é mobilizado pelo abebê de Oxum.

A água é um elemento presente em todos os textos literários trazidos aqui. Fonte de vida, a partir principalmente de experiências comunitárias e ontologias Yorubá e Bantu, ela simboliza vida, fecundidade, cura. O contato com o sagrado nos textos literários se dá pela evocação das divindades em suas mais diversas manifestações, e a água é um dos elementos que mais se fazem presentes na literatura negra e sapatão. Além de toda a força produtora de vida, acredito que esse seja também um dos motivos de sua constante presença nos textos literários: abrir caminhos como as águas.

Cidinha da Silva escreveu um livro de poemas que chama *Canções de amor e denço*. Um livreto de bolso, publicado em 2016, por uma editora independente chamada Edições Me Parió Revolução, com sua lombada decorada em tecido e com um furacão de palavras por dentro. O amor poemado por Cidinha está longe das expectativas do amor romântico. Há outros usos em consonância com o denço. Como uma boa contadora de histórias e encantadora de palavras, Cidinha bota em movimento poético vários cotidianos das corporeidades pretas em suas crônicas, contos e também nesses poemas. Com muita sutileza, abre caminhos de axé e denço em seus escritos.

Tem um poema que se chama *Corpo*, que diz:

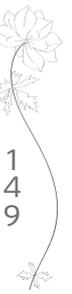
82. Num artigo publicado na Carta Capital, a intelectual negra Carla Akotirene diz: “O conhecimento a partir do lugar comum da representação branca de gênero, inviabiliza a multidimensionalidade de poder político, econômico, civilizatório existente em Osun, aliás, desperdiça a água contornada epistemologicamente para as Américas sob a forma de pancada e estrondos. Quando buscamos a epistemologia africana, percebemos logo que Osun significa fonte”. <https://www.cartacapital.com.br/opiniaao/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>. Sendo Oxum a fonte, a matripotência se torna uma forma de organização social cujo referente é a própria força empreendedora de Oxum.

Corpo
Um corpo
Aconchego
Sem amor
Só movimento
Mas tem valor
Dardo no desassossego
Porto alegre para o ego
Companhia para o fundue
Carvão no verão
Combustão
Alaúde no deserto
Outra vez o corpo
Dengo e técnica
Só movimento
Mas tem valor...

(CIDINHA DA SILVA, 2016, p. 43)

Um corpo aconchego que abre o poema em versos de bem querência que renuncia o amor e foca em *só movimento*. Um movimento que tem valor, que é desassossego, combustão, mas também porto de alegria para o ego. *Dengo e técnica*. O dengo aqui funcionando como tecnologia afetiva de pulsão de desejo e de prazer e técnica de (con)tato, tendo em vista que o corpo é o roteiro da poética. Um corpo que é água. São usos despreziosos de mobilização dos afetos dengosos de potência de vida, fonte de energia. O dengo como afeto e exercício de bem querência entre pretas se amando, se revitalizando.

O poema de *Corpo* também recupera o erótico nessa dimensão “espiritual”, como traduzido por Audre Lorde, sem a culpa cristã a nos assombrar. Existência corpórea, material e espiritual, sem essa de dualidade puritana do cristianismo ocidental. O projeto colonial cristão buscou afastar das mulheres pretas as experiências de prazer e, ao mesmo tempo, nos tornar objeto de desejo sexual, hipercissexualizando nossas corpos, fonte da libido cis masculina branca. Assim, o imaginário acerca do erótico se materializou com o estigma da “mulata pra foder”, das corporeidades que provocam repulsa e tesão ao mesmo tempo.



Leio o erótico, a partir da abordagem conceitual de Audre Lorde (2019), também como um afeto de Bem Viver. Através dele, o exercício de manter-se viva não se resume a sobreviver, mas de construir uma vida atravessada pela potência de existir em comunidade e, assim, encontrar a força e a beleza do que se quer ser.

E como é maravilhoso sentir correr pelas veias das corpos afetos que não sejam apenas toxidades de raiva, de medo e monolíticos, como o amor romântico, mas afetos que ajudam em outras posicionalidades de sujeita (que não se limita à pessoa, mas também à coletividade), que é desejada, respeitada, reconhecida, humanizada! Tais afetos, como o dengo e o erótico, ajudam a destilar as toxidades dos afetos coloniais inscritos no corpo.

As sensações produzidas no corpo são fruto das afecções. Nem sempre compreensíveis pela racionalidade cartesiana, que cindiu corpo e mente, mas são eles os responsáveis não apenas pela nossa captura, diante dos agenciamentos políticos dos afetos coloniais, bem como da nossa ruptura na construção de afecções sensíveis. E isso se dá, do ponto de vista do corpo social, como estruturação/subjetivação dos afetos, como vimos nos usos dos afetos da raiva, do medo e do amor, que faz produzir diferentes significados na sociedade, bem como surgem reações e agenciamentos nas corpos das sujeitas.

Leda Maria Martins, crítica literária negra, ao analisar as narrativas e poéticas das tradições orais dos congados e reisados a presença de tradições de base africanas Yorubá e Bantu, como legados ancestrais na afrodiáspora, também concorda que a noção de corpo, a partir do legado cultural dessas matrizes, está em constante movimento e transformação. Ela afirma: “O corpo, nessas tradições, não é, portanto, apenas a extensão ilustrativa do conhecimento dramaticamente representado e simbolicamente representado [representação ocidental] por convenções e paradigmas seculares. Ele é, sim, local de um saber em contínuo movimento de recriação, remissão e transformações perenes no *corpus* cultural” (LEDA MARIA MARTINS, 2002, p. 88-89).

Inúmeras são as concepções modernas sobre o corpo e não arriscaria me deter em cada uma delas agora – falta fôlego e espaço. Mas, é importante situar que a corpa, como presença material e espiritual, presente no pajubá⁸³ nordestino, se referindo às corporeidades inconformes em contraste com o projeto de padrão corporal colonial (cis, branco, magro, sem deficiências, saudável), instaura outro devir que escapa ao aprisionamento da ciência biomédica, porque é um corpo-limite, como propõe Elton Panamby⁸⁴ (2013) em sua dissertação⁸⁵. A desumanização imposta sobre os corpos racializados e das dissidências

83. Trago maiores detalhes sobre esse termo lá no ensaio Ginga.

84. Elton Panamby Silva, esse ser preto não-binário, artista-intelectual, nordestino, pensa o corpo-limite a partir de nossas ancestralidades ameríndias e africanas, cujas conexões transatlânticas permitem que nos afetemos em diferentes tempos e espaços (não ocidentais). “Para mim não existia dor, medo, ansiedade. Havia apenas a dissolução de nossos corpos no espaço e no tempo, o contato com um desconhecido possível de conhecer apenas através da transformação. Isto para mim é corpo-limite” (ELTON SILVA, 2013, p. 102).

85. Ele diz: “Entre o limite do se – se a pele rasgar, se eu cair, se eu não aguentar – e as ondas de prazer. Entre ser leve e pesar, entre atração e repulsa, entre, entre, entre... Entre muitas coisas as quais não sei ou não quero nomear, ou não precisam ser nomeadas, este campo de porosidade é o lugar e o próprio corpo-limite que aqui me proponho a discutir; a insustentável leveza do ser de Milan Kundera. Entretanto não é um termo ou um conceito que se pretende classificatório de práticas ou registros corporais, mas uma

sexuais e de gênero ainda persistem como resíduo na colonialidade, de modo que vivemos constantemente no limite. Um corpo-limite, portanto, vai pensar/experenciar o corpo que sente dor, prazer e o “entre-lugar” dessas sensações, através de performances de suspensão corporal.

Corpo-limite que é uma experimentação (e não uma norma) de passagens de sensações, vibrações e reorganização dos saberes sobre os limites corporais. Pesco esse conceito-experimentação de corpo-limite para pensar as experiências marcadas nos corpos negros que precisou criar mecanismos de adaptação para aguentar as violências brancas escravistas e que ainda hoje encontram, em seus corpos, escapes às dores. E a corpa, nesse sentido, em diálogo com o corpo-limite, não é apenas uma borração do gênero, mas dessa encruzilhada que o limite impõe às nossas experiências no mundo, produzindo afecções diversas.

O corpo pós-genital e pós-genética, como anuncia Ana Luisa Santos, em seu *Devir manual lésbico: Se Toca*⁸⁶. Nesse trabalho, a artista negra lésbica Ana Luisa convida ao toque e traz a lesbianidade como um *ethos* e um devir deslocando nossa compreensão de mundo para além dos gêneros binários sexuais.

Por isso, a corpa é, ao mesmo tempo, acontecimento ontoepistêmico e material onde circula as afecções, mobilizando, reenergizando, revitalizando e criando novas energias de potência de vida. Onde queriam o corpo morto (pelo Estado, pela milícia, pela política, pelo cristianismo europeu, pela escravidão, pelo racismo cissexista), temos a corpa em fuga, em movimento constante para evitar a captura.

Tem um poema de Ryane Leão que diz assim:



sugestão do atrito corpo-a-corpo que se pretende trans-tornar, a autopoieses dos corpos indisciplinados, um pretexto para uma autobiografia ficcionalizada” (ELTON SILVA, 2013, p. 102).

86. O gesto faz o devir em presença. É lésbico o gesto inventivo de fazer com o corpo, de se entender a partir do corpo, de valorizar o corpo e fazer política a partir do corpo. Se tocar é a conquista lésbica de autocuradoria. Se tocar é expandir a masturbação para e a partir do corpo todo. Se tocar é pós-pornográfico que não foca na genitália. SE TOCA é pós-genitália, pós-geni, pós-genética. São grandes lábios que se tocam para gozar e dizer o que todxs querem descobrir. SE TOCA é gesto de afeto que afeta singular e coletivamente (ANA LUISA SANTOS, 2019, p. 79).



Tem sido foda
Tem sido duro
EU sei, eu sei
Então vem cá
Vamos rir de bobagens
Vamos fazer cafuné
Copos cheios
E doçura
Pra amenizar
O amanhã.



(RYANE LEÃO, 2017, p. 53).

É um poema sem grandes pretensões, apenas convida a corpa para adoçar a vida, diminuir a dureza e “amenizar o amanhã” que é possível a partir do dengo como tecnologia afetiva de cura, restauração e cuidado. Construir o dengo nem sempre é uma tarefa fácil, tendo em vista as violências que deixam seus rastros em forma de trauma colonial e, por isso, podemos reproduzir relações abusivas e violentas entre nós. No entanto, o dengo, como o afeto de revitalidade entre sapatonas pretas, é sempre afeto contra-hegemônico.

DENGOS, PRETIDADES & OTRAS COSITAS MÁS⁸⁷

Exercício de Bem Viver:
experimente, se assim desejar.

num suave dia de domingo,
faça um denngo em sua mais velha
[mãe, vó, irmã, amigos, filhe,
você mesma ou em quem você
desejar: todes valem!]
bota Gil ou Angelique pra tocar
[sua escolha]

dá um xêro nela
tira pra dançar
acende uma vela
faz um cafuné
prepara um escalda-pés
massageia os pés cansados
deixa o cheiro de canela invadir a casa

num suave dia de domingo
beja tu preta
deixa os afetos todos circularem
tomar conta do ambiente

num suave dia de domingo
por eternos instantes de
leveza e beleza e axé
descansa o corpo,
dengar o corpo é
tecnologia poderosa
de Bem Querer

precisamos aprender a ser gentis
inclusive conosco
zelar por nossas vidas
não é só não morrer
é também dançar
& você tem todas as armas.

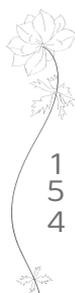
num dia suave de domingo
permita-se a experimentar
o gozo que
reanima o corpo pra
voltar à trincheira.

BA-GUN-ÇAR-TO-DAS-AS-COR-PAS

87. Exercício realizado no natal de 2020, em ocasião da visita de minha mãe em minha casa, aqui em Barreiras. Celebrei sua visita com esse exercício. Passamos o natal juntas, só nós, por conta da COVID-19. Por isso, dedico esse exercício a ela, minha vó e meu pai, pessoas com quem aprendi a regar o denngo.

Vilma Reis, uma importante socióloga, intelectual e ativista negra da cidade de Salvador, sempre diz que a gente precisa dizer nosso nome e sobrenome, onde quer que estejamos. Se não o fizermos, o racismo vem e põe o nome que quiser na gente. Nomear é um mecanismo de controle desde a premissa cristã. Adão é designado pelo deus cristão a dar nomes a todas as coisas que existem (e também ao que não existe, ele chamou de “desconhecido”), e assim exercer poder sobre elas, estar acima delas. O sistema colonial europeu como o conhecemos tem se valido desse exercício de dominação desde sua invasão pelas bandas de cá: batismo e mudança nos nomes dos povos originários, dos povos escravizados, nomes de ruas, nomes de monumentos homenageados, nomes e sobrenomes de famílias, nomeação das diferenças, nome dos documentos válidos como registro oficial, “você sabe com quem está falando?”, nome dos indicados aos prêmios, “você sabe qual o nome do corpo que tá como indigente?”, nome das festividades, nome das escolas, nome dos Homens da ciência...

No entanto, como nenhum controle é absoluto, nomear também pode ser um gesto ilusório de determinação, porque, no momento em que nos deparamos com os nomes institucionais, que não fazem sentido para nós, a gente dá outro. O nome do aeroporto internacional de Salvador é 2 de julho e ai de quem diga que não é! A poeta, psicóloga e ativista trans sapatão Raíssa Éris Grimm⁸⁸ tem um poema que diz assim:



88. Raíssa Éris Grimm é doutora em psicologia, psicóloga, escritora, poeta, ativista e intelectual trans lésbica.

“Somos todos humanos”

mas meu nome não é esse
que você falou.

Tua piada
não me fez rir,
e esse fiu-fiu que é leve nos teus lábios
chega feito medo
no meu baixo-ventre.

“somos todos pessoas”,
mas eu sigo apagada,
diante da tua presença:
voz sempre ouvida,
palavra lembrada.

Tua ciência
demarca fronteiras
a corpos e mundos que eu não habito —
tua fé segue clamando
por uma pureza e salvação do espírito
onde sou maldita.

“Somos todos pessoas”
só que eu não sou parte desse
todo
uma vez que minhas cicatrizes
invisíveis à luz conveniente dos teus olhos
marcaram-me
toda.



Um nome autodeclarado, casa de pertencimento e autoidentificação, é constantemente negado às pessoas trans e travestis, como gesto de humilhação e exercício de poder. Como é possível reivindicar autonomia e autodeterminação se não é possível construir e ter legitimação de um nome para si? A flagrante contradição exposta por Raíssa do “Somos todos humanos” nos inquirir a questionar quem são os humanos que partilham da premissa dos “somos todos humanos” e quais os que não fazem parte. É muito importante construir um nome para si, atribuir-lhes significância.

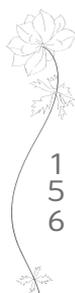
Além de denunciar atos injuriosos através do bom mocismo, das piadas, da ciência e da fé, o poema também dá nome às suas cicatrizes e nomeia o que lhe afeta, como os dispositivos reguladores que se pressupõem invisíveis, operando em seus privilégios de normatividades brancas cisgendradas. E fazendo isso, expõe a maquinaria colonial e seus esquemas de produção de injúria numa tentativa de redistribuição da violência imposta, como sugere Jota Mombaça.

Nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste o seu privilégio [...] Nomear a norma é devolver essa interpelação e obrigar o normal a confrontar-se consigo próprio, expor os regimes que o sustentam, bagunçar a lógica de seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora (JOTA MOMBAÇA, 2016, p. 11).

"Nomear é recuperar o controle, mesmo cientes de que o controle é uma ficção do poder, porque expomos sua fragilidade narrativa". Por isso, a importância em nomear a norma, como afirma Jota Mombaça. Autonomear-se, portanto, tem uma importante função de recuperar, mesmo que na efemeridade do tempo, o controle daquilo que se quer ser no mundo. O livro de contos de Conceição Evaristo, *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*, possui, em seus títulos, nomes e sobrenomes das personagens das histórias e isso é uma reparação diante de séculos de produções literárias cujas personagens negras não principais (assim como na vida) das tramas têm constantemente seus nomes apagados pelos apelidos pejorativos e pela mera existência homogeneizadora (a negrinha, a empregada, a babá, o preto da casa).

Aramildes Florença, Natalina Soledad, Shirley Paixão, Adelha Santana Limoeiro, Maria do Rosário Imaculada dos Santos, Isaltina Campo Belo, May Benedita, Mirtes Aparecida da Luz, Líbia Moirã, Lia Gabriel, Rose Dusreis, Saura Benevides Amarantino, Regina Anástacia. São esses os 13 contos, logo, 13 personagens diversas e complexas que, nas narrativas escritas por Conceição Evaristo, reescrevem suas histórias e se reinscrevem numa outra temporalidade de escrituras. Narradas através de uma escuta atenta, somos rapidamente transportadas para as histórias dessas personagens que narram suas dores, mas, principalmente, seus modos de (sobre)viver aos afetos que lhes atravessam.

O conto *Natalina Soledad* anuncia a importância da nomeação como um princípio ético-político e existencial. Nascida numa família de base patriarcal, era rejeitada por toda a sua família desde que nascera, por ser uma menina. Seu pai, principal personagem nessa trama de exclusão, foi o primeiro a rejeitar sua existência, acreditando ter sido uma “fraquejada”



(o termo usado por Conceição é “falhado”, mas acredito que aquele faz eco com o presente). Sua mãe e irmãos também a desprezavam e ignoraram. À Natalina, foi dado um nome no qual ela não apenas não se reconhecia, como fazia parte de uma vingança da família, para que ficasse grafado em sua principal identificação o quão indesejada ela era. À medida que crescia, Natalina só pensava em mudar de nome: “Natalina Soledad, a mulher que havia criado o seu próprio nome, provocou o meu desejo de escuta, justamente pelo dela ter conseguido se automear” (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2016, p. 19).

A automeação se torna um gesto libertador e também de cura frente a um sistema que usa exatamente a nomeação como sistema de marcação da outridade e subalternidade – a negra, a sapatona, a bixa afeminada, a travesti, o índio... Automear-se é um gesto radical, empreendido por Natalina, para romper com os laços de seus opressores, devolver a violência expurgando-os de sua vida. Natalina, depois de adulta, decidiu se renomear, encontrando num nome que significa o próprio nascimento, a partir de sua experiência de solidão, e, com isso, quebrar com um esquema de violência que a queria morta e construir para si outra narrativa de vida:

Tinha um só propósito. Um grande propósito. Inventar para si outro nome. E para criar outro nome, para se rebatizar, antes era preciso esgotar, acabar, triturar, esfarinhar aquele que lhe haviam imposto. [...]

E, sonoramente, quando o escrivão lhe perguntou qual o nome adotaria, se seria mesmo aquele que aparecia escrito na petição de troca, ela respondeu feliz e com veemência na voz e no gesto: Natalina Soledad. O tabelião, não crendo, tentou argumentar que aquele nome destoava da denominação familiar dos Silveiras e que era meio esquisito também. Por que Natalina Soledad? Por quê? Natalina Soledad – nome, o qual me chamo – repetiu a mulher que escolhera o seu próprio nome. (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2016, p. 24-25)

Chamei esse ensaio de Zami e não é à toa. Peguei por empréstimo, lá de Audre Lorde, essa palavra de origem afrocaribenha, que, em suas palavras, significa: “A Carriacou name for women who work together as friends and lovers” (AUDRE LORDE, 1982, p. 271)⁸⁹. Através desse termo, Audre Lorde cria outra linhagem: matrilinear negra, política e eticamente engajada na produção afetiva de uma possível autodefinição. Sendo esse, um dos usos do erótico, tendo em vista que automear tem muito a ver com reconhecer a potência que habita sua própria corporeidade. Nesse caso, sobretudo, uma corporeidade compartilhada com mulheres negras na afrodiáspora como amantes, companheiras, amigas, parceiras.

The casing of this place had been my home for seven years,
the amount of time it takes for the human body to completely



89. “aquela mulher que trabalha junto a outra mulher enquanto amiga ou amante” (tradução Maiana Lima).

renew itself, cell by living cell. And in those years my life had become increasingly a bridge and field of women. *Zami. Zami. A Carriacou name for women who work together as friends and lovers. We carry our traditions with us. Buying boxes of Red Cross Salt and a fresh corn straw broom for my new apartment in Westchester: new job, new house, new living the old in a new way. Recreating in words the women who helped give me substance (ZAMI, LORDE, 1982, p. 271)*⁹⁰.

Eu li o livro *Zami: a new spelling of my name* bem precariamente, com meu conhecimento rudimentar da língua inglesa⁹¹. Esse livro, publicado em 1982, é uma biomitografia em que Audre Lorde narra/traduz sua vida, suas fantasias e inscreve sua existência reinventada e compartilhada com outras mulheres, a partir de seus termos de autoidentificação⁹². Para Audre, sendo Zami a “casa da diferença”, habitar essa casa é conseguir encontrar um lar de pertencimento não apenas amoroso e sexual, mas uma forma de ser/estar no mundo, em coletividade, com suas *sisters*. Mas, não uma irmandade romantizada, e sim na própria experiência complexa da convivência, da partilha dos afetos e também de relações sexuais entre pretas nos diferentes contextos diaspóricos, com nossas histórias, corporeidades, experiências, diferenças e afetos de Bem Viver.

A automeação de Zami e a recusa a outras nomenclaturas consistem num gesto radical de autodeterminação: refundar outras histórias e sentidos que abarquem simbolicamente suas experiências e existências negras e das dissidências sexuais e dissonâncias de gênero⁹³.

90. “O invólucro deste lugar tem sido a minha casa por sete anos. O tempo que leva para o corpo humano se renovar completamente, célula por célula. E, naqueles anos, minha vida se tornou cada vez mais uma ponte: um campo de mulheres. *Zami. Zami. Um nome Carriacou para mulheres que trabalham juntas, como amigas e amantes. Carregamos nossas tradições conosco. Comprando caixas de Sal da Cruz Vermelha e uma vassoura de palha de milho nova para meu novo apartamento em Westchester: novo emprego, casa nova, novo viver do velho de uma maneira nova. Recriando em palavras as mulheres que ajudaram a me dar substância*” (tradução Maiana Lima).

91. Até o momento em que agora escrevo, não há tradução para o português. Então, devo imensamente às intelectuais e tradutoras negras tatiana nascimento e Stephanie Borges pelas traduções realizadas. Em especial à tatiana, cuja tese me aproximou ainda mais do pensamento de Audre Lorde. Também agradeço aos coletivos Geledés, editora lésbica independente Heretika e ao site pan-africanista Desacato por essa difusão do conhecimento de intelectuais negras e nossa (re)aproximação na afrodiáspora. Sem essa galera, meu conhecimento do trabalho de Audre Lorde seria mais limitado.

92. “Desde sua publicação em 1982, *Zami*, o próprio termo uma tradução, traduz-se também em lesbianidade negra diaspórica, nutrindo teorias y/ou ativismos com a proposta radical de autodefinição como resposta à tradição do silêncio colonial em seus eixos racista e heterossexista. *Zami*, uma escrita-corpo, nomeia, celebra e define a lesbianidade negra que Lorde elabora como “a própria casa da diferença”. Como em tradução feminista traduzir pode ser um espaço criativo do encontro das diferenças, uma transformance, penso “*Zami*” e “biomitografia” como traduções feministas afro-diaspóricas que iluminam um referencial discursivo positivo y afirmativo da negritude lesbiana de Audre Lorde, propondo minha escrita de sua biografia a partir de sua autobiografia” (nascimento, 2014, p. 14).

93. tatiana nascimento em sua tese diz: *Zami* é uma reconstituição narrativa dos encontros afetivos, eróticos, textuais, de caráter sexual ou não, que Lorde tem com outras mulheres, lésbicas ou não, negras ou não, as quais são reconhecidas como fundamentação de sua própria subjetividade. Lorde viveu muitas relações interraciais, com mulheres não negras, mas em *Zami* narra a inauguração y a consolidação de um descobrir-se a si mesma através das trocas eróticas com duas lésbicas negras, Ginger e Afreketete (nascimento, 2014, p. 110).

Nesse sentido, Zami é a possibilidade de autodefinição no encontro de um nome para si, mesmo que provisório, limitado, incompleto, mas que produza o efeito do pertencimento tão almejado num mundo de tantas inadequações corpóreas diante da norma e do que ela exige. Não diz de uma caixinha onde as pessoas precisam se mutilar para caber, mas de construir um caminho de existência enunciativa. Não é à toa que Audre diz que Zami é a “casa da diferença”⁹⁴.

Em consonância com o que propõe Audre, autodeterminação significa mais que construir um nome para si, significa sobrevivência. Isso nos remete à experiência coletiva da identidade como um mecanismo político de disputa ontológica, ou seja, sobrevivência da existência da coletividade sem perder de vista quem somos como sujeitos no mundo. No entanto, Audre nos chama a atenção para não cair na armadilha da representação liberal que captura nossas produções subjetivas, que nos empacota, retirando nossa complexidade, nos vendendo em formato de identidade e representatividade.

Por isso, estar atenta à autodefinição como horizonte existencial é tão importante para que, alicerçadas sob nossos nomes que nos possibilitam pertencimento, mesmo que esse pertencimento seja uma casa provisória de moradia, a captura de nossas corpos não seja uma tarefa difícil aos dispositivos e às gramáticas da colonialidade. Autodeterminação, portanto, se inscreve como prática de sobrevivência e bem viver, autocuidado e reinvenção narrativa de um si singular e plural.

Em se tratando de autodeterminação, há uma diferença conceitual entre a abordagem de Denise Ferreira da Silva e Audre Lorde. Denise (2019) nos ensina que, no mundo ordenado, este em que vivemos, sob a égide da separabilidade cartesiana, às corpos das outridades não é possível a autodeterminação, tendo em vista que autodeterminar-se é uma prática de poder exercida por aquelas existências que constitui o humano. Uma ressalva importante nesse diálogo que estamos desenvolvendo, compartilhando de seu pensamento.

No entanto, trago Audre Lorde no exercício de autodeterminação como uma instauração de suturas no tecido da ordem colonial, que diz dos instantes de recuperação do controle de si e como exercício suplementar diante da violência determinante das instâncias de poder. Sendo assim, a autodeterminação, assim como é possível acessar nas produções literárias que constroem poéticas e narrativas negras sapatão, instaura uma condição de respiro e de sobrevivência frente ao mundo ordenado que requer nossa aniquilação. Portanto, se trata de erguer forças de disputas semântica e simbólica de novas gramáticas, as quais reivindicuem um mundo implicado frente à dominação colonial, visando sua extinção. Tecnologia de tradução coletiva de corporeidades que subvertem a norma. Por meio dessas poéticas e narrativas, instauram-se tempos, afetos e práticas daquilo que a o sistema escravista e a violência colonial não foi capaz de destruir.

94. A evocação constante de todas as instâncias que Lorde define como si mesma desmonta “[...] a assunção de que há identidades separadas, discretas, coerentes e absolutas [...] baseadas em divisões absolutas entre várias identidades sexuais, raciais ou étnicas” (MOHANTY, 2003, p. 86), monta subjetividades múltiplas na própria casa da diferença dita em *Zami* (1982, p. 226, tradução minha): “[...] nosso lugar era a própria casa da diferença, não a segurança de uma diferença em particular” (nascimento, 2014, p. 102).

Voltando ao livro de poemas de Cidinha da Silva, *Canções de amor e denço*, podemos visualizar como ela é resoluta ao abrir o livro com um poema-manifesto:

Manifesto

Podem me catalogar
como quiserem.
Apenas não esperem
que eu vista as
roupas que me dão.
Ou entre em caixinhas
por vontade própria.

(CIDINHA DA SILVA, 2016, p. 23).

Autodeterminação diz não apenas da escolha de um nome para chamar de seu, mas também em negar qualquer que seja a imposição nominal de identificação que não nos abarca. O catálogo colonial, que cristalizou nomenclaturas e adjetivos como dispositivos de dominação, está sempre encontrando modos de captura por meio da representação. Podemos não derrotar sempre sua força institucional, mas podemos causar barulho com nossas corpos e nossa rejeição.

Nesse poema abaixo, Kati Souto nos convoca a sentir as nuances de ser preta e sapatão:

nuances sapatônicas&pretas

hoje acordei sem ser preta
arrumei uma amante que não
tem nojo da minha buceta
do meu sovaco cabeludo
alguém que não pula a minha cerca
vazia
e fria.

um dia eu vou acordar num mundo
onde não me sinta vadia só
por querer te fazer gozar
um mundo onde ser sapatão
será uma coisa fácil de lidar
um dia em que ninguém
vai parar pra me olhar
nem desprezar
ou feitichizar.

e nesse dia, meus amigos,
eu vou pegar um ônibus
ser contratada
vou poder comer em
pa3 minha cocada
marcada
do suor sapatão
que de tanto sofrer humilhação
vão deixar marcado nesse chão
o gosto da revolução.



O movimento empreendido nesse poema é de poder recriar, pela força da palavra e do afeto erótico, através da técnica de autodefinição, o qual mistura tempos (um aqui-agora-futurista), uma narrativa de mundo possível para existir sem as garras da norma sobre corpos racializados e que agenciam desobediências de gênero e sexuais. Consigo ler esse poema mais como uma anunciação que uma denúncia. A anunciação como uma estratégia, não do que pode ser no futuro apenas, mas daquilo que construímos no agora, nesse tempo espiralado⁹⁵.

E, fazemos isso com nossas corporeidades desajustadas que vagam e assombram pelo mundo. Uma vez, voltando pra casa, no ônibus circular Estação Mussurunga x Cajazeiras lotado da galera do trampo e da faculdade que voltava às suas casa, eu ouvi de um macho “eu tenho vontade de matar essas sapatonas do caralho”, em direção a mim. Interessante que, naquela ocasião, eu sequer havia ficado com as minas ainda. Ele leu em meu corpo signos que o autorizou não apenas a me classificar como “sapatona do caralho”, a partir de uma significação injuriosa, mas, sobretudo, de sentir ódio (ou medo, sei lá) a ponto de desejar me matar.

Cabelo cortado na máquina, sem maquiagem, calça jeans e uma blusa qualquer, tênis, mochila e livros, gorda e negra: “só pode ser sapatão”, eles pensam. Que homem a desejaria? Minha corpa sempre viveu entre muitas significações, o que complexifica ainda mais a história. Não performo um corpo sapatão de extremo oposto aos requisitos de feminilidade cisnormativa, mas também estou longe do espectro da “menina pra casar”. Sei que isso me confere certas passibilidades e pode me livrar (mas nem sempre) de muitas cenas de violência como essa. No entanto, já fui da hipercissexualização, como geralmente acontece com as corpas mestiças negras, por conta do imaginário colonial da “mulata pra foder”, com direito aos mais obscenos comentários de homens cis nas ruas por onde passava, até a “sapatona do caralho” e os olhares de reprovação. Lembro do medo que senti nesse dia, foi a primeira vez. Cenas que mais tarde se repetiram de diferentes formas, comigo e com outras sapatonas.

Ser identificada como sapatão não me atingiu como uma injúria, mesmo sabendo que essa era a intenção. Me identificar como sapatão hoje, é um revide da violência machocentrada cis branca. Nunca me identifiquei como “lésbica”, pois do ponto de vista da autoidentificação, lésbica nunca me acendeu um pertencimento. Talvez, por sua origem lá da ilha grega de Lesbos que pouco me conectava. Quando comecei esta pesquisa e declarava me interessar por estudar literatura lésbica havia aí algum desencaixe que agora faz um pouco mais de sentido e esse é um ponto crucial da pesquisa. Um nome importa muito, porque ele carrega consigo histórias: sapatão, sapatona, roçona, maria roçona, caminhão, mulher macho, machona. Mais que termos, essas são cicatrizes marcadas nas corpas que carregam histórias de dor, mas também de cura e liberdade. *Lésbica* não aparece na gramática vocabular de xingamentos, ao menos, não lá na quebrada. Há uma certa higienização em seu significado e uso midiaticado e incorporado à diversidade sexual da agenda liberal global



95. Denise Ferreira da Silva inscreve a poética negra feminista como uma luz negra, ou seja, aquela que consegue iluminar as sombras do mundo ordenado e expor sua maquinaria desejante. A partir daí, consegue mobilizar significações outras que multiplique direcionamentos infinitos de escapatória. “Desde fora do Mundo que conhecemos, no qual a Categoria da Negridade existe no/como pensamento sempre-já um referente da mercadoria, objeto, outro, como um fato mais para além da evidencia –, uma Poética [Poethics] da Negridade, ou seja, está figurada pelo sexual no corpo feminino, seria capaz de anunciar uma variedade de possibilidades para o conhecer, o fazer e o existir” (DENISE DA SILVA, 2019, p. 86).

institucionalizada. No Brasil, seu uso é recorrente na produção literária de mulheres que se relacionam afetivo-sexualmente com outras mulheres, em geral, cisgêneras, brancas e classe média. Isso informa e dá certa materialidade ao termo, bem como posicionam, a partir de marcadores sociais que lhes atravessam, as sujeitas que aí encontram identificam.

Demorei a compreender que a inscrição nominativa “sapatão” aqui não estava sendo acionada a partir de uma identidade contida na política identitária, inclusive, na sigla LGBTQIA+. Estava diante de uma categoria fugidia, um *ethos*, uma disposição de corpo, que se movimenta a cada instante e aponta outras compreensões e interconexões de gênero, raça, sexualidade e classe, e que pairava não apenas nos textos literários com os quais estava me deparando, como também em relação ao meu próprio corpo e identificação.

Recentemente me deparei com o texto *Black Sapatão Translation Practices: Healing Ourselves a Word Choice at a Time*⁹⁶, das intelectuais negras, tradutoras e companheiras de trabalho Bruna Barros e Jess Oliveira, cuja perspectiva é também contribuir para a compreensão dos usos do “sapatão” como política corporal negra, territorial e tradutória. Segundo elas, o termo “sapatão” tem tido diferentes usos no Brasil e possui importantes diferenciações quando substituído por “lésbica”, principalmente em traduções para o inglês, com risco de mutilação e perda significativa daquilo que não chega no outro idioma com outra terminologia. Nesse mesmo contexto, Viviane Vergueiro (2018, p. 11) concebe a noção do termo “travestis”, conforme a autora: “uma leitura sociocultural, é uma identidade de gênero atravessada por geografia, raça, classe, criminalização e patologização”. Guardada as devidas diferenças, tanto “sapatão” quanto “travestis” se encontram na encruza racial e periférica brasileira como mecanismos de autodefinição.

Em Salvador, cidade onde nasci e me criei, o termo sapatão, usado como xingamento, é reapropriado por muitas pessoas negras, porque encontram aí um abrigo possível, por vezes, passageiro, mas que lhe conferem algum sentimento de pertencimento de suas vidas. E, na produção literária que tenho apresentado ao longo desses ensaios, esse termo não se resume a uma prática afetivo-sexual ou orientação sexual, mas compõe parte significativa dos processos subjetivos de construção dos sujeitos, pois envolve, em certos casos, uma palavra corrente em comunidades populares de periferia. Isso sem contar, sua força de reconstrução semântica, daquilo que um dia tinha poder de insulto; uma certa inconformidade aos padrões de gênero, de acordo com a feminilidade padrão dos corpos compreendidos como “mulheres”, e, também, no caso de muitas sapatão não se identificarem como “mulheres”. Tendo em vista à interlocução entre gênero e raça, há um certo biotipo de mulheres pretas (em geral, pretas retintas, gordas, com suas corpos avantajadas, de voz grossa e atitude insubmissa) a serem lidas como “sapatão”, mesmo que elas próprias não se autoidentifiquem⁹⁷.

96. Tive a oportunidade de ler uma versão deste texto em português, *Práticas de tradução Preta Sapatão: escrevendo cura, uma palavra de cada vez*, ainda no prelo, encaminhado à publicação. Então, minha leitura e citações vêm dessa versão, não do inglês.

97. Partilhamos da mesma perspectiva, Bruna, Jess e eu, tendo em vista como o termo é abordado pelas autoras. Elas dizem: “Sapatão” (ou sapatona) normalmente é traduzido como *lesbian* [lésbica] – e, às vezes, como *butch* ou *dyke*. Ambos os termos – sapatão e lésbica – de fato se referem ao mesmo grupo quando se pensa exclusivamente no aspecto da sexualidade. No entanto, ao pensar raça, gênero e expressão de

Muitas amigas cis heterossexuais negras, por exemplo, já foram interpeladas sobre sua sexualidade, sendo lidas como sapatão; dentre outros fatores, por serem negras e não partilharem da estética e compreensão do gênero “feminino”. Veremos mais sobre isso adiante.

A terminologia sapatão usada aqui, portanto, não pode ser compreendida como uma tradução de prática sexual ou relacionamentos lésbicos apenas, porque ela excede o significativo, a partir de seus usos, pelas corporeidades negras e periféricas. Isso é notório na produção literária que trago pra roda, ganha camadas de complexidade quando alinhada aos marcadores sociais que a constitui, tanto de raça, de gênero, de sexualidade e de classe, produzindo subjetividades afetivas complexas.

Agora veja, nos textos literários que trago neste ensaio, escritos em sua grande maioria por mulheres pretas e das dissidências sexuais e de gênero, há identificações diversas de personagens, enredos e tramas: lésbicas; muitas outras não querem pertencer a qualquer caixinha de identidade; outras, ao se identificarem como sapatão, não se veem na categoria “mulher”; outras reinventam suas nomenclaturas a partir de suas experiências compartilhadas. Não há aqui uma disputa por um enquadramento vocabular, muito ao contrário, há uma disputa por um imaginário alargado que permita nossas existências e identificações complexas, contraditórias, ambivalentes, incontáveis, infinitas. Por isso, Zami aparece aqui como esse operador que também, assim como sapatão, aciona experiências pretas que estão em desobediência à normativa de gênero e sexualidade e de um certo compartilhamento de classe social, mas, sobretudo, pela partilha das experiências coloniais que nos querem aprisionadas e nós, sempre que possível, escapamos. Audre Lorde, através da tradução de Tatiana Nascimento (2014), nos diz: “quando o desejo por definição, próprio ou ao contrário, vem de um desejo por limitação em vez de um desejo por expansão, nenhuma face verdadeira pode emergir”. Isso porque “qualquer ratificação vinda de fora pode apenas aumentar minha autodefinição, não dá-la”.



gênero, há algumas especificidades sobre “sapatão/sapatona” que o termo “lésbica” não necessariamente abrange, a saber: 1) algumas sapatonas pretas não usam o termo “lésbica” devido à origem grega – branca – deste, e preferem usar um termo do contexto brasileiro para se descreverem; 2) algumas sapatonas não se sentem confortáveis sendo rotuladas como mulheres e utilizam “sapatão” para descrever não somente suas sexualidades mas também a forma como se colocam em relação a e/ou em termos de expressão de gênero; 3) “sapatão/sapatona” costuma ser o termo preferido e mais utilizado por muitas daquelas que se consideram não-feminilizadas/não-femininas; 4) alguns sapatões não se importam com a utilização de pronomes masculinos para se referirem a eles ou até mesmo os preferem. Ademais, “sapatão/sapatona” costumava ser um termo ofensivo. Entretanto, a comunidade sapatão brasileira retomou e reivindicou o termo como símbolo de orgulho e amor-próprio (BARROS; OLIVEIRA, prelo).

um som que seu cabelo faz no meio do meus dedos
é quase um tom específico de crespo
guardado entre as camadas de uma voz
sua sampleando cada pétala de flores como na sua boca
toda tragédia fosse
virar música de novo
(beat box)

é que eu te vi dançar, y em menos de um instante eu
já sabia que ia fugir tudo dentro de mim se eu não te
respirasse feito um cheiro antigo estranho
familiar nítido
se você não fosse a pele exata da noite embaixo do
sonho escuro de minhas pálpebra
aí eu voltei lá y prometi pra todas elas, sopra do
mar, ondas do vento, gotas de sol fossilizando na
minha pele o corpo evaporado de água-mar em pedricu-
las de alma-sal, uma lembrança
eu prometi que eu dançava um lundu pra você quando
esse desejo chegasse

y recusasse
avançasse
y recusasse
assentasse

y recusasse molhando fundo ancestral perene turvo tudo
que transborda de você y eu na beira desse abismo,
beira do mar.

na beira do mundo, as ondas deitam na maré pra encher
assim como o vento deita num pulmão pra suceder
a escuridão deita no horizonte pra anoi-tecer
y eu
deito
em você.

TAHARA MASCARENHO (2014)

Agua
Vida
40
Onda
41
lundu,
SUGIFLO
CONJUGAÇÃO -
BRUNO
SUGIFLO

vem cá, deita em mim que nem ar que de tanto amar a
gravidade deita em cima de tudo que tem na superfí-
cie da terra y empurra quem tá dentro dela, ou que
nem água vai se deitando em ondas sobre toda areia
de qualquer praia pela dança do humor das marés,
vindo indo no fluxo do vento, da lua, do sol, até,
se te fizer sentido

ou então chama de F31. Océânicas se te apetecer, que
elas são imprevisíveis, as ondas são imprevisíveis,
pra afobação contida dum relógio, um diagnóstico de
"doença mental". mas vem, deita aqui que eu te rece-
bo, y todo seu desejo, refluente mas sempre

presente
ao mesmo tempo embrulhado y anunciado do silêncio
que suas várias vozes calam,
mas sempre

presente. eu quero que c me queira tanto y lento
que nem um anú pairando no vento, pra quem o ar é
casa tanto quanto a asa é força da expressão de sua
graça, da engenharia sutil do seu povo, uma herança
alada

WOO => "para que k quero ANA M..."
que c pouse esse eu me tremer por dentro num sopra
de saliva quente que nem vida significa ar prum anú
muito além da pérola macia da pleura dele...

no querer do seu desejo meu desejo refez inteiro (é
que eu não nasci lésbica)
na arrebatção do meu desejo te quero oceano ao
avesso (uma hipotenusa desértica)
é assim que eu sinto o que é dialética,
y esse meu abandonar também dança

uma diáspora

TODAS
SANTINAS DO
CORDEL

Nessa leitura, em sua complexa rede de significação, o termo *sapatão* nem sempre está ligado, necessariamente, ao sistema sexo-gênero que orienta as relações e as práticas afetivo-sexuais de fundamento colonial. Faço uso e manipulação do termo, a partir de minha corporeidade, que está em consonância e também em inúmeras diferenças com todas as demais corpos trazidas aqui, como uma ocupação, um *ethos*, uma disposição, uma tradução de nossas existências. Audre/tatiana dizem: “ser mulheres juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser garotas gays juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser negras juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser mulheres negras juntas não era suficiente. Éramos diferentes. Ser negras sapatonas juntas não era suficiente. Éramos diferentes... Levou algum tempo para percebermos que nosso lugar era a própria casa da diferença e não a segurança de alguma diferença em particular”.

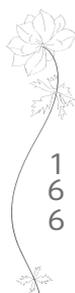
E, com isso, chegamos aos limites da categoria “mulher”, universalizado como sujeito do feminismo, dado incontestável em seus sentidos. Paul Preciado (2017) também põe em questão essa categoria, inscrevendo-a como dispositivo de controle, tendo em vista que o corpo é um “arquivo orgânico da história da humanidade” no ocidente colonial⁹⁸.

O livro de contos da escritora preta sapatão Márcia Aires (2018), *Coração no Asfalto*, pode nos ajudar a compreender melhor o mergulho nessas águas escuras e profundas. Nesse livro, as personagens pegam a gente pela mão e narram suas aventuras, de experiências cotidianas, ambientadas numa São Paulo que atravessa o centro e suas periferias negras, vividas por personagens pretas sapatão que se encontram e se desencontram vida afora. O frete⁹⁹, os retornos, as decepções, os rompimentos, a rotina do ônibus lotado, das festas, dos chamegos e manifestações de denego, dos choros, da correria para chegar a tempo no trampo, dos reencontros a partir dos olhares, das mãos que se tocam, do samba, dos sorrisos, das estéticas e das suas corporeidades insurgentes que insistem em se encontrar. No primeiro conto, após o encontro num samba entre duas pretas que ainda não se conheciam, resultou:

A proposta se tratava de comer, beber e conversar, após uma ligação assumida de que nada ainda tinha terminado. A voz rouca entrou nos meus ouvidos impedindo meu raciocínio. Concordei. O corpo decidiu “Vou falar o que quiser sobre o que ela quiser” convicta de que disfarcei o tesão. Nessa hora, fingirei escolher um prato do cardápio, só porque a única coisa que pode romper a denúncia silenciosa da calcinha molhada é olhar safado de sapa (MÁRCIA AIRES CABRAL, 2018, p. 9).

98. Ele diz: O sistema sexo/gênero é um sistema de escritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade [ocidental] como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e de recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais (PRECIADO/RIBEIRO, 2017, p. 26).

99. O uso de “flerte” nem se insere mais em cenas como essa. Frete aqui é de azaração, aquele chamego inicial de uma relação.



A cada conto, o denço e o erótico, como afetos de cura e bem viver, se encontram e fazem a festa. Deixar o corpo falar é o mesmo que autodeterminar-se, construir narrativas não apenas sobre nós, mas a partir de nós. Num outro conto, dentro de um busão, mais uma personagem viaja com a vida pulsante ao seu redor:

Ela tem a melhor chave de pernas do universo, me fazia estremecer igual à serra que desce de Taubaté pra Ubatuba, sinuosa e insinuante, só que vive no extremos Sul do mapa.

Nem sei o que dizer quando me vejo no terminal Bandeira, cheiro de pão de queijo bom sabendo que na vera, o gosto é de borracha. E o foda é que a perspectiva de ficar duas horas no busão gelado, cheio de gente conectada com qualquer um que esteja fisicamente distante. Por dentro da cabeça, xingo o motorista a cada soquinho proposital deste veículo centopeia, o pneu desvia e cai num buraco seguido do outro.

Do lado direito, passa gente, passa ambulância, passam devagar placas com erros de português, passa loja, passa vida. E a tal da nova ciclovia.

Tô de lupa bermuda, camiseta, um adidas zerado nos pés. Pernas abertas para espantar “uzomi” folgado que tem bolas de cristal. Em dois segundos eles medem o tamanho do perigo (80kg de marra e pele preta), logo desistem da disputa pela ocupação de 1 metro quadrado.

A minha frente, uma Preta jovem e gata pescando de sono. Viajei no que ela poderia ter feito da noite para estar daquele jeito no meio da tarde. Podia ser trabalho exaustivo; filho pequeno chorando a noite; resultado de uma boa balada; desequilíbrio hormonal...

Minha Preta também trabalha demais, direto sonada. Professora e lésbica, conhece bem a palavra tendinite!

Hoje eu tô de folga. Segundona, restaurante fechado. Escapei do futebol devido a saudade mostra do boca a boca.

Quando ela chegar, vai ter uma comida fresca sem carne, com pimenta, gengibre, tempero da horta.

Ao cruzar o portão, não vai ter que se preocupar em arrumar a casa, porque eu vou ter aliviado, arrumado aquele monte de livros em cima da mesa de estudo, acender um incenso, deixar rolar um reggae baixinho.

Cuidado é prestar atenção.

E tá montado o esquema do amor.

Vou dar aquela relaxada na rede que tem no quintal dos fundos.

A cerveja gelada vai espantar qualquer neurose do trampo, até ela tirar toda a roupa enquanto fala coisas tipo um

orgasmo como “Pre, te comprei um chocolate!”; “Adoro seu corpo”; “Me beija de novo...”

Eu vou esquecer todas as tretas do mundo. O mundo vai esquecer de mim também. Só porque não é todo ano em que fevereiro tem um dia 29!

(MÁRCIA AIRES CABRAL, 2018(2015), p. 14-15).

Quais afetos esse conto nos mobiliza? Além da poética do cotidiano reinventado no cuidado (= autocuidado) e na reencenação da autodeterminação, acompanhamos o gingado de uma preta sapatão, pela zona periférica da grande cidade de SP, sua estética sapatão, sua performance para driblar “uzomi”, sua mirada atenciosa para com as pessoas ao redor e seu pensamento em direção à sua Preta.

Ao ouvir a ativista preta caminhão Jamine Miranda, quando afirma que erroneamente as pessoas pensam que a estética caminhão é desleixo, por não querer se arrumar, não se maquiar como o padrão de beleza feminino exige. Entendo como esse discurso constitui-se em ledão engano! A estética caminhão requer muito investimento, trabalho e cuidado para atingir o objetivo estético, que não se resume no vazio da aparência, mas numa política-estética de pertencimento autodeterminante: “Tô de lupa bermuda, camiseta, um adidas zerado nos pés”, a personagem diz sobre investimento em roupas, bonés, sapatos, perfumes, correntes, cortes de cabelo e na ousadia diária de botar o corpo no mundo.

Quando chamo de “estética sapatão”, seguindo a trilha deixada por preta caminhão, presente nessa narrativa e de inúmeras outras, de outras autorias também, corresponde a um movimento de estético-político de autodeterminação, um modo de ser e estar no mundo, corpóreo, que não se resume num olhar hierarquizante ou frívolo frente à dimensão estética das corporeidades, mas que informa sobre um *ethos*, uma maneira de ser e estar, uma posição de sujeita ético-política, de escapes às estratégias coloniais de enquadramentos e captura identitária no gênero e na sexualidade binárias de fabricação liberal.

A terminologia sapatão usada aqui, portanto, não pode ser compreendida como uma tradução de prática sexual ou relacionamentos lésbicos apenas, porque excedem o significante, a partir de seus usos pelas corporeidades negras e periféricas, na produção literária que trago pra roda, ganha camadas de complexidade quando alinhavada aos marcadores sociais que a constitui, tanto de raça, de gênero, de sexualidade e de classe, produzindo subjetividades existências e afetivas outras.

Como diz tatiana nascimento, tradução é idioma dos corpos, é como lemos o texto das corpos e produzimos significado e interpretação. Leio os usos que são feitos desses afetos como tradutores de experiências e coexistências afrodiaspóricas relativos, em especial, às dissidências sexuais e de gênero, que informa também sobre classe, etarismo, capacitismo e outros tantos atravessamentos nessa avenida de interposições de identificações (CARLA AKOTIRENE, 2019).

tradução:
idioma dos
corpos é com
tato
e a língua da pele
tem a melhor dicção
(chama "fricção")

(tatiana nascimento, 2017, p. 101).

Por isso, tenho invocado aqui a noção de sapatão como *ethos*, a partir do que colhi e traduzo dessas experiências cartografadas nesses registros literários, como uma inscrição política de modos de ser, conhecer e experimentar o mundo, numa movência contrassexual, como propõe Preciado (2017)¹⁰⁰, abrindo e escancarando as feridas coloniais, para elas que não doam apenas nas corporeidades indesejadas, deficientes, racializadas, transgendradas.

O denço, portanto, reativa a doçura da melanina da corpa, para que seja possível, a despeito de tudo, emprendermos forças e formas de automeação e autodeterminação e, assim, encontrar "Zami" pra chamar de meu/nosso. Mais que atuação individual, o denço é tecnologia de autoreconhecimento coletivo, de modo a lembrarmos que somos muitas e que estamos em todos os lugares. E isso permite que também consigamos produzir momentos de largo respiro e seguir suave.



100. Sobre a contrassexualidade e sua ameaça à norma colonial: A contrassexualidade tem como tarefa identificar os espaços errôneos, as falhas da estrutura do texto (corpos intersexuais, hermafroditas, loucas caminhoneiras, bichas, sapas, bibas, fanchas, butchs, históricas, saídas ou frígidas, hermafrodykes...) e reforçar o poder dos desvios e derivações com relação ao sistema heterocentrado (PRECIADO/RIBEIRO, 2017, p. 27).

O poder de ver beleza
no que um dia pensei
ser maldito
e eles dizem que eu
já não posso ser o que
sou e o que me tornei
e na verdade nunca
havia sido tão bela
tão cor
eles temiam: maldita!
perversa! indigna!
e eu sorrindo
digo: suave.
enquanto danço por
mim mesma vejo a
beleza do que eles
dizem maldição
um giro. um
esquecido. parte tão
de mim. um pulo

correntes longas caem
de minha cabeça e
das minhas mãos
e dos meus pés
leve. uma pirueta.
Suave. Doce. Lábios
macios. Um olhar que
me perfura. Um erro
de se amar mulher
de ser mulher
um poder
não uma maldição
de se ter capacidade
de ler tantas linhas
de decifrar enigmas
da mais bela poesia
autora: vida
e sorrindo eu
digo: suave

O poema acima, de Kati Souto, poeta negra sapatão brasileira, nos convoca a seguir sorrindo e suave, mesmo diante do impossível. No entanto, não há constância nessa movimentação o que nos leva a compreender que nossos usos podem ser diversos, diante do caos e, com isso, entender a estratégia de sobrevivência e de movência dentro do corpo social, a partir de uma retomada de controle, mesmo que passageira, ligeira, fragmentária. Quando o poema enuncia que:

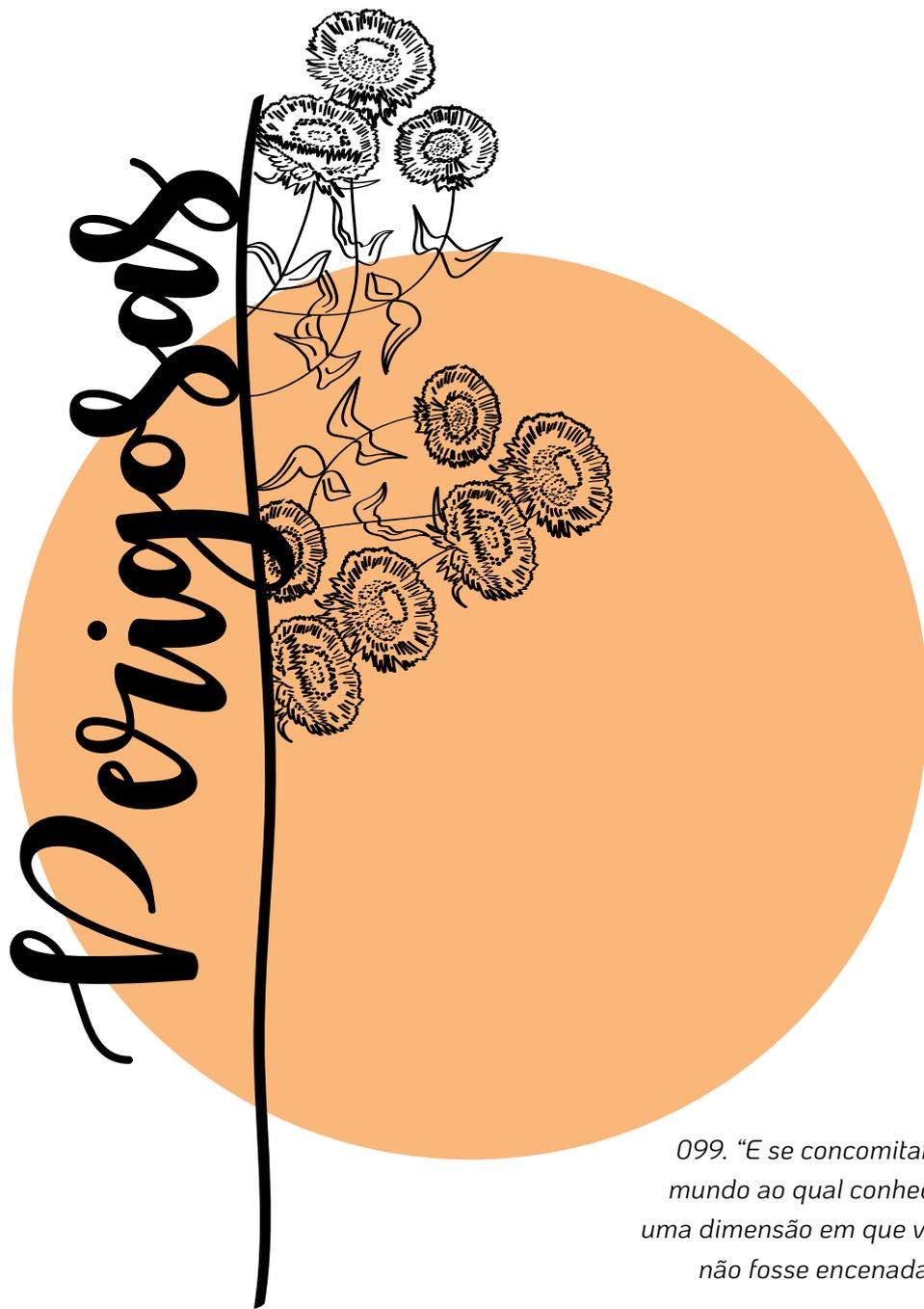
e eles dizem que eu já não posso ser o que sou e o que me
tornei e na verdade nunca havia sido tão bela

tão cor

eles temiam: maldita! perversa! indigna!

e eu sorrindo digo: suave.

há aí uma reencenação de revide à violência imposta, a partir de uma outra tecnologia. Ao se performar violência colonial, negando a existência, com adjetivações de inferioridade, a resposta é ser tão bela, tão cor, dizer sorrindo: suave, desobedecendo a norma. Isso também é redistribuição da violência, nos termos de Jota Mombaça (2016), através da autodefinição de nossas corporeidades indesejadas, pretas, sapatonas e lindas. É mais um uso, dentre tantos outros, que podemos fazer dos afetos que nos atravessam, de poder também seguir suave. É preciso ser muitas para carregar no corpo tanta suavidade, apesar das ruínas do mundo.



099. "E se concomitante ao tempo do mundo ao qual conhecemos houvesse uma dimensão em que violência colonial não fosse encenada?" Gabi Ngcobo

(JOTA MOMBAÇA; MUSA MICHELLE MATTIUZZI, 2017, p. 27).



E se?

E se pudéssemos construir um mundo cuja prerrogativa das nossas existências não fosse violentadas pelo nome, ou pela hierarquia de poder, ou pelo capital, ou pela cisheteronormatividade hétero como padrão de organização social, pela destruição do planeta, ou pela branquitude? E se pudéssemos reinventar outra forma de coexistir num Mundo Implicado com todas as coisas?¹⁰¹.

Como temos visto, ensaio a ensaio, há produções literárias negras e sapatão que têm nos dado caminhos para construirmos um tempo agora-já de Bem Viver e a pergunta “e se?” é o começo de tudo. Em *Um Exu em Nova York* (2018), livro de contos de Cidinha da Silva, também encontro pistas desse movimento, até porque, é um livro que abre caminhos, como Exu. Leio esse trabalho de Cidinha como uma tradução da diáspora negra no mundo, em suas infinitas facetas, frente a uma reorganização de mundo no qual estamos inseridos. Tendo Exu como guia e parâmetro ético de vida, essas histórias nos levam a diferentes tempos e espaços, como afirma o prefácio escrito pelo professor Uã Flor, “evocando memórias que viviam entre um tempo que já foi e um que ainda não é”.

O livro conta com 19 contos do cotidiano negro espelhado pelo mundo, que se encontra afrografando as mais diversas experiências de nossas travessias, através dos enredos e personagens narrados, em seus caminhos que vão sendo traçados a cada novo movimento. No conto que abre o livro, *I have shoes for you*, uma inusitada visita de uma mulher é o chamariz para uma experiência surpreendente. Numa rua no Harlem, uma mulher misteriosa de dentes separados e voz delicada se aproxima e oferece sapatos à personagem que narra a história. Com a negativa da oferta, a mulher desaparece em meio à circulação das pessoas. Depois de um tempo, reaparece, pede dinheiro às outras mulheres que surgem na trama e convida a personagem a segui-la. Mais curiosa do que necessariamente querendo os sapatos, a personagem vai ao encontro dessa mulher misteriosa.

Você não vai entrar? Uma das mulheres me chamou enquanto segurava a porta. Sim, vou. Porque diabos aquela sem-teto queria me dar sapatos? Era a pergunta que me corroía. Ela me achou com potencial de compradora, isso sim. Queria vendê-los. Ou não, pois, se tudo é dádiva na negociação com Exu, eu dei primeiro. (CIDINHA DA SILVA, 2018, p. 15)

Enquanto a personagem tenta compreender os caminhos daquele encontro, outras memórias são acionadas e outras tramas vão se desenvolvendo. Os sapatos-presente só podiam ser uma artimanha de Exu. Respostas para as perguntas que, por ventura, sequer ainda haviam sido feitas.

101. *Mundo implicado* e *Imagear* são dois importantes conceitos elaborados por Denise Ferreira da Silva, os quais mais adiante serão abordados.

Considerando meus dreads, um casaco fora de moda, sapatos de outono usados no inverno em diálogo com o Harlem roots de onde ela vinha, talvez os sapatos fossem um código ou senha para uso ou tráfico de coisas que poderiam me interessar.

Não. Ainda não era a resposta.

Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje!

Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje!

Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje!

Ao preparar a comida do homem, quando minha mão tocou o dendê, encontrei a resposta, a chave. Recebi os sapatos-presente para firmar o pé na estrada e fazer o caminho. (CIDINHA DA SILVA, 2018, p. 17)

Sendo os sapatos signos de proteção no caminho, é possível compreender que esses encontros foram a chave de abertura dos tempos e dos acontecimentos, “encontrei a resposta, a chave”, a partir do contato com o dendê. Exu, orixá da comunicação e portador dos saberes basilares que dão significado à vida, conforme nos ensina Vanda Machado (2010), abre os caminhos para que o acontecimento possa se realizar¹⁰².

Algo muito interessante aconteceu comigo, em 2018, durante minha participação na FLIP, em Paraty, na ocasião de um debate público na Casa Insubmissa de Mulheres Negras. Logo após minha participação na mesa sobre produção literária de mulheres negras sapatão no Brasil, saí para tomar um ar, conhecer melhor a cidade. Mas, para minha surpresa, não me distanciei nem cinquenta metros da casa onde tudo ocorreu, e um homem negro retinto esguio, muito alto, com chapéu na cabeça, me abordou, fitando meus olhos, numa proximidade desconcertante, me disse muitas coisas que ainda hoje decifro, mas, dentre elas, que eu estava pisando em território onde nossos ancestrais derramaram seu sangue e que era preciso honrar isso, ou algo muito parecido. Fiquei todo o tempo tentando saber se aquelas palavras eram de aprovação ou desaprovação acerca do que havia falado na mesa.

Após aquela fração de tempo, não sei se segundos ou longas horas ali parados nós dois, no meio da rua estreita, com gentes passando por todos os lados, ele me agradeceu pela minha fala na mesa e seguiu seu caminho. Tentei seguir o meu, mas já havia outro destino. No mesmo momento em que me dei conta do acontecido, voltei à Casa, contando às meninas responsáveis pelo evento sobre o encontro, o qual ainda nem eu mesma estava acreditando. “Foi ele mesmo, olha aqui, assim que você passou pela porta, eu fiquei toda arrepiada. Vem cá, me dá um abraço”, falou comigo uma filha de lansã da Casa.

Não sou entendida na religião, mas aprendi, desde cedo, a respeitar e compreender que a minha herança ancestral que veio dos povos africanos. E já tive encontros outros com



102. Exu não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos, mas também com tudo que existe e que se imagina existir no universo, porque tudo é vivo. Ele não pode ser aprisionado em nenhuma categoria. Ele é parte da natureza, do ser humano e da humanidade nas suas ambiguidades e contradições e em seus enigmas mais imponderáveis (VANDA MACHADO, 2010, p. 11).

as divindades em momentos distintos, e sempre recebo como uma dádiva, um presente. Quando contei à minha orientadora sobre o ocorrido, ela me disse: “pesquisa alafiada”, o que significa dizer que foi bem quista por Exu, e que encontra caminho de prosperidade pela frente. Não sabia o que isso significava no momento, mas hoje, assim como a personagem do conto de Cidinha, eu digo “encontrei a resposta, a chave. Recebi os sapatos-presente para firmar o pé na estrada e fazer o caminho”.

Sendo, portanto, Exu o comunicador, que permite o fluxo entre os mundos, a conexão entre tudo o que vive, a partir dele também podemos construir mundos que essa produção literária trazida aqui não representa, mas traduz enquanto possibilidade de vida, denunciando as sombras coloniais e multiplicando narrativas de bem querer. Inclusive, no início do texto da professora Vanda Machado (2010), ela começa pedindo licença para dialogar, em âmbito acadêmico, de assuntos que fogem à lógica da racionalidade. Não por invocar algo que está na ordem do sagrado e espiritualidade apenas, e sim por compreendermos que a base científica da racionalidade, de base cartesiana da separabilidade, não consegue alcançar esses traçados, porque, como já pontuei anteriormente, o pressuposto filosófico que separa mente e corpo, e que se guia unicamente pela visão como sentido primordial de produtor de verdade, não dá conta de compreender a complexidade de saberes que é instaurado a partir de outras fontes.

E esse tempo exusíaco, que é o tempo espiralado, conforme nos ensinou Leda Maria Martins (2002), tem, na encruzilhada, a chave de instauração de comunicação entre mundos. O tempo espiralar é o tempo da efemeridade, do acontecimento, das artimanhas de Exu, que se faz nas encruzilhadas. É como afirma Castiel Vitorino Brasileiro (2020), “almas são memórias. Memórias não se descobrem, memórias se criam no ato cotidiano de querer não esquecer”. Isso é o que ocorre em *Um Exu em Nova York*: quando personagens se encontram, fazem circular, afetivamente, mundos diversos existentes, numa suspensão de tempo e espaço, criando conexão com todas as coisas em suas singulares experiências¹⁰³.

Viver sob o comando de Exu é perigoso ao sistema colonial. Não à toa, o imaginário colonial cristão moderno produziu a ficção de Exu como retrato do diabo cristão, representação de todo mal, o que deve ser temido, que foi excomungado e excluído por deus de sua criação. O perigo que Exu oferece está justamente ligado a essa poderosa competência de instaurar desordem, fazer comunicar mundos e, com isso, desorganizar a linearidade do tempo colonial. Então, se a produção literária negra e sapatão tem mobilizado essa desordem, ela é bastante perigosa.

A comunicação entre mundos é uma constante na produção literária que trago aqui. Mundos no plural por conta das dimensões diversas que convergem entrecruzando e fazendo comunicar temporalidades, espacialidades, corporeidades e entidades do sagrado. Orixás, nkissi, êres, caboclos, voduns, povoam as narrativas, não como produto de uma literatura do



103. “Essa concepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação.” (LEDA MARIA MARTINS, 2002, p. 84).

fantástico, e sim como presenças do cotidiano, cujas afecções ancestrais mobilizam a vida. A ancestralidade, como parâmetro de reestruturação de vida, permite que busquemos um horizonte de cura do mundo colonial e de conexões para *imagear* um mundo anticolonial (DENISE FERREIRA DA SILVA, 2019).

Castiel Vitorino Brasileiro produziu um operador conceitual muito potente chamado *Espiritualidade Travesti*, no qual a compreensão da vida é reativada a partir da trans(mutação) e do encontro com a ancestralidade. A mandinga, manipulação de feitiço, portanto, funciona como tecnologia de cura para as feridas que o trauma colonial produziu/produz¹⁰⁴. É pela via ancestral que não deixamos o corpo esquecer como gingar na colonialidade, como pôr o corpo em movimento, seja para dançar seja para sobreviver, como conciliar o mundo da colonialidade e seus afetos destrutivos com outras afecções de vida, para jamais esquecer.

Lembrar daquilo que se esqueceu é um movimento cotidiano, pois o trauma racial é cotidiano. Contudo, o sofrimento cotidiano de ser racializada/o não é refém da lembrança de um passado colonial, mas sim refém do tempo cronológico que organiza e é organizado pela colonialidade no presente vivido por essas existências; e no passado que as integram e no futuro cronológico que farão parte. Todo o sofrimento vivenciado por uma pessoa negra, por “ser negra”, é um sofrimento de viver o tempo cronológico. O trauma racial é a experiência cotidiana de viver o tempo cronológico, que é o tempo espaço onde a raça torna-se possível e preciso (CASTIEL VITORINO BRASILEIRO, 2020).

Nesse traçado, quando nos deparamos com as corporeidades e os acontecimentos em Um Exu em Nova York, ou em Insubmissas Lágrimas de Mulheres, ou na poesia negra sapatão, estamos no terreno fértil da recontação de nossas histórias reinventadas para jamais esquecer que a literatura pode ser mandinga, tecnologia de cura e de atravessamentos exusíacos, comunicando mundos. tatiana nascimento (2019) chama de *cuirlobismo literário* essa disposição ao desencaixe colonial e à construção de narrativas e poéticas de outras formas de conhecer e pertencer ao mundo. Esse conceito de tatiana anuncia não apenas as estratégias mais convencionais da literatura negra de cá dos trópicos, que segue denunciando o racismo e a dor colonial, mas também de revitalização das nossas existências que, por efêmero tempo espiralar de Exu, consegue existir em liberdade. É isso não quer dizer que não tenhamos que construir histórias que reagem à dor colonial: significa dizer que não precisamos APENAS construir tais histórias, que outras, donde circulam os afetos de bem querer, a partir de outras corporeidades, também sejam possíveis de serem ouvidas.

104. A Espiritualidade Travesti é uma catástrofe, uma destruição. É o que faz uma torre desmoronar, é o baralho desse desmoronamento, é a penumbra que inicia com a poeira dos destroços, mas nunca será os destroços. Não somos o resto do que se partiu, mas sim o que fez se partir. Espiritualidade Travesti é uma dança entre cérebro, coração e sexo (CASTIEL VITORINO BRASILEIRO, 2020).



Pensar na literatura como um quilombo, aquilombamento, ou melhor, acuir lombamento, é compreendê-la na sua potência de organização e espaço de vivências negras na afrodiáspora¹⁰⁵. E isso, ela faz a partir das noções de quilombo tanto de Beatriz Nascimento quanto de Abdias Nascimento. tatiana nascimento afirma: “mais que grupos de fugidos, eles foram experimentações de liberdade” (2019, p. 17).

E esse movimento exusíaco de acuir lombamento, das encruzilhadas dos saberes e instauração de mundos, quem tem nos convidado a fazer é a poética feminista negra¹⁰⁶, conforme traduz Denise Ferreira da Silva (2019), através do conceito e da prática de imagear um Mundo Implicado. Segundo a autora, a poética negra feminista produz uma instauração radical da práxis de um Mundo Implicado, como anunciadora de outras formas de existir e destruidora das armadilhas da representação colonial, tendo por inspiração o corpo sexual da mulher negra escravizada. Denise faz tal leitura trazendo narrativas de produções literárias, como *Kindred*, romance de Octávia Butler, através da personagem Dana. Acredito que Denise, tendo a filosofia e a literatura como espaços poderosos de criatividade e produtividade (≠ produtivismo), nos aponta importantes reflexões sobre ser/estar no mundo, mas não o mundo ordenado, um Mundo Implicado¹⁰⁷. Para isso, é necessário produzir estratégias de caminhar por experiências e existências implicadas. Isso é o que Denise chama de *imagear*¹⁰⁸. Observe: imagear não é sinônimo de imaginar. A imaginação, ferramenta de produção de imagens, ainda habita o campo representacional que lidamos, é uma possibilidade de futuro, ou seja, ainda persiste na separabilidade das coisas que o mundo compõe. Imagear é ferramenta



105. “lavrar a resistência negra lgbtqi como exercício de liberdade, expansão do sentido tradicional de “resistência”. Refundar a noção de literatura negra, vista apenas como combativa, de denúncia do racismo, idealizada em modelos de “homem negro” e “mulher negra” binário-heterociscentrísticos. Questionar esse jeito de fazer, ler, compreender literatura negra no qual dor, sofrimento, heroísmo, revolta, heterociscentralidade seriam temas dominantes (tatiana nascimento, 2019, p. 15).

106. A Poética Negra Feminista, uma modalidade da *práxis* radical, reconhece a capacidade criativa que a Negridade indexa, sua capacidade de expor e dissolver a separabilidade, reivindica o valor total expropriado e exige nada menos do que a decolonização – isto é, uma reconstrução do mundo através da restauração do valor total sem o qual o capital não teria prosperado e do qual ainda se sustenta (DENISE FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 96).

107. O Mundo Implicado, conforme explica Denise, compõe uma forma de habitar o mundo fora dos parâmetros da determinabilidade, separabilidade (materialidade) e sequencialidade (tempo linear) kantiana, que formam o mundo ordenado como o conhecemos. Tal mundo ordenado cria sistemas de distinção entre todas as coisas, apontando para diferenças constitutivas de modo assimétrico, criando clivagens violentas de diferenças culturais. O Mundo Implicado seria, portanto, uma disposição para construir o mundo por outras bases epistemo-ontológicas, onde todas as coisas que habitam o mundo estivessem implicadas umas nas outras. Ou seja, um mundo onde as diferenças não se traduziriam pela separabilidade. Ela assegura: “por isso, a intenção poética negra feminista segue a trilha aberta por perguntas como: É se, em vez de o Mundo Ordenado, imageássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) como expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do *tudo* implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças? (DENISE FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 43).

108. Para Denise, “Quando a não localidade orienta nosso imagear do universo, a diferença não é uma manifestação de um *estranhamento* irresolúvel, mas a expressão de uma implicação elementar. Isto é, quando o social reflete o Mundo Implicado, a socialidade não é mais nem causa nem efeito das relações envolvendo existentes separados, mas a condição incerta sob a qual *tudo* que existe é uma expressão singular de cada um e de todos os outros existentes atuais virtuais do universo, ou seja, como *Corpus Infinitum*” (DENISE F. SILVA, 2017, p. 45-46).

de criação, uma anunciação do que sempre-foi, que excede os limites do espaço-tempo, instituindo campos infinitos de coexistir com tudo e com cada uma¹⁰⁹.

Para não deixar dúvidas: a Poética Negra Feminista não se limita à produção ficcional, ou à literatura escrita, ou aos gêneros literários ocidentais. Tendo o corpo da mulher negra escravizada, como lembrança de uma outridade constituinte, no qual Denise Ferreira da Silva se inspira para pensar a prática de imagear um Mundo Implicado, a poética feminista negra é um modo de fazer que cria fissuras na ficção de poder das narrativas coloniais. Essas práticas não estão presas à representação do mundo como ele é ou como deveria ser, porque a representação não nos cabe. São poéticas que instauram tempos e espaços afrofuturistas no aqui-agora, de modo exúnico. Sendo assim, arrisco afirmar que Exú é a força pela qual os instantes de imagear são possíveis e, assim, o escape e a liberdade¹¹⁰.

Imagear requer movimentos afetivos radicais de descolonização da subjetividade colonial moderna e seus princípios fundadores, econômicos, políticos, sociais e jurídicos, como parâmetros ordenadores do sistema-mundo como o conhecemos. Por isso, sinto que as artes negras e das dissidências sexuais e de gênero têm refundado rotas que constroem o fim do mundo; desse aqui, como o conhecemos, porque nos impele a outros modos de conhecer, pertencer e de fazer mundos outros. Refundação de narrativas, fim do mundo como o conhecemos agora e construção de outros possíveis são caminhos paralelos de práticas afetivas em disputa.

As artes negras periféricas e das dissidências sexuais e de gênero têm generosa e radicalmente construído alternativas afetivas para pôr fim ao mundo que conhecemos, tendo em vista que constroem poéticas e narrativas cujos alicerces não estão unicamente ancorados na violência. Audre Lorde alerta: “reconhecer o poder do erótico nas nossas vidas pode nos dar a energia necessária para lutarmos por mudanças genuínas em nosso mundo, em vez de apenas nos conformarmos com trocas de personagens no mesmo drama batido” (AUDRE LORDE, 2019, p. 74). Imagear, portanto, como uma das tarefas empreendidas pela produção literária negra aqui estudada tem feito um movimento tradutório de criação que faz comunicar mundos e, exunicamente, constrói caminhos espiralados.

Acredito que se movimentar no mundo ordenado seja um difícil exercício de estar alerta e penso que essa seja uma das grandes preciosidades epistemológicas da poética negra

109. Ainda sobre a poética feminista negra: “001. A poética preta feminista é um índice remissivo para aqueles que não fazem a torção de sua perspectiva. É necessário reposicionar-se na narrativa para criar um vórtice e agir de modo espiralado. Esta é uma elaboração complexa política que se sustenta na poética preta feminista, não é sobre a repetição. A repetição aqui é a violência dos fatos, ou melhor: uma imagem daquilo que não é revelado, a citação de fatos que persistem e perduram na contemporaneidade. Qual a imagem que persiste durante a história?” (JOTA MOMBAÇA; MUSA MICHELLE MATTIUZZI, 2017, P. 21-23)

110. Não há liberdade 24 h por dia ali e nem em qualquer outro lugar marcado e organizado pela temporalidade colonial; aliás, a legislação brasileira impõe horários de término para as macumbas, assim como há décadas atrás as proibiram e há séculos as roubam. Isso porque a liberdade só acontece no tempo exusiático, que é uma temporalidade cíclica e espiralada para todas as direções. Então, acredito na liberdade como experiência efêmera que produz um tempo-espaço efêmero. A liberdade é a condição espacial e temporal, portanto geográfica e existencial: Exú. Ou é uma ferramenta e um movimento que nos faz acessar, de modo precívél e efêmero, essa liberdade, que é Exú (CASTIEL VITORINO BRASILEIRO, 2020).

feminista, em especial, essa que estamos chamando de preta sapatão. Mas, não podemos esquecer que a captura é uma constante, porque a fuga é sempre uma impossibilidade, como diz Jota Mombaça (2018), e, por isso mesmo, precisamos seguir alertas na fuga.

Em diálogo com a proposta de poética negra feminista, as sabedorias dos povos originários, ribeirinhos, também têm muito a nos ensinar acerca dessa implicação. Ailton Krenak (2020), por exemplo, alerta que “os outros seres são junto conosco, e a recriação do mundo é um evento possível o tempo inteiro” (AILTON KRENAK, 2020, p. 71). A destruição do mundo, como o conhecemos, é iminente e irrevogável, se continuarmos a viver sob a égide da subjetividade afetiva colonial, a queda do céu é inevitável. Por isso, antes, acabar com esse mundo colonial instaurado a partir da violência colonial é mais que uma urgência, é a possibilidade de uma continuidade. Ailton Krenak também nos convoca a, radicalmente, produzir um Mundo Implicado, com tudo o que é/produz vida:

Suspender o céu é ampliar os horizontes de todos, não só dos humanos. Trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver. Em todo o resto do tempo você podia cantar, dançar, sonhar: o cotidiano era uma extensão do sonho. E as relações, os contratos tecidos no mundo dos sonhos, continuavam tendo sentido depois de acordar. Quando pensamos na possibilidade de um tempo além deste, estamos sonhando com um mundo onde nós, humanos, teremos de estar reconfigurados para podermos circular. Vamos ter de produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos para sermos acolhidos por este mundo e nele habitar. Se encararmos as coisas dessa forma, isso que estamos vivendo hoje não será apenas uma crise, mas uma esperança fantástica, promissora. (AILTON KRENAK, 2020, p. 46-47)

A suspensão do céu como encanto, feitiçaria, efeito de imagear, de retorno e resgate de experiências que elevam a vida para além do produtivismo colonial patrimonial-capitalista. Essa reflexão de Ailton Krenak vem acompanhada de sua tese, que dá nome ao seu mais recente livro, *A vida não é útil*. Escapar da utilidade capitalista que pesa sob nossas corpos é um gesto de descolonização. Retomar o erótico, a dança, o sonho e dengo como tecnologias afetivas de produção de mais vida, mesmo diante do céu que está desabando sobre nós, desde o momento da chegada das embarcações europeias.

Quando morava em Salvador, eu estava sempre em livrarias e bibliotecas. Buscava ficar atenta aos lançamentos e às promoções, juntando o *aquê* pra adquirir livros que tanto queria. Em 2018, descobri um livro chamado *Tudo nela brilha e queima* (2017). Foi um ano difícil, eu estava bastante fragilizada com um casamento chegando ao fim, muito dolorida no campo amoroso, perdida na tese, sem trampo. Lembro que sentei no chão da Livraria Cultura, peguei esse livro, abri, comecei a ler e comecei a chorar. Não conseguia conter



o choro, a ponto de uma pessoa se aproximar e me perguntar se estava tudo bem. Fiquei um pouco desconcertada, e disse que sim. As lágrimas vinham como se estivessem presas desde antes de eu nascer. E lembro que, naquele fim de tarde, naquela livraria, eu me dava conta o quão esvaziada de prazer estava a minha vida. Não havia mais prazer em estudar, na casa onde morava, na vida sem expectativas...

Tudo nela brilha e queima, publicado em 2017, é um livro de poemas, da escritora negra sapatão curitibana Ryane Leão¹¹¹. Os poemas conversam com a gente, e lembro da sensação de, ao ler, ter uma voz outra, uma presença outra ali comigo, me dizendo aquelas coisas.

resiste, preta
é o que sinto vontade de dizer
mas sei também que machuca
permanecer na frente
de pé e armada
sei dos dias
que a gente quer colo
e mais nada
dos dias que a paz
não faz visita
dos dias em que
o aperto no peito grita



111. Ryane Leão é uma escritora e poeta negra lésbica curitibana.

você me diz que vai quebrar
não deixe te fazerem esquecer
que nenhuma espada
pode te cortar
sua raiz tem profundezas
ancestrais
é por isso que você já renasceu
tantas vezes em tão
pouco tempo
e seu coração é escudo
que mantém viva
sua luta.



(RYANE LEÃO, 2017, p. 82)

Foi um encontro que me deu um sacode. Como o próprio título intui, meu corpo precisava queimar e brilhar. Saí remexida depois daquela leitura, com todo aquele axé. E esse despretenso livro, através de seus poemas curtos e muito inspiradores, foi uma fagulha. Talvez, não fizesse qualquer sentido pra mim em outro tempo. Ou talvez qualquer outro livro com vozes inspiradoras me comovesse. Nunca saberemos. O que posso dizer é da força revitalizadora que percorreu meu corpo naqueles instantes entre leituras e lágrimas.

Com uma capa bem vermelha luminosa e a silhueta de uma mulher com um lindo cabelo black de fundo, os poemas de Ryane me resgataram naquele dia. Acenderam uma chama e fez ventilar a energia do axé que há tempos não experimentava. Seus poemas versam sobre autodefinição, cura, relacionamentos abusivos, ancestralidade e nossas complexidades e construção de amores outros nesse mundo que nos odeia. E no centro disso tudo, palavras encantadas que podem contribuir com um caloroso reencontro afetivo de nós mesmas.

Isso que desorganiza e provoca ânimo é o que Audre Lorde (2019) chama de erótico. E aqui traduzo o erótico de Audre como mais um afeto de bem viver, igualmente importante como o dengo. Diferente da compreensão corrente do erótico vinculado exclusivamente ao sexo, Audre amplia e redireciona esse afeto como força produtiva de autoreconhecimento e tomada de autodefinição. Ela diz: “o erótico é um recurso intrínseco a cada uma de nós, localizado em um plano profundamente feminino e espiritual, e que tem firmes raízes no poder de nossos sentimentos reprimidos e desconsiderados” (AUDRE LORDE, 2019, p. 67).

Por vezes, essas leituras podem soar ingênuas. Mas, não se enganem: não há ingenuidade na produção de afetos necessários para sobreviver. Vou abrir uma rápida nota para pensarmos esse comportamento social em relação às corporeidades negres cis e trans/travestis. No Brasil, essa fabricação do imaginário da hipercissexualização das mulheres negras, bem como das corporeidades trans/travestis, cristalizando a ideia de que somos a fonte da indústria sexual no país, é a mesma que autoriza o vertiginoso e crescente número de casos de feminicídio contra tais existências, conforme os dados atuais do Núcleo de Estudos da Violência da USP¹¹². O mesmo acontece com mulheres trans e travestis, num país como o Brasil que possui a maior taxa de consumo de pornografia com corpos trans/travestis e, ao mesmo tempo, o país que mais mata pessoas trans e travestis¹¹³. Essa aparente contradição pode revelar mais sobre os afetos do auto-ódio, do medo e da raiva do que imaginamos. Como sociedade colonial, encantada pelo amor colonial que nos queria tornar Narciso, aprendemos a odiar aquilo que nos constitui fora dos limites brancos e europeus, como as experiências racializadas, como já demonstrou Franz Fanon (1968), em *Os condenados da terra*.

Mesmo tendo a mesma derivação linguística, oriunda da palavra grega *eros*, e esta da palavra *caos*, o erótico e o erotismo são diferentes, para Audre Lorde, enquanto afecção e exercício de libertação. O erotismo se construiu sob o imaginário cismasculino heterossexual, branco e capitalista, funcionando como afecção que mina as potencialidades de liberdade e de prazer, pois se trata de uma deturpação, um uso de dominação. Já o erótico, como força propulsora de autodeterminação, nos reconecta a nós mesmas e umas com as outras, num gesto insurgente de mobilização de vida.

Tenho restrições políticas quanto ao uso do termo “erótico”, porque acredito que sua potência, como descrita por Audre vem de outra fonte, que não apenas geográfica e linguística, mas ontológica. *Eros* foi se constituindo, semanticamente, numa perspectiva exclusivamente sexual, porque ainda vivemos os resquícios coloniais vitorianos da *sciencia sexualis*¹¹⁴. Isso que ela construiu bonito pra gente como força criativa, fecunda de vida, e conceitualmente potente para desorganizar as sociedades sexuais, e que foi traduzido por “erótico”, diz muito mais do *axé*, como energia revitalizadora e de bem viver, e que excede muito a significância daquilo que o “*eros*” possa dar conta. Quando tinha uns 13 anos de idade, ouvi no rádio que

112. REDAÇÃO RBA. Índice de feminicídio aumenta em 2020. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/09/feminicidio-2020-mulheres-negras/> Acesso em: 12 abr 2021.

113. Dossiê Assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf> Acesso em: 12 abr 2021.

114. Tá lá em Michel Foucault, na trilogia da História da Sexualidade, principalmente, no volume 1, a *vontade de saber*.

a tradução da palavra “axé” para o português é “saúde”. Lembro disso porque foi quando comecei a escrever em diário e essa foi a primeira informação que registrei no caderno. Sendo o axé, palavra de origem bantu, elemento de força vital, hoje acredito que esta seja uma boa tradução. Por isso, penso que uma tradução amefricana que mais se aproxima desse “sentimento íntimo de satisfação”, de “poder”, de cura, seria mesmo o nosso “axé”.

O erótico é uma dimensão entre origens da nossa autoconsciência e o caos dos nossos sentimentos mais intensos. É um sentimento íntimo de satisfação, e, uma vez que experimentamos, sabemos que é possível almejá-lo [vivê-lo]. Uma vez que experimentamos a plenitude dessa profundidade de sentimento e reconhecemos o seu poder, em nome de nossa honra e de nosso respeito próprio, esse é o mínimo que podemos exigir de nós mesmas. (AUDRE LORDE, 2019, p. 68)

Aqui no Brasil, a produção literária conhecida como “erótica” se consolidou como sinônimo de prática sexual, principalmente, das dissidências sexuais e de gênero, sobretudo a partir do início do século XX. Sinônimo de pornografia, a assim chamada literatura erótica serve mais como um marcador de inferioridade não apenas frente ao cânone, como também à moral católica instituída, sendo compreendida, portanto, como desvio de comportamento, superficial, suja, pecaminosa, sem valor literário (MAYANA ROCHA SOARES, 2019).

Continuo problematizando essa leitura valorativa e moralizante dessas produções literárias, mas ressalto que não é esse o conceito do erótico traduzido por Audre, porque para ela o erótico não se resume às práticas sexuais. Isso não significa que Audre Lorde retira as práticas sexuais do circuito das afecções, mas ao contrário: ela amplia a noção do erótico para que possamos encontrar caminhos de reconexão com o prazer, com todo nosso corpo e espiritualidade, em tudo na nossa vida (inclusive sexual) que nos é impedido a acessar.

No sistema-mundo da colonialidade, a prática sexual que possui legitimidade social está atada à moral cristã moderna, portanto, a cis-heterossexual. Por isso, as práticas sexuais que rompem com esse padrão são constantemente rejeitadas, questionadas, patologizadas, violentadas, porque são perigosas. Elas ativam, em alguma medida, o erótico que suspende e descola o sexo de sua função colonial por excelência, a reprodução e sua narrativa biologizante acerca dos corpos. No caso das mulheres negras e sapatonas, as narrativas que compõe o imaginário sexual sobre nós produzem enunciações que vão da hipercissexualização, feitichização, máquina de sexo, objeto, ao total desprezo, máquina de trabalho e de cuidado (do branco).

Aprendi com uma amiga e intelectual negra, Luana Souza (2020)¹¹⁵, que precisamos criar estratégias de produção da autogestão do prazer¹¹⁶. Conceito desenvolvido por ela em sua



115. Luana Ferreira de Souza é uma intelectual, pesquisadora e professora soteropolitana negra sapatão. Doutoranda na UNICAMP, cuja pesquisa versa sobre o prazer e pornografia feminista de mulheres negras.

116. Essa fala de Luana Souza foi proferida durante um evento acadêmico, realizado em 2020, organizado pelo grupo de pesquisa e extensão Reexistências (UFOB/Barreiras), de nome Corpas, pornofeminismo e

pesquisa de doutorado, Luana traz a autogestão do prazer de mulheres negras como um movimento de descolonização por (re)instituir um movimento de autodeterminação do desejo, refundação de narrativas em que nossas corporeidades negras são amadas e amantes e, assim, (re)constituir o prazer como um ativador de energias e afetos de Bem Viver.

Assim como Audre, Luana também não restringe a autogestão do prazer ao sexo, justamente por compreender que o erótico emana do corpo que não se limita à reprodução ou à objetificação, ao contrário, rompe com isso. Daí, a autogestão do prazer como um exercício mobilizado pelo afeto do erótico atravessar todo o corpo. Dizer que não se limita ao sexo não significa dizer que também não passa por aí. Mas, constitui sexualidades dissidentes justamente por sua insubordinação frente à reprodução/reprodutivista do capital. Nem sempre há um flagra de práticas sexuais nas produções literárias estudadas aqui, mas quando aparecem, põem em questão heteronormatividade patriarcal de supremacia branca.

O conto chamado *Abajour* (2011), de Miriam Alves, bota pra rodar essas convenções narrativas. No conto, a personagem que narra está voltando para casa, depois de um tempo fora, em viagem. Chegando em casa, flagra sua namorada com um amigo em comum na cama, fazendo sexo. Há revolta, xingamentos, choro. O namoro não ia bem e, da última vez que se viram, tinham discutido feio e rompido, por força do impulso, o pacto da monogamia. Mas, há algo mais ali: “Detia o olhar ora no corpo de um, ora no corpo do outro. Enfeitiçava-se com a beleza e a sensualidade da cena. Paralisada, perdia-se em pensamentos, em divagações sem sentido e fora de hora” (MIRIAM ALVES, 2011, p. 28). A personagem vive o conflito de excitar-se com a cena, mas também estava magoada. Sem saber como lidar com os sentimentos em ebulição naquele momento, que misturava a raiva, o amor e o tesão que estava sentindo, deixou-se levar por aquilo que seu corpo comandava:

NANA falava. Falava. Querendo redimir a culpa que sentia, pela palavra. “Sabe, Clô... De repente a mágoa, a bebida. Você deitada na sala. As fantasias... Sabemos, não é Clô?” O desejo e o prazer femininos são insondáveis...” Ameaçava continuar filosofando. Porém, Clô beijou suas lágrimas ternamente. Beijaram-se prolongadamente e se abraçaram forte e demoradamente. O desejo começou a queimar-lhes a pele. Nana puxou as alças do sutiã de Clô. Saltara os seios redondos e intumescidos. Fez menção de beijá-los, quando deram conta da presença de Jorge, todo vestido, encostado à parede do quarto. Desconcertado. Exitado. Confuso. “Quem diria que Nana era...” Não completou o pensamento. Percebeu que as duas, de mãos dadas, sorriso nos lábios, encaminhavam-se em sua direção (MIRIAM ALVES, 2011, p. 30).



Duas coisas me deixam profundamente reflexiva acerca dessa narrativa e nesse fragmento acima: primeiro, a ruptura com certo discurso identitário que fixa identidades sexuais exclusivamente à prática sexual; segundo, que o sexo a três, conduzido pela narrativa, subverte a lógica reprodutora/productivista, inclusive, da moral cristã moderna. O erótico presente nessa cena mobiliza os corpos para a entrega ao desejo, que não se limita à determinação identitária de base genital. O conto é criado por uma escritora preta lésbica e narrado por preta sapatona, em plena autogestão do prazer de seu corpo. São elas que convidam João ao sexo, não o contrário.

Assim como o dengo, a potência do erótico está no perigo que confere ao projeto colonial de subserviência do corpo da mulher negra, como objeto e máquina de produção para o capital. Tomar para si o corpo é tecnologia de insurgência poderosa.



**nem todo mundo
vai compreender
isso tudo que você é
o que significa
que você deva
se esconder
ou se calar
o mundo tem medo
de mulheres
extraordinárias**

Assim como Ryane, Audre revela a face poderosa do erótico que nos dá ânimo, porque o “mundo tem medo de mulheres extraordinárias”. Audre alerta:

[...] mulheres empoderadas são perigosas. Então somos ensinadas a dissociar a demanda erótica da maioria das áreas vitais das nossas vidas, com exceção do sexo. E a falta de preocupação com as bases e as gratificações eróticas do nosso trabalho repercute em nossa insatisfação com muito do que fazemos (LORDE/BORGES, 2019, p. 68).

E assim, afastamos o erótico de nossas vidas e aprendemos a valorizar a vida produtiva, o sofrimento, a dor. E somos valorizadas por isso. Frequentemente, somos vigiadas, ridicularizadas ou questionadas por pessoas próximas, amigos, família, quando buscamos abandonar práticas cotidianas que nos machucam e adoecem, e nos damos “ao luxo” de exercícios de Bem Viver. Os textos literários compartilhados aqui nos dizem: “preta, encontrem caminhos de felicidade”. E isso é possível, por meio da circularidade afetiva do denço e do erótico, como afetos ancestrais produtores de bem querer. E aprendi com a literatura negra e das dissidências sexuais e de gênero que tais afetos só são possíveis em coletividade:

**agora que percebemos
que somos a nossa
própria cura
perdemos o medo
de gritar
anos de silenciamento
agora provocam vendavais
ao lado das minhas
estou a salvo**

(RYANE LEÃO, 2017, p. 26).



Encontrar o erótico como vitalidade é recorrente na produção intelectual negra, não produtivista, industrial e capitalista, com seus afetos de morte. O erótico, em resposta, ajuda na ampliação dos nossos sentidos e na nossa capacidade crítica de apreensão do mundo, inclusive, de outros mundos possíveis. Também bell hooks (2018), em *Ensinando a transgredir*, usa essa noção do erótico como fonte de vida revitalizadora em sala de aula¹¹⁷. Para ela, uma sala de aula que retira o erótico, retira qualquer possibilidade de invenção, criação e ampliação dos saberes, vira um espaço da reprodutibilidade e da técnica, sem qualquer afecção de transformação¹¹⁸.

Já trouxe isso anteriormente, mas trago novamente: a arte negra é um dos campos de produção epistemológica e promoção de ontologias afrodiáspóricas, e não apenas um espaço de fruição ou catarse. Esses textos literários se constituem em espaços tradutores e criadores de nossas experiências afrolocalizadas, não universais, onde desaguam os afetos que nos atravessam. Esses afetos, como observo e sinto, nessa produção literária que trago aqui, não dizem respeito apenas ao que fazemos, mas, sobretudo, a como reagimos subjetivamente ao que sentimos quando tocadas por eles: quais transformações subjetivas nos acometem, em nossas vidas em coletividade e em nós mesmas.

Em 2017, foi lançado no cinema um filme baiano chamado *Café com canela*, sob a direção da roteirista e cineasta negra Glenda Nicácio. Ambientado no Recôncavo baiano, com atrizes e atores negros do cinema nacional e local, *Café com canela*, sob minha mirada, dá vida a personagens do cotidiano preto, de terreiro de candomblé e de periferia, expondo, na grande tela, os usos de todos os afetos coloniais que discutimos até aqui, mas, principalmente, os afetos de Bem Viver, que resgata da dor as corpas pretas, da morte e da loucura. E isso só é possível pela rede ancestral afetiva produzida por mulheres pretas, num devir sapatão, que não tem a ver, nessa obra, com qualquer envolvimento sexual entre mulheres, mas entre reconexões ancestrais entre mulheres. Violeta e Margarida, personagens do filme, não à toa nome de flores, constroem uma narrativa de vida de superação e de reencontro consigo mesmas.

Violeta, ao se deparar com sua antiga professora num profundo luto pela perda de seu filho, e, com isso, num total abandono de si mesma, vai construindo uma ponte, regada a café, dengo, sorrisos, longas tardes de papo, mimos e encontros, de acesso para que Margarida aprendesse a lidar com sua dor e se reconectasse consigo novamente e, reencontrasse sua energia erótica. O enredo do filme tem uma construção narrativa matrilinear, colocando as mulheres pretas como protagonistas de seus destinos, bem como guias umas das outras e da comunidade.

117. A compreensão de que Eros é uma força que auxilia o nosso esforço geral de autoatualização, de que ele pode proporcionar um fundamento epistemológico para entendermos como sabemos o que sabemos, habilita tanto os professores quanto os alunos a usar essa energia na sala de aula de maneira a revigorar as discussões e excitar a imaginação crítica (bell hooks, 2018, p. 258).

118. Audre diz: Para além do superficial, a estimada expressão “me faz sentir bem” atesta a força do erótico como um conhecimento genuíno, pois o que ele representa é a primeira e mais poderosa luz que nos guia em direção a qualquer compreensão. E a compreensão é uma serva a quem resta apenas esperar por esse conhecimento nascido das profundezas, ou esclarecê-lo. O erótico é o que estimula e vela pelo nosso mais profundo conhecimento (LORDE/BORGES, 2019, p. 71).



Eu estava bem no início da pesquisa quando assisti pela primeira vez e lembro ter pensado: “isso traduz os afetos que produzem cura que advêm do que tô chamando de afetos de bem viver, que estão circulando pela produção literária negra e sapatão que estou estudando”. A leitura que faço é que o denego e o erótico, presentes nesse texto cinematográfico, produzem afecções indispensáveis de cuidado entre duas mulheres negras, que se reencontram e se revitalizam mutuamente. E por que sapatão? O uso do termo *sapatão* aqui, como um *ethos*, diz sobre a subversão de todo um imaginário colonial que corrobora com a disputa, com a rivalidade, o ódio e a inimizade entre mulheres, refundando narrativas em que não há centralidade no imaginário patriarcal e na ficção do poder do gênero e da sexualidade.

Aquelas já eram as pistas que contribuíram no amadurecimento dessas reflexões que trago aqui agora. O uso político dos afetos como o denego e o erótico, como lentes de aumento para ler as artes negras, a partir de uma sensibilidade preta e sapatão, é uma tentativa de deslocar a mirada colonial acerca das narrativas literárias, na busca por uma crítica literária sapatão implicada na descolonização dos saberes e imaginários produzidos sobre nós. Assim, o erótico e o denego, portanto, são importantes afetos políticos de desarmamento do controle colonial e de reanimação do corpo. São afetos memorialísticos, inscritos nos corpos, que estão a nos lembrar da vida, de quem somos e o que queremos.

Falando em gênero, a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2017) tem nos dado importantes pistas para compreendermos nossas experiências afrodiaspóricas e problematizarmos o gênero como um constructo universalizante, como geralmente se faz no feminismo ocidental. Para Oyèrónké, o gênero, como categoria fundante no ocidente, corresponde a uma organização social, hierárquica, de base patriarcal, embasada nas corporeidades binárias do sexo. Tal pensamento foi amplamente difundido, criando um imaginário universalizante acerca do gênero, como princípio estruturador de toda e qualquer sociedade, a qualquer tempo. A crítica de Oyèrónké está não somente no caráter colonizador desse pensamento, como também em pôr em evidência através de comunidades como a Oyò Yorùbá, império fundado pelo povo Yorubá, no sudoeste da Nigéria, outras experiências sociais que não se estruturam, tendo em vista apenas o corpo sexuado como parâmetro, com largo benefício para quem é reconhecido na alcunha de “Homem”¹¹⁹. Nesse caso, não há sentido compreender sexo e gênero como diferentes dispositivos, mas como constituintes de uma mesma ontologia colonial, dentro do modo como o conhecemos.

A prerrogativa que instaura a “mulher”, como oposto constitutivo do Ser Humano, Sujeito da História, é a mesma que a faz inferior, menor, submissa, passiva, emotiva, menos capaz e feita exclusivamente como procriadora dos herdeiros das nações modernas. Como mostra

119. Si el género se construye socialmente, entonces no puede comportarse de la misma forma a través del tiempo y el espacio. Si el género está construido socialmente, entonces debemos examinar los múltiples lugares arquitectónico/culturales donde se edifica, y reconocer que diversos actores concretos (colectivos, grupales, partidarios) son parte de la construcción. Más aún, debemos reconocer que si el género está construido socialmente, hubo entonces un tiempo específico (en diferentes sitios arquitectónico/culturales) en el cual “fue creado” y, en consecuencia, un tiempo previo en el que la creación no había ocurrido. Así, siendo el género una construcción social, también es un fenómeno histórico y cultural. Entonces, resulta lógico suponer que en algunas sociedades la construcción de género jamás llegó a suceder (OYÈRÓNKÉ OYĚWÙMÍ, 2017, p. 51).

Oyèrónké (2017), a sociedade Oyò Yorùbá tem por base organizacional a senioridade e não a anatomia corporal dos sujeitos, ou seja, possuir uma vagina não transforma uma pessoa em mulher, exclusivamente procriadora ou inferior a qualquer outra corporeidade¹²⁰. Com isso, Oyèrónké demonstra como o gênero (e, por conseguinte relacional, a sexualidade) são ficções coloniais de dominação.

Acredito que o pensamento feminista negro, produzido por Lélia Gonzalez, Luiza Bairros, Ângela Davis e Yurdesky Espinosa Miñoso apontam críticas bastante próximas às apontadas por Oyèrónké. Ângela Davis faz um importante registro historiográfico em relação à como a generificação das corpos escravizadas é instituída como demanda colonial, em diferença dos corpos brancos. Lá em *Mulheres, raça e classe*, ela assegura: “assim como as mulheres negras dificilmente eram “mulheres” no sentido corrente do termo, o sistema escravagista desencorajava a supremacia masculina dos homens negros” (2016, p. 20). Às pessoas negras, no sistema escravista estadunidense, assim como no Brasil, não conferia status de humanidade para tais corporeidades, compreendidas como mercadoria. As mulheres negras não eram “femininas”, “frágeis”, “delicadas”, “submissas” e, por isso, trabalhavam nas lavouras junto aos homens negros, carregavam o mesmo peso, trabalhavam as mesmas horas de trabalho (ÂNGELA DAVIS, 2016).

Enquanto aos homens eram destinados os papéis de provedor, o responsável e a autoridade máxima da casa, às mulheres era destinado o papel de “dona de casa” e “mãe”¹²¹. Onde estão as pessoas negras nesse cenário? “E eu não sou uma mulher?”, pergunta que continua presente a ecoar por aí, feito vento, de Sojourner Truth. O tom da ironia talvez não permita que sintamos a potência ameaçadora nessa pergunta: quando leio, penso que, ao



120. Sobre corpo e constituição de gênero, Oyèrónké diz: “La sociedad Yorùbá del sudoeste de Nigeria implica un escenario distinto donde el cuerpo no siempre se usa como base de la clasificación social. Desde una perspectiva Yorùbá, el cuerpo parece tener una relevancia exagerada en el pensamiento y la práctica social occidentales, incluyendo a las teorías feministas. En el mundo Yorùbá, particularmente en la cultura Ò. yó anterior al siglo diecinueve⁷², la sociedad se concibió constituida por personas relacionadas entre sí. Esto es, el “carácter físico” de la masculinidad o la femineidad no tenía precedentes sociales y por eso no constituían categorías sociales. La jerarquía social estuvo definida por relaciones sociales. Como se apuntó con anterioridad, la forma en la que se situaba a la gente en diversas relaciones dependía de quiénes se involucraban en una situación particular. El principio que determinó la organización social fue la senioridad, la cual se basaba en la edad cronológica. Los términos Yorùbá del parentesco no indican género y ninguna otra categoría social tuvo especificidad de género. Lo que dichas categorías nos dicen es que el cuerpo no siempre está a la vista ni visible para la categorización. El clásico ejemplo es la hembra que desempeña los papeles de *oba* (gobernante), *omọ* (retoño), *okọ*, *aya*, *iyá* (madre) y *aláwo* (adivadora-sacerdotisa), todos en un solo cuerpo. Ninguna de estas categorías, de parentesco o no, tienen especificidad de género. No puede situarse a las personas en las categorías Yorùbá con tan sólo mirarlas. Lo que se les escucha decir quizá constituya la pista más importante. El fundamento de las relaciones sociales, comerciales, políticas y sexuales, la senioridad, es relacional y dinámica y a diferencia del género, no se enfoca en el cuerpo (OYÈRÓNKÉ OYÈWÚMÍ, 2017, p. 56).

121. A clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridades das mulheres com mais força que nunca. Na propaganda vigente, “mulher” se tornou sinônimo de “mãe” e “dona de casa”, termos que carregavam a marca fatal da inferioridade. Mas, entre as mulheres negras escravas (sic) esse vocabulário não se fazia presente. Os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia. Em consequência disso, as relações homem-mulher no interior da comunidade escrava (sic) não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante (ÂNGELA DAVIS, 2016, p. 25).

invés de querer um lugar à mesa como as brancas, Sojourner está nos convocando a refletir que não sendo mulher, o que somos? A modernidade se consolida, a partir das atribuições de papéis de gênero, de base patriarcal, patrimonialista e branca, e as corporeidades racializadas e desobedientes de gênero e sexuais se somam na sombra do desumano. O gênero, portanto, se consolida como um dispositivo de reconhecimento da humanidade. E, assim sendo, há um distanciamento irreparável dessas chaves de leitura de gênero binário imposto universalmente a todas as humanidades.

Seguindo essa trilha, Yurdesky Espinosa (2002) critica o feminismo liberal universal acerca da homogeneização das mulheres, sem levar em consideração seus atravessamentos raciais, de gênero, classe, sexualidade, geopolítica, geração, ou seja, sem levar em consideração as produções locais em que se assentam tais narrativas. Se compreendermos que o gênero é um dado universal, realizamos a mesma operação colonial de partir de uma base ontológica como dada, sem reconhecer seus limites de agenciamento no tempo e no espaço.

Os saberes de fundamento, resguardado nos segredos da oralidade de nossas mais velhas intelectuais de terreiro, também nos fornecem chaves interpretativas não apenas para questionar os parâmetros do gênero e da sexualidade como ficções coloniais, mas modos de conhecer que não produza assimetrias de poder e violência. Vanda Machado afirma assim:

O pensamento africano não separa, não hierarquiza. Corpo, mente, memória, tradição, sentidos, imaginário, símbolos, signos, espiritualidade e as vivências cotidianas, tudo faz parte de uma tradição na sua multidimensionalidade, que não se presta a explicações reduzidas, a categorias que fragmentam sentidos. A preocupação pela legitimidade da tradição é, de fato, uma preocupação notória com a preservação da identidade. Sem a tradição, não haveria identidade. É a tradição que conta a história do pensamento africano, expondo a ancestralidade negra na sua integralidade (VANDA MACHADO, 2010, p. 8).

Assim como há investimento por parte de muitas feministas cisgêneras negras amefricanas, acredito que o transfeminismo também vem construindo um importante papel na problematização da invenção do gênero como monumento universal atemporal, a partir das contribuições de Jaqueline Gomes de Jesus¹²², Castiel Vitorino Brasileiro¹²³ e Viviane



122. Profa. Dra. Jaqueline Gomes de Jesus é psicóloga, ativista e pesquisadora negra trans. Professora do Instituto Federal do Rio de Janeiro. Informações disponíveis em redes sociais.

123. Castiel Vitorino Brasileiro é artista, escritora e psicóloga negra trans, formada pela Universidade Federal do Espírito Santo. Informações disponíveis em redes sociais.

Vergueiro¹²⁴, por exemplo. A psicóloga e artista negra travesti Castiel Vitorino (2020) nos lembra que os orixás não obedecem aos gêneros coloniais, assim como as vidas negras; tem a pele preta, mas não “negros”, conforme a definição da negridade colonial. Sendo assim, a corpa travesti é um gingado, uma herança de resistência, um legado memorialístico de cosmopercepções africanas de que a colonialidade não é universal e que a vida não se resume a ela.

A economista e intelectual travesti Viviane Vergueiro (2018), em sua dissertação, além de sistematizar genealogicamente o conceito de cisgeneridade e cisnormatividade, também faz uma importante reflexão de como a cisgeneridade é um projeto colonial. Partindo da noção de que os corpos, invariavelmente, se limitariam às existências binárias e opostas entre si, tendo por base a reprodução como guia e desculpa do projeto colonial de supremacia branca patriarcal, a modernidade se construiu em torno da cisgeneridade – equivalência entre identidade de gênero e genital¹²⁵ – como norma e parâmetro de vida e organização social. Ou seja, não apenas regula as corporeidades todas, incluindo o que chamará de norma (a cisgeneridade) e desvio (os gêneros inconformes).

Veja a produção poética de Raíssa, sapatona trans que também nos ensina que a auto-determinação é um contra-golpe, um *pay-back*, que construímos na coletividade e que nos reorganiza no mundo que não está cindido em apenas duas possibilidades de existir:



124. Viviane Vergueiro é pesquisadora, intelectual e ativista transfemenista, mestra em Estudos sobre as Mulheres, Gênero e feminismos.

125. Conforme Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p. 7), “são conceituadas “cisgêneros” as pessoas cuja identidade de gênero está de acordo com o que socialmente se estabeleceu como padrão para o seu sexo biológico”.

Lésbica

Carrego nas linhas
do meu corpo
Um pedaço
Da história
Dos afetos entre mulheres.
Pontes respirando vivas
Ligando aquelas que vieram
E aquelas que virão.
Entenda que
Não me tornei
mulher sozinha.
Descobri cada pedaço
De quem sou
Entre olhares
As palavras,
Gestos,
Carinhos, abraços,
bocas e risadas
Que me marcaram
Desenhando os contornos
Dessa que sou.



Entenda também
que quando faço
Amor contigo
Meu corpo não se entrega só
Mas carrega tesouros
(bons e ruins)
Deixados
Por todas aquelas que
passaram por mim –
Conectando-me com aquelas
Que passaram por ti –
Nesse mar de memórias
Cruzadas
Entre ondas
Que nos reinventam
E transformam,
Movendo-nos à liberdade
de inventar
E viver
Tudo o que ainda
desconhecemos.



Ser construída a partir dos rastros de outras corporeidades lésbicas, sapatonas, que passaram por nós e deixaram suas marcas, como num ritual de passagem para aquilo que me tornei e que ainda posso vir a ser. Mesmo observando e buscando compreender os diferentes e sofisticados mecanismos de funcionamento das sociedades coloniais no ocidente, diferente de Oyèrónké, que parte de uma cosmopercepção yorubana, tanto o transfeminismo como o pensamento feminista negro tem construído caminhos de saberes, epistemologias e práxis de refundação de narrativas sobre as corpas que ficaram do lado de fora do clube da humanidade. Isso impõe um limite na política identitária de base neoliberal, que se contenta com as migalhas da representatividade, bem como instaura um *bug* produtivo de ameaça ao capitalismo cismasculino de supremacia branca, porque essa produção é periférica.

Acredito que tenhamos comungado, mesmo que em fragmentos, dessas ontologias, tendo em vista as diferentes formas de ser e estar no mundo que reinventamos constantemente para dar conta de quem somos ou quem queremos ser. De um lado, é uma compreensão de práticas culturais pré-coloniais que se abrem para que a reconhecamos como ontologias que são sumariamente invisibilizadas pelo pensamento ocidental; e por outro, de como a reorganizamos, subjetiva e simbolicamente, em nosso contexto ocidental afrodiaspórico. Conhecer mais desses outros saberes nos reconecta, aos poucos, a tempos e mundos outros, e nos dá respostas que não encontramos nessas ruínas de cá do ocidente patriarcal patrimonialista cisheteronormativo cristã de supremacia branca.

Isaltina Campo Belo, conto de Conceição Evaristo que já coloquei em diálogo em outros momentos nesses escritos, também nos aponta para essa ancestralidade yorubana, de não ter no sistema sexo-gênero sua estruturação de mundo. Isaltina desde criança sentia que era diferente, porque não se via como uma menina. Não compreendia muito o quê tudo isso significava em relação ao seu corpo, porque todo mundo insistia em compreendê-la como uma menina, sendo que ela acreditava ser um menino. “Eu era um menino. O que mais me intrigava era o fato de minha mãe ser enfermeira e nunca ter percebido o engano que todos cometiam” (2016, p. 58), conta a personagem.

Quando li pela primeira vez, fiquei na cabeça que se tratava de uma personagem que se desenvolvera como homem trans, mas porque isso não está na narrativa? Me perguntava. Hoje, acredito que, como está implícito na narrativa, a questão não era necessariamente a identificação em ser ou não um menino, ou uma pessoa trans, mas na incapacidade do gênero binário, com suas configurações sexuais, como a conhecemos, dar conta de toda a multiplicidade das corporeidades e das identificações, sobretudo, negras. Isaltina se questionava e não compreendia aquela confusão por não conhecer que podia ser outras gentes. Mais tarde, permitiu compreender-se mulher e amar outra igual, sem outras rotulações.

Eu via o meu corpo menina e muitas vezes, gostava de me contemplar. O que me confundia era o caminho diferente que os meus desejos de beijos e afagos tendiam. E, por isso, acabei de crescer, contida. Amarrava os meus desejos por outras meninas e fugia dos meninos. Em toda a minha adolescência, vivi um processo de fuga. (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2016, p. 62)



E, nesse caso, não se trata simplesmente de negar a existência material que institui a mulher como fenômeno social da ficção do poder (JOTA MOMBAÇA, 2016), mas de assumir seu caráter colonial, situado no tempo e no espaço, e sua precariedade diante de corporeidades que não estão em conformidade aos requisitos do gênero binário cisgendrado e a inevitável fuga que vivem as corporeidades inconformes.

A hipercissexualização, inclusive, não nos torna mulheres, apenas objetificáveis, coisas, peças coloniais para usufruto branco. Essa hipercissexualização das corporeidades negras (mulata pra fuder / preto do pau grande) e de pessoas trans/travestis não nos torna desejáveis a partir do dengo, mas a partir do ódio e da violência.

Por isso, concordo com a reflexão trazida pela intelectual afro-estadunidense Tanya Saunders (2017), através da tradução de Sarah Ryanne Sukerman Sanches, que coloca a existência e os saberes advindos de suas experiências como preta sapatão como uma epistemologia e vetor de uma práxis humana de liberdade¹²⁶. Enquanto extremo oposto do que se constituiu como humano, a lésbica negra, ou a bruxa negra, se tratando também das pretas sapatonas que participam de religiões de matrizes africanas, se instala como uma existência ameaçadora, que produz medo às hegemonias, pois coloca em xeque seu império de ficção de poder, suas instituições (amor, família nuclear, casamento heterossexual patriarcal/patrimonial e sua linhagem consanguínea), e, ao mesmo tempo, instaura outros mundos em que as gentes, todas elas, encontrem uma forma de dizer nós¹²⁷.

Tanya, ao analisar as experiências negras sapatonas no Brasil, também questiona se a cisgeneridade, como princípio ordenador do gênero sexuado e anatômico, cabe para tais corporeidades (pretas, sapatonas não feminizadas, de axé). E isso me faz novamente voltar à experiência da personagem Isaltina. Seus questionamentos e confusões acerca do gênero que lhe habitava falavam mais do seu desencaixe na prerrogativa do gênero e do conforto que a cisgeneridade confere aos corpos humanizados.

Com isso, não tenho a menor pretensão de questionar a cisgeneridade como uma ficção de poder e um balizador de privilégio aos corpos cis, muito menos questionar sua legitimidade como categoria analítica e política para compreender e nomear as tecnologias



126. “Colocar a lésbica negra, mesmo a bruxa negra, no centro de como imaginamos o que constitui a libertação humana, terá um efeito cascata em toda práxis libertária na diáspora. Na epistemologia e ontologia ocidentais, é o corpo lésbico negro, o perverso feminino negro, e no caso do Brasil, a bruxa negra, que serve de sustentação para as definições do “não-humano”, enquanto o cisgênero masculino, branco, rico, heterossexual, cristão e burguês (também conhecido como Homem) continua a servir como sustentação para o “humano”, um processo enraizado na América colonial” (TANYA SAUNDERS, 2017).

127. “Ou seja, enquanto a lésbica negra passou a funcionar como a incorporação de quase todos as ansiedades sociais acerca da sexualidade, moralidade, saúde e modernidade, no contexto brasileiro a bruxa negra é particularmente ameaçadora porque ela é um lembrete para o desafio epistemológico que a presença da cultura africana tem no Brasil, *vis a vis* desafiando qual noção de modernidade ocidental será hegemônica: a eurocêntrica ou aquela que desafia a hegemonia das noções contemporâneas do homem, que ainda tem elementos enraizados no cristianismo e na ordem eclesiástica pré-colonial. A bruxa negra ameaça minar quase todos os aspectos de como uma versão eurocêntrica da modernidade ocidental é organizada, um desafio que iria redefinir o Homem, e o humano, para incluir aquelas entendidas como não-humanas, o que significaria efetivamente a maioria das e dos cidadãos do país que são consideradas minorais raciais/eróticas/de gênero/espirituais” (TANYA SAUNDERS, 2017).

da colonialidade. A tentativa aqui é jogar com ela, ampliá-la, compreender sua extensão e complexificar sua atuação em determinadas corporeidades negras, já que o gênero é uma ficção de poder e parâmetro de humanização por natureza, e esta, por conseguinte, negada às corporeidades racializadas.

Daí, a importância das narrativas negras sapatão que desestabilizam a ficção do gênero ocidental, mobilizando afecções que nos conduzem a outras formas de conhecer e fazer o mundo. O movimento do erótico como afeto de axé, exúnico, acende os canais uma luz em nós de revolução. Tendo Exu como quem orienta os caminhos e acessa todos os códigos, essas narrativas e poéticas vão tecendo exunicamente os códigos pelos quais viver no mundo implicado com tudo em todes e todes em tudo, sem uma vida resumida a batalhas e trincheiras, mas também de suavidade, axé, dança, sorrisos e aconchegos.

E se?

E se olharmos bem lá no fundo da máquina colonial
e encontrarmos formas de desativá-la?

LAROIÉ!





Dembwa, Tiganá Santana

*Dembwa é o cajado de Lemba
Dembwa é nkindu ia ngeemba
Dembwa é o rei aos pés do malembe
Milho branco e saia de renda*

*Menino caminha pra sonhar
Dona Terezinha é o chorar
Seu Zezinho de Aninha é o chegar
10 de agosto é dia de mudar*

*Dembwa é o ofício de abrir os braços
Quando não há quem se abraçar
Dembwa é o pescador esquecendo os laços
Nas águas que vão além do mar
Dembwa é muita terra pra poucos passos
É muito perdão pra levar
Dembwa é Zambi tendo que esperar*

*O Tempo pediu pra folha dançar
Pra folha dançar e nunca parar
E sempre curar o dia*

*O Tempo é o mundo todo
E é o sangue da mulher
Lá em cima o meu povo
E acima dele o Candomblé*

*Vai levantar, vai levantar
Vai levantar, vai levantar
Vai levantar até
Aquele que morre logo
Por morar em sua fé*

*Vai derrubar, vai derrubar
Vai derrubar, vai derrubar
Vai derrubar até
A vida mais colorida
É o argumento de quem bem quiser*



Uma pergunta feita por Glória Anzaldúa (2009), há mais de duas décadas atrás, em seu ensaio *Como domar uma língua selvagem*, traduzido por Joana Plaza Pinto e Karla Cristina dos Santos, instiga minha escrita acadêmica desde que tive contato com esse texto: “E eu penso, como você doma uma língua selvagem, adestra-a para ficar quieta, como você a refreia e põe sela? Como você faz ela se submeter?” (GLÓRIA ANZALDUA, 2009, p. 01).

Como submeter uma língua selvagem? Na ocasião do texto, Gloria ilustra sua ida ao dentista e como este ficava irritado com a língua dela mexendo na boca, se recusando a ficar quieta enquanto tentava realizar um procedimento. Gloria pega esta cena e começa a refletir sobre a própria ideia de língua, enquanto idioma, pra pensar como a colonialidade, inscrita nas comunidades nacionais hegemônicas, querem subjugar os povos racializados e de fronteira, apagando os traços das línguas nativas, e suas derivações, fruto dos cruzamentos linguísticos, higienizando ao máximo o uso das línguas de poder, tendo na língua um poderoso instrumento de subjugação e assimilação racial.

Como domar uma língua selvagem? Como domar uma escrita selvagem? Como domar uma corpa selvagem? Como apagar aquilo que compõe em diferença? A resposta da autora é categórica: *Línguas selvagens não podem ser domadas, elas podem apenas ser decepadas* (GLÓRIA ANZALDUA, 2009, p. 02). Daí, produzi esse ensaio como um convite à reflexão sobre o que fazemos com a nossa língua selvagem na produção de uma pesquisa, em especial, no modo como a registramos. O que decepamos para que a pesquisa caiba na linguagem acadêmica mais convencional? Quero compartilhar com vocês algumas impressões, dúvidas, reflexões sobre a produção de textos acadêmicos, em especial, essa forma ensaística com a qual venho gingando durante toda a pesquisa.

Tive meus primeiros contatos com a língua escrita através de meu pai e minha mãe. Foram com essas pessoas especiais que aprendi a ler e escrever em casa, não na escola. O alfabeto, os primeiros números, datas comemorativas nacionais, grafar meu nome. Inteligência, segundo o vocabulário delas, era sinônimo de ter na memória ativa a enciclopédia sobre o que o mundo considera relevante. Era importante para meu pai e minha mãe que eu dominasse aquilo que não foi muito acessível a elas. Meu pai estudou até o antigo ginásio e se orgulhava bastante de sua sapiência. Adorava jogos de estratégias e era excelente em palavras cruzadas. Minha mãe também terminou o ginásio. Mas, nunca foi muito chegada à leitura ou à escrita, pois não havia muito tempo sobrando entre a vida do trabalho e da casa. Sempre trabalhou muito. Mas, considerava fundamental que eu, minha irmã e meu irmão aprendêssemos aquilo que ela não teve oportunidade de acessar.

Não vivi num ambiente cercada de livros nem com leituras diárias para dormir, mas cresci com a voz e as histórias das mais velhas, que também fizeram parte do meu encantamento com as palavras. Suas histórias também produziram aquilo que me tornei. Sempre fui muito observadora, atenta a tudo. Não era uma criança que falava muito, mas escutava muita conversa de adulto. E, talvez, tudo isso tenha me feito gostar tanto desse mundo das palavras e encontrar caminhos, por meio delas, de construir mundos outros. Mesmo falando menos e observando mais, quando abria a boca e respondia de maneira malcriada, escutava

delas “que língua ferina essa menina tem!”. Eu cresci ouvindo e aprendendo muito com as mulheres pretas da minha família que tinham/têm línguas muito ferinas.

Tenho me perguntado, ao longo dessa pesquisa, como fazemos para que nossas línguas ferinas não sejam nem domadas nem cortadas? A escrita acadêmica é um poderoso espaço de produção de saberes, que pode tanto manter o funcionamento a todo vapor da colonialidade que nos atravessa, quanto pôr em questão seus pilares. Tentei seguir esse segundo caminho, sabendo que a fuga nem sempre impede a captura. É isso porque não considero justo, ético e politicamente adequado seguir por outro caminho senão a escrita como prática de liberdade, tendo em vista tudo o que aprendi, ao longo desses últimos anos no doutorado, com as mulheres pretas intelectuais e escritoras que cruzaram com essa pesquisa.

Assim como minhas ancestrais que foram saqueadas, raptadas, estupradas e escravizadas tiveram que aprender a se adaptar em outras terras, aprender a língua colonial, apreender um outro modo de vida e traduzir a subjetividade violenta do sistema-mundo colonial para sobreviver, sem que com isso perdessem completamente suas memórias e a si mesmas, é preciso encontrar formas de construir outros mundos anticoloniais como elas fizeram. É preciso lembrar de gingar o corpo. A ginga, movimento de corpo, é manobra de desvio para não ser abatida. Na capoeira, gingar é manter o corpo dançando, alerta, para distrair e derrubar. A capacidade de estar em muitos lugares ao mesmo tempo, mantendo o corpo em movimento, é tecnologia de distração. Com ela, se não conseguimos abater nosso oponente, ao menos, não nos derrubam fácil. Como memória ancestral, o gingado de nossas mais velhas negras e indígenas permitiu que existíssemos hoje e permite que continuemos seus legados de insurreição e insubmissão em muitas frentes, inclusive, por meio da escrita. Então, é preciso continuar a gingar. O gingado, ancestralmente, permitiu que nossas línguas ferinas não fossem cortadas.

Tendo em vista que confrontamos a norma, inclusive, no lugar onde ela melhor se esconde, que é na *forma*, gingar é um único caminho possível para não ter a língua decepada ou domada. E, para mim, a escrita é um lugar especial de desague dos afetos, onde é possível construir outros sentidos e inteligibilidades sobre o mundo em que vivemos e naquele que queremos viver, criando gingados narrativos que contam sobre nós, mostrando os códigos de acesso para deslocar nossa mirada. Gloria Anzaldúa diz que a escrita é uma poderosa ferramenta para penetrar o mistério. E diz mais:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você (GLÓRIA ANZALDUÁ/ÉDNA MARCO, 2000, p. 232).

Nessa carta aberta que Gloria escreve às mulheres de cor terceiro-mundistas, ela nos convoca a refletir sobre a importância de não ficarmos caladas diante das opressões. Sendo ela uma mulher de cor, chicana, lésbica, escrever é um modo de recriar, através de suas produções, um mundo onde os afetos podem desaguar sem afogá-la. Se a realidade é essa grande ficção do poder que criamos e insistimos em permanecer, significa dizer que podemos destruí-la e reescrevê-la.

Assim como Gloria, também faço essa reflexão sobre o que deixamos de fora quando compactuamos com limites impostos de um certo fazer acadêmico que quer que nossas corpos fiquem do lado de fora do texto.

A mulher de cor iniciante é invisível no mundo dominante dos homens brancos e no mundo feminista das mulheres brancas, apesar de que, neste último, isto esteja gradualmente mudando. A lésbica de cor não é somente invisível, ela não existe. Nosso discurso também não é ouvido. Nós falamos em línguas, como os proscritos e os loucos. Porque os olhos brancos não querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito (GLÓRIA ANZALDUÁ, 2000, p. 229).

“Nós falamos em línguas, como os proscritos e os loucos”. Como parte da subjetividade colonial capitalista hierárquica da concorrência, o mundo acadêmico, como uma instituição de produção de saber-poder, construiu seus critérios de confiabilidade e veracidade e o modo como os registramos, através dos textos acadêmicos que fazem circular o conhecimento científico. Mas, de que modo podemos escrever nossos saberes se falamos em línguas como os proscritos e os loucos? A questão é compreender como funciona a maquinaria colonial impregnada na base de sustentação do fazer acadêmico, para saber quando estão querendo domar nossas línguas selvagens, amputando nossos corpos da produção textual e assim descobrir como revidar.

Quando comecei a escrita do material para a qualificação da tese, me deparei com a dificuldade em dizer o que queria dizer, porque havia uma certa inabilidade minha em não saber *como* dizer o que queria. Estava presa no *habitus* acadêmico da escrita conforme modelos, os quais sentia ser pouco eficazes para abordar a proposta da pesquisa. Não sabia que era possível alçar voos, escrever de maneira mais prazerosa e mais livre, até porque a gente vai esquecendo que a forma de um texto também pode ser reconstruída. Acredito que isso aconteça com vocês também, seja na escrita da tese, dissertação, trabalho de conclusão de curso ou mesmo nos velhos artigos para publicação em revistas ou capítulos de livro.

Daí, tive a sorte de fazer um componente curricular chamado *Historiografia e crítica literária*, com o professor Antonio Marcos. Esse componente também me desorganizou. Me tirou do eixo de, pelo menos, uma certeza que tinha, que eram as formas de escrever textos acadêmicos, porque compreendi que a forma de dizer implica no conteúdo que é dito. Essa reflexão não é nova para mim. Mas, ainda havia uma barreira residual, uma resistência que se impunha sobre mim, criando uma fronteira que diziam que determinados limites não poderiam ser ultrapassados, que o gênero “tese” não poderia ser mudado.



Nesse componente, o professor nos convidou a refletir acerca de formas acadêmicas de escritas, em especial o ensaio como gênero e como estilo, alicerçado pelo pensamento de Roland Barthes e demais autores que também se inquietam com a forma dos registros do que produzimos. Acredito que o ponto de maior tensionamento é o limite da presença de quem escreve no texto. Que limite é esse? Num texto do livro *SZ*, Roland Barthes traz uma questão inquietante, através do diálogo entre Proust e Sarrasine: *qual a forma correta de dizer eu?* Em se tratando de textos historiográficos, científicos e literários, essa pergunta põe em questão a presença material de quem os produz, o limite de informação, dos acontecimentos e aparição de quem escreve o texto.

E assim questionamos se a presença do corpo no texto é realmente necessária. No entanto, quando nos deparamos com a escrita o corpo já está completamente lá, entregue. É mesmo possível fugir disso? Quando Regina Dalcastagné fez aquele levantamento acerca da produção literária canônica no Brasil, considerados clássicos literários universais no país, escritos no século XX, e se deparou com a inevitável constatação de que no Brasil os romances de prestígio (premiados, indicados, produzidos por editoras de grande circulação no país, lidos e recomendados nas escolas, etc.) são hegemonicamente escritos por homens cis brancos heterossexuais de classe média urbana do eixo Sul-Sudeste do país, cujas tramas retratam suas próprias vidas, dramas e taras. Isso nos informa não sobre a forma correta de dizer “eu”, mas em desvendar que “eu” se esconde por detrás da cortina do universal.

Também quando nos deparamos com o volume de referências hegemonicamente europeias brancas em textos acadêmicos que se pretende construir um saber a partir de experiências locais de cá dos trópicos, é preciso insistir na pergunta do porque conceitos, categorias, metodologias e formas de escritas não hegemônicas, locais, ainda são tão questionadas quando utilizadas na prática acadêmica. E, isso diz muito da forma como escrevemos, porque aprendemos um modelo no qual nos inspiramos para escrever nossas pesquisas, sem, por vezes, nos questionar se esse modelo nos serve. Não ler, conhecer, ouvir o que a produção acadêmica de pessoas negras, indígenas, com deficiência, periféricas, ribeirinhas, putas, trans e travestis, sapatão e bissexuais tem a dizer é também epistemicídio, porque com elas não aprendemos apenas novos conteúdos ou teorias, nós alargamos nossos conhecimentos sobre novas formas de registro.

Por isso, a opção da escrita dessa pesquisa, através de ensaios, ao invés dos formais capítulos ou sessões de uma tese, como tradicional e institucionalmente se recomenda fazer, foi uma exigência do próprio movimento das corpos da pesquisa: trabalhar com crítica literária negra sapatão e os afetos que da produção literária transbordam me desafiou a mover minha escrita nessa direção. Não se enganem, não é nada fácil. Fui formada por duas grandes áreas científicas – Ciências Sociais e Letras – que prezam bastante pelo rigor científico atrelado a uma escrita bastante rigorosa também. Me desvencilhar desse fazer acadêmico tem sido um lento e contínuo processo de desaprendizagem. Mas, aceitei esse convite da própria pesquisa porque ética e politicamente não a saberia escrevê-la de outro modo.

Gosto bastante desse gesto do inacabado que o ensaio carrega semanticamente em si, através do substantivo ensaio enquanto teste, experimento, impresso também em seu verbo “ensaiar”. Não é da ordem do que está pronto e acabado, mas daquilo que está se fazendo. O ensaio permite extrapolar os limites das barreiras textuais fixadas nos gêneros, admitindo

o diálogo entre diversos tipos e gêneros textuais. Além disso, é de difícil categorização, ou seja, trabalha com a complexidade da escrita que se faz em movimento, no gesto e no corpo.

Acredito que o ensaio é um gênero textual que permite a existência dos textos “proscritos e loucos”. Por isso, optei por registrar essa pesquisa nesses ensaios que ginga com a norma escrita do gênero tese. Esse exercício de estranhar a forma de registrar nossas análises, resultados, encaminhamentos metodológicos, grafando-as de modo não convencional¹²⁸ não é bem uma novidade (não há roda a ser inventada acerca disso). Muitos textos acadêmicos (artigos, dissertações, teses...) têm encontrado, atualmente, diferentes formas para deixar registrado nossos rastros, nesse universo acadêmico ainda tão hegemonicamente branco cismasculino. No entanto, ainda paira sobre os campos acadêmicos, principalmente nas ciências sociais e humanas e nas artes, certo temor por parte de nós, pessoas pesquisadoras, em abraçar formas que extrapolam alguns limites compreendidos como intransponíveis nas formas acadêmicas institucionalizadas.

Enquanto textos mais convencionais, sobretudo aqueles de finalização de cursos acadêmicos, como monografias, teses e dissertações, há uma atribuição valorativa de maior importância na descrição dos resultados obtidos na pesquisa, e o rigor científico, por vezes, se limita a isso. Não acredito que esses elementos não sejam importantes, mas acredito que não sejam o suficiente. Um rigor, atrelado ao resíduo memorialístico de outras áreas, que retira o corpo de quem produz da cena da pesquisa em seu registro, não pode orientar de modo mais complexo a produção dos saberes, em especial, no grande campo das Humanidades.

A escrita ensaística, por outro lado, permite o registro das dúvidas, das incertezas, do caminho percorrido e não apenas a linha de chegada, pois compreendemos que escrita não está imune à dominação colonial, ela é território de disputas e insurreições. Uma escrita que reflete séria e criticamente sobre algo não precisa ter a pretensão de esgotar com a temática do que se pesquisa, tendo em vista, inclusive, a sua inviabilidade. Tentar abarcar tudo também é resíduo colonial.

O distanciamento da autoria, através de recursos, como escrita em terceira pessoa e foco nos “objetos” de pesquisa, pressupõe uma fantasia de ausência da corporeidade de quem escreve, para, assim, obter maior credibilidade acadêmica. O ensaio permite construir textualidades e intertextualidades que informam mais do processo de feitura e do envolvimento de quem escreve.

E sim, toda escrita, inclusive a ensaística, requer escolhas. A seleção do que entra ou não, na escrita, também é fruto do planejamento do que estamos construindo e o que queremos nessa escrita. Construir um texto de caráter mais narrativo, com certo tom questionador, irônico, acionando textos literários e científicos com a mesma importância (pra sucumbir à separação do “sujeito x objeto”), dialogando horizontalmente com imagens, músicas, cenas cotidianas, teoria, reflexões, dúvidas... tudo isso é fruto da intencionalidade, do planejamento

128. Tô trazendo essa referência do uso dos padrões normativos, amplamente difundidos e institucionalizados por programas de pós-graduação e as Normas Técnicas Brasileiras (NBR) da ABNT.

textual e da seleção, segundo o julgamento de quem escreve, daquilo que é importante caber ou não no texto.

E quando trabalhamos com marcadores sociais da diferença, o perigo de se aventurar por essas formas de escrita menos (ou nada) ortodoxas é justamente confrontar o discurso pronto da colonialidade a nos soprar nos ouvidos suas normas como assombração ou nos humilhar publicamente dizendo que não é o suficiente para ser legítimo. Daí, por vezes, recorreremos às escritas mais duras, assépticas, mesmo diante de temas que nos exigem suavidade e corpo, por medo de não ser ouvida e legitimada naquilo que estamos construindo.

A escrita acadêmica, funcionando como um campo simbólico¹²⁹ é também espaço do funcionamento dos sistemas de distinção, ou seja, de hierarquização dos saberes produzidos, sua importância e distanciamento. Isso serve de regime de controle e, fundamentalmente, de assimetria valorativa do que se é legitimado como verdade. Enquanto forma, a reflexão é principalmente sobre esses gêneros acadêmicos mais comuns, como monografias, artigos científicos, teses e dissertações, gêneros nos quais consolidamos nossas produções, registramos e divulgamos nossos saberes, e a rigidez que acompanham a prática escrita de tais gêneros. Enquanto textualidade acadêmica, observo três principais projetos coloniais que persistem, mesmo em campos como das artes e das humanidades: a tentativa da universalização da escrita acadêmica; a persistente separação cartesiana entre “corpo x mente”; e a predominância de uma enunciação cismasculina elitista de supremacia branca.

Se compreendermos que todo saber é local¹³⁰, que aquilo que construímos como conhecimento científico, grafado em variados textos acadêmicos, também deve ser compreendido como tal, tendo em vista que não apenas o saber em si informa sobre algo, mas, sobretudo, o modo como o dizemos. E a ficção da universalidade é produzida como ferramenta de dominação. Quando Descartes profere a premissa basilar da filosofia ocidental moderna “penso, logo existo” é preciso se perguntar: quem é esse “eu” que pensa? Ele também é constituído de identificação – Ele é homem cis europeu branco hetero – por mais que se tente esconder sob o biombo do universal. Ele fala/escreve a partir de uma posição de sujeito. Então, todas as vezes que grafamos nossos saberes, grafamos também a partir de um lugar e o modo como o fazemos também informa sobre isso.

Nesse sentido, é importante se perguntar o porquê de ainda universalizamos o masculino e o “Homem” como recurso enunciativo universal na língua portuguesa, para que sejamos ouvidas e nossos discursos sejam levados à sério. É importante se perguntar quem

129. Pegando de empréstimo a compreensão de campo de Pierre Bourdieu, porque considero adequado para a noção de escrita acadêmica aqui, tendo em vista que os agentes que a erguem constroem e validam seus critérios e representação, criando sistemas de distinção. O autor discute esses conceitos de maneira mais cuidadosa em seus trabalhos *A distinção: crítica social do julgamento* (1979) e *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário* (1992).

130. Tanto Yurdesky Miñoso Espinosa quanto Donna Haraway recuperam essa discussão acerca da produção dos saberes locais presentes, respectivamente, nos textos *Etnocentrismo y Colonialidad en los Feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional* (2009) e *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial* (2009).



tem medo do corpo nos textos acadêmicos. É importante se perguntar a quem interessa manter viva a cultura do “quanto mais difícil de ser acessado, mais científico é o texto”. E, não menos importante, é preciso se perguntar que estruturas discursivas textuais, no jogo da distinção, são compreendidas como legítimas e quais não são – e por quê? Quem tem medo da língua ferina?

Além disso, em relação à forma, os discursos universitários de pessoas pesquisadoras e docentes ajudam a manter a ideia que os gêneros textuais listados acima são dados naturais de uma prática acadêmica, que não variam ou se modificam no tempo e no espaço, ou seja, universais. Mas, eles não são universais, são universalizados.

A separação entre corpo e mente é flagrante todas as vezes em que questionamos a veracidade de textos que possuem relatos pessoais/coletivos que informam sobre determinada reflexão. Voltando ao “penso, logo existo”, a prevalência hierárquica da mente sobre o corpo é flagrante. O corpo é descartado como criador de conhecimento e potência de agenciamento coletivo, tendo em vista que a humanidade se baseia na mente como medidor de humanidade, porque é compreendida como racional, objetiva e estável. Não é à toa que os descritores mais comuns para os homens cisbrancos são seres racionais, pouco emotivos, mais objetivos, não impulsivos, e, por isso, mais inteligentes e capazes, enquanto que para as populações racializadas e às mulheres o corpo é quem comanda seus humores e razão, deixando-as, assim, mais emotivas, passivas, incapazes de tomar decisões, vulneráveis, menos inteligentes e estáveis. Não é à toa que temos nossos saberes constantemente questionados. O corpo foi castrado nas produções acadêmicas. Quem tem medo do que o corpo tem a dizer?

Como povos constituintes da outridade, além de aprender a dominar a gramática colonial (língua, símbolos, comportamento, organização subjetiva e material de subsistência, etc.), tivemos que adaptar nossos saberes que para não fossem domados ou decepados. A ginga, na experiência universitária, é um valioso mecanismo para sobreviver frente à esmagadora organização e distribuição de saberes coloniais. Escrever com o corpo localizado, não universal, tem sido uma forma não apenas de construir conhecimentos que eticamente acreditamos, como também alargar o modo de como fazer e registrar ciência. Ana Luisa Santos (2019), nesse texto sobre sua escrita criativa, *SE TOCA: devir manual lésbico*, diz assim:

Sei que precisei ser corpo para escrever. Escrevo desde o corpo. Com corpo quero dizer presença e relação e não só membros e genitálias e peles e pelos. São outras mucosas que me rodeiam e que me permitem uma experiência de troca. Eu sou o escambo. Vivo na confluência entre história e mito, herança e invenção, sociedade e rebeldia. Descubro que não me pertencem como imagino. Resolvo radicalizar essa entrega. Exponho o corpo e suas transmutações. Estou nua na internet para quem quiser ver. Proponho um compartilhamento profundo, presencial, um tipo de entrega e revanche. Outras vinganças (ANA LUISA SANTOS, 2019, p. 82).

Não temer o corpo, aprender com ele – é com ele que gingamos – para escapar às capturas coloniais tem sido prática constante na nossa milenar existência. Essa separação entre mente e corpo é extremamente difícil para os sujeitos da diferença, porque a diferença se dá exatamente na experiência, e essa, por sua vez, no corpo. Sendo assim, essa forma hegemônica de organizar, conceber e registrar o conhecimento não é apenas difícil, é também injusta. Quando fui estudante de graduação (e isso se repetiu na pós-graduação também), ouvi inúmeras vezes de professores que meu texto é panfletário e que isso deixa minha reflexão muito parcial e menor diante do tema que abordo. É interessante notar como essa prática de repelir o corpo do texto é frequentemente questionado e criticado quando produzido por estudantes negres e das dissidências sexuais e de gênero. Não é coincidência! O projeto colonial como organizador da produção subjetiva acadêmica não se vale de coincidência, se vale de micro e macro práticas políticas cotidianas de exclusão.

Por isso, Gloria Anzaldúa chama atenção para como o uso da língua é também projeto colonial para domar ou decepar nossas línguas, falares e escritas. A língua oficial (= colonial) também cria e impõem regimes de significação de gênero, raça, sexualidade, classe, geração, formas geopolíticas de dizer/escrever, dentre outros. Tem um verso no poema *cuír A. P. (oriki de shiva)*, de Tatiana Nascimento, que diz “que conveniente pra vc, né, chamar deus de ‘ele’”. É um verso que expõe a maquinaria patriarcal branca no centro da maior força de enunciação cristã. Grada Kilomba, no prólogo de seu livro *Memórias da Plantação*, faz a importante chamada para reflexão sobre como a língua colonial é ferramenta de instituição da humanidade e, por conseguinte, de tudo o mais que será considerado desvio, as outridades.

Não posso deixar de escrever um último parágrafo, para lembrar que a língua, por mais poética que possa ser, também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de violência de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é *normal* e de quem é que pode representar a *verdadeira condição humana* (GRADA KILOMBA/JESS OLIVEIRA, 2019, p. 14).

Tenho esquecido as palavras ultimamente. Sempre esqueci as palavras quando estava muito cansada, mas tenho esquecido em muitas outras circunstâncias. Talvez seja só a idade batendo na porta. Dificuldade em articular algumas ideias. As palavras para aquela sentença simplesmente somem do registro da lembrança. Perdidas no porão da memória. Às vezes penso que seria realmente incrível se pudesse esquecer essa idioma colonial, valorizar outras formas de comunicação e reinventar outras línguas. Escrever é um ato hostil.

Por isso, a nossa forma de escrita, fugidia, com o corpo, é um gesto de descolonização. Escrever um texto sem a marcação do gênero masculino como universal, com a predominância do “a” e da neutralidade que impede dividir o mundo em dois, é também uma forma de burlar a língua colonial e sua limitação diante da vida que pulsa. Por que a cisgeneridade insiste em desautorizar os pronomes neutros, requeridos, principalmente, por pessoas trans não-binárias? Não somos inocentes e estamos alertas.

E, existem muitas formas de escrita que ginga com a língua colonial. As marcas dos rastros das línguas africanas presentes no vocabulário cotidiano, semântica e sintaxe de comunidades linguísticas negras brasileiras, que Lélia Gonzalez (1988) chamou de preto-guês, é um exemplo. Como denuncia Lélia, a língua portuguesa e seus regimes normativos funcionam como a maquinaria elitista branca diante da influência das línguas africanas na língua portuguesa: tentativa de apagamento das heranças linguísticas africanas, presentes no modo de falar, principalmente, nas periferias afrodiáspóricas do país, colocando-a como “errada”, “incorreta”, “subalterna”, “feia”, “menor”. Preconceito linguístico, Lélia já denunciava isso os anos de 1980. Para equilibrar a balança, Lélia traz as marcas do cotidiano preto linguístico em seus escritos, seja no uso das gírias em seus textos de modo a torná-lo mais acessível, sem deixar de ser complexo, seja no modo como constrói seu pensamento a partir do preto-guês como uma língua de fronteira, que não deixa de fora dos muros acadêmicos a periferia e o povo preto. Inserir o vocabulário e o gingado das palavras do cotidiano, não como objeto de reflexão, mas como produtor de saber, é tecnologia amefricana de insurreição.

Nós, pessoas racializadas e das dissidências sexuais e de gênero, ouvimos constantemente de docentes na universidade que nossos textos não são bons o suficiente, são ideológicos demais, são testemunhais demais, são pouco científicos, são apaixonados demais, e, por isso, não são acadêmicos o suficiente. E essa estratégia de dominação é bastante eficiente, porque, frequentemente, nos deixam desestimuladas, com medo, com baixa autoestima, desconfiando de nós mesmas, acreditando que, realmente, não somos inteligentes ou capazes o suficientes até nos fazer desistir ou dobrar nossas línguas feridas. Então, qual a forma correta de enunciar “eu”, sem ter a língua domada ou cortada?

Na produção textual, o recurso de *falar ao povo e falar ao poder*, de bell hooks, é um gingado que permite código de acesso e também consegue se fazer comunicar com a comunidade fora do meio acadêmico. Aprendi com as intelectuais negras como bell hooks e Lélia González que o gingado com a língua nos permite fazer comunicar diferentes mundos e diferentes tempos.

bell hooks foi mais uma grande mentora de minha prática docente e intelectual. E ela, junto às outras intelectuais negras, como Lélia González, Grada Kilomba e a chicana Gloria Anzaldúa, como tantas outras, insistem em nos fazer refletir sobre as armadilhas coloniais inscritas nas línguas nacionais e de como podemos usá-las, ginguando o corpo-escrita, de modo a criar registros de nós:

Reconhecer que através da língua nós tocamos uns nos outros parece particularmente difícil numa sociedade que gostaria de nos fazer crer que não há dignidade na experiência da paixão, que sentir profundamente é marca de inferioridade; pois, dentro do dualismo do pensamento ocidental, as ideias são sempre mais importantes que a língua. Para curar a cisão entre mente e corpo, nós, povos marginalizados e oprimidos, tentamos resgatar a nós mesmos e às nossas experiências através da língua. Procuramos encontrar espaço para a intimidade. Incapazes de encontrar esse espaço no inglês padrão, criamos uma

fala vernácula fragmentária, despedaçada, sem regras. Quando preciso dizer palavras que não se limitam a simplesmente espelhar a realidade dominante ou se referir a ela, falo o vernáculo negro. Aí, nesse lugar, obrigamos o inglês a fazer o que queremos que ele faça. Tomamos a linguagem do opressor e voltamo-la contra si mesma. Fazemos das nossas palavras uma fala contra-hegemônica, libertando-nos por meio da língua (bell hooks, 2017, p. 233).

Assim como o pretoguês, o pajubá funciona como uma corruptela no sistema linguístico nacional, de modo não apenas a romper com uma linguagem machista, cissexista e racista, mas, principalmente, instaurar outras formas de comunicar, ser e estar no mundo. O pajubá é uma corruptela da língua oficial, criado e falado pela população LGBTQIA+, com uma forte presença de palavras da língua Yorubá e também do *black english*. Ela não apenas cria novo vocabulário e dá novos sentidos às palavras e aos contextos linguísticos, como também cria formas de sabotar a língua portuguesa oficial patriarcal contorcendo a língua, obrigando-a a produzir sentido no feminino, como “a corpa”, por exemplo. É que, como nossas existências pretas, beeshas, sapatonas, trans e travestis são trajetórias fora das rotas gramaticais normativas, precisamos criar vocabulário, contextos sintáticos e semânticos em que possamos existir. Sobre o pajubá, Carlos Henrique Lucas (2017, p. 101) diz,

As linguagens pajubeyras, assim, são modalidades de trabalho com a língua, em um sentido duplo e potencialmente perigoso: língua em sua acepção de produto social da linguagem e, ainda, como “ferramenta” de acuedação. Assim, ao afirmar eu as bichas lokas trabalham com a língua, Juan Pablo Sutherland destaca a centralidade da produção de narrativas nas vidas das beeshas lokas.

Eis o perigo das línguas ferinas, proscritas e lokas: elas constroem outros mundos de significação que não imaginávamos que fosse possível existir. Essa ferramenta mobiliza afetos de esperança, do erótico, do dengo e da raiva como combustíveis a manter vivas nossas corpas, textualidades e memórias inconvenientes.

Atualmente, sou professora na Universidade Federal do Oeste da Bahia e leciono componentes como *Oficina de leitura e produção textual* e *Oficina de leitura e produção de textos acadêmicos* para os mais variados cursos de graduação da universidade. Quando estamos debatendo gêneros textuais, percebo como as estudantes sempre se preocupam em restringir a produção acadêmica a algo que ocorre de modo exterior a elas, a típica escrita mecanizada exigida em concursos e seleções diversas pelo país: “escreva em terceira pessoa”, “não se coloque no texto ou, ao menos, não se coloque em demasia”, “não escreva de modo tão emocionado”, “seja racional e objetivo”. Esses direcionamentos supõem que, somente quando nos afastamos do texto produzido, a “verdade” pode ser produzida. Em tempos de anticientificidade, terraplanismos e negacionismos, são compreensíveis certos cuidados. Mas, esse não é o ponto aqui, saca? Porque não questiono a importância da produção científica como uma ferramenta indispensável para a criticidade e produção de saberes, inclusive, porque é isso que estamos do lado de cá da norma fazendo isso com

nossos saberes subalternizados. Tenho colocado em questão a tentativa colonial de universalização do modo como fazemos tal registro, porque, senão, utilizamos dessa prerrogativa para decepar nossas corpas selvagens, nossos modos de dizer.

Como geralmente esses componentes são ofertados nos primeiros semestres, a grande dificuldade demonstrada pelo público estudantil, em especial negres e de baixa renda, é que é necessário se despir completamente de seu repertório vocabular e adquirir uma gramática completamente nova, praticamente aprender uma nova língua (o acadêmiquês) para construir reflexões críticas sobre os assuntos abordados. Uma vez, em sala de aula, uma aluna negra me indagou: “o problema, professora, é que, na hora de escrever, eu não sei dizer isso que te digo agora do modo como *tem* que ser dito”.

Que modo é esse que *tem* que ser dito? Quando encontro com estudantes das ciências da natureza, das exatas e da saúde esse questionamento, por vezes, sequer aparece, por que já internalizaram que só há uma forma de dizer. Depois de mais de quinze anos de vida acadêmica, me questiono se essa rigidez, amparada no discurso da universalidade e na separação entre mente e corpo, cabe mesmo à produção científica que se pretende emancipadora.

Duas cenas me marcaram muito nessa trajetória de escrita no doutorado: a primeira foi uma aula-performance pública chamada *corpo de vento*, realizada pelo grupo de pesquisa Rasuras, em 2017, tendo como ministrante a professora Denise Carrascosa. Foi logo no começo do doutorado, mas ainda tenho vívida, na memória do corpo, as vibrações que senti quando adentrei naquela aula da universidade. Toda tingida de gente preta. Me senti em casa. Na ocasião, não conhecia profa. Denise ainda, só da fama de muita competência e honestidade em seu trabalho. Me recolhi no fundo da sala e fiquei apenas observando toda a cena. A aula começa e uma ventania toma conta de tudo. A movência do corpo, o som da canção na voz de Gil e a sala repleta de energias que vibravam em consonância com ela. Ela que nem serpente nos envenenou com o segredo contado ao pé do ouvido. Estamos todes hipnotizadas. Ela distribuiu frases para que possamos gritar e libertar nossos corpos. Entramos na cena ao seu convite e pouco a pouco já estávamos de pé gritando, cantando, dançando e nos movendo na cena que ela conduzia. Ainda com o corpo em chamas, vermelho-Oyá, ela nos acalma e recita trechos de literaturas amefricanas, construindo uma ponte exusíaca de comunicação ancestral entre todas nós. Quando terminou, saí como uma cobra que se refaz deixando a pele, com o sentimento de estar novamente renascida.

A outra foi com o professor Eduardo Oliveira, numa aula de Seminários IV, trabalhando com epistemologia africana. Foi a primeira vez que tive contato com modos de ser/conhecer africano. Lemos sua tese de doutorado, que discute ancestralidade e filosofia africanas. O professor começa falando sobre Exu, como comunicador e tradutor entre mundos e como a colonialidade criou bases filosóficas e epistemológicas que nos impede de conhecer outras cosmopercepções e tê-las como legítimas. E o principal marcador desse empreendimento colonial é o tempo linear, como o conhecemos. O tempo, para cosmopercepções africanas, é espiralado, como venho trazendo ao longo dos ensaios anteriores. E isso quer dizer que essa linearidade entre passado, presente e futuro é mais uma ficção do poder colonial. Para explicar esse tempo espiralar, Eduardo começou a gingar com passos de capoeira em sala, para demonstrar o acontecimento do tempo espiralado. Gingar para conhecer mundos e instaurar tempos.

Vento de Oyá e a ginga de Exu. Essas duas cenas que trouxe aqui, através das aulas da profa. Denise e do prof. Eduardo, aliadas às inquietações das aulas do prof. Antonio Marcos, me despertaram para uma produção acadêmica sensível às afetações do corpo e aos saberes ancestrais, principalmente, na forma de registro, e com isso buscar alicerces outros, tendo na ginga esse mecanismo de cruzar mundos, fugindo da captura.

Quando falamos em escrita com a memória do corpo, impossível não acionar o conceito de escrevivência, de Conceição Evaristo, porque acredito que hoje ele seja uma das principais categorias analíticas e metodológicas utilizadas. Esse conceito vem sendo amplamente utilizado por diversas áreas do saber, e põe o enfoque justamente no registro de nossas vivências como espaço de reelaboração subjetiva de nossas experiências no mundo, localizando-as. E quando o utilizamos, o fazemos porque, através dele como um operador conceitual e metodológico, tal categoria evoca práticas milenares de produção de conhecimento a partir de outras bases que não apenas as europeias e norte-americanas.

E, é exatamente nessa encruzilhada que a prática escrevvente se faz, entre o que vivemos, sentimos e o que narramos. Com esse gesto que assume a produção literária como um ato tradutório escrevvente da vida, Conceição nos lega mais uma importante lição no campo das subjetividades: a escrevivência como um operador tradutório de nossas existências. A escrevivência põe em xeque a representação e, com isso, consegue produzir uma constelação de mundos possíveis. Um corpo-escrita de memórias que vão se escrevendo e inscrevendo no tempo do acontecimento. Por isso, invoco a ginga como operador de insubmissão e escape, porque com ela aprendemos a dançar. E escrever também é uma forma de dançar com o corpo. Fazer os dribles, as escolhas das movências, seguir as músicas pisando no chão das ideias. Acho que foi isso que tentei construir aqui nesses escritos: um gingado escrevvente.

Escrevi essa tese diante do caos. A maior parte desses ensaios aqui presentes foi escrito durante os dois últimos anos, anos estes de acontecimento de dois grandes desastres: a pandemia viral da COVID-19 e a presidência de terror comandada por Jair Messias Bolsonaro. Hoje, marca-se na história do país a tragédia anunciada da morte de 500 mil pessoas por conta da COVID. O isolamento tem me feito muito mal nos últimos meses. Estive sem a companhia de outras pessoas humanas a maior parte desse tempo. O que, por vezes, foi um privilégio poder escrever na paz do silêncio; por outras, foi bastante desesperador. E frequentemente penso na situação de precariedade, fome e desemprego das populações de rua, periféricas e ribeirinha, majoritariamente, negras e indígenas; das populações carcerárias; das profissionais do sexo, que ainda conta com maior número de pessoas trans e travestis negras; das regiões mais empobrecidas do país, nessa geopolítica da morte, como Norte e Nordeste; o genocídio das populações indígenas e das populações negras nas periferias, pelo Estado armado; o lesbocídio e transfeminicídio, como resultado do ódio às existências trans, travestis e sapatonas; o feminicídio, que durante a pandemia, só aumentou o número de mulheres mortas por seus companheiros por conta da combinação entre machismo, racismo e misoginia.

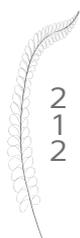
Notícias de morte, morte, morte todos os dias. Dois tios e um primo também morreram nos últimos dois anos. E mataram Marielle Franco. Projeto genocida, necropolítica funcionando a todo vapor. Ailton Krenak tem razão: a guerra nunca acabou do lado de cá. Nunca tivemos paz. O céu desabando sobre as nossas cabeças, e eu enlouqueci escrevendo e



também escrevi para não enlouquecer. Eu tenho problema com ansiedade. Não apenas a ansiedade comum do dia a dia, mas aquela que dá taquicardia, que embaralha os pensamentos, não permite dormir, porque o cérebro, mesmo improdutivo, não deliga, hormônios descontrolados. Vivi por meses assim, com a ansiedade controlando o corpo e apertando meu juízo. E esses escritos me salvaram e me enlouqueceram por diversas vezes. Às vezes, escrever era tudo o que me restava. Às vezes não.

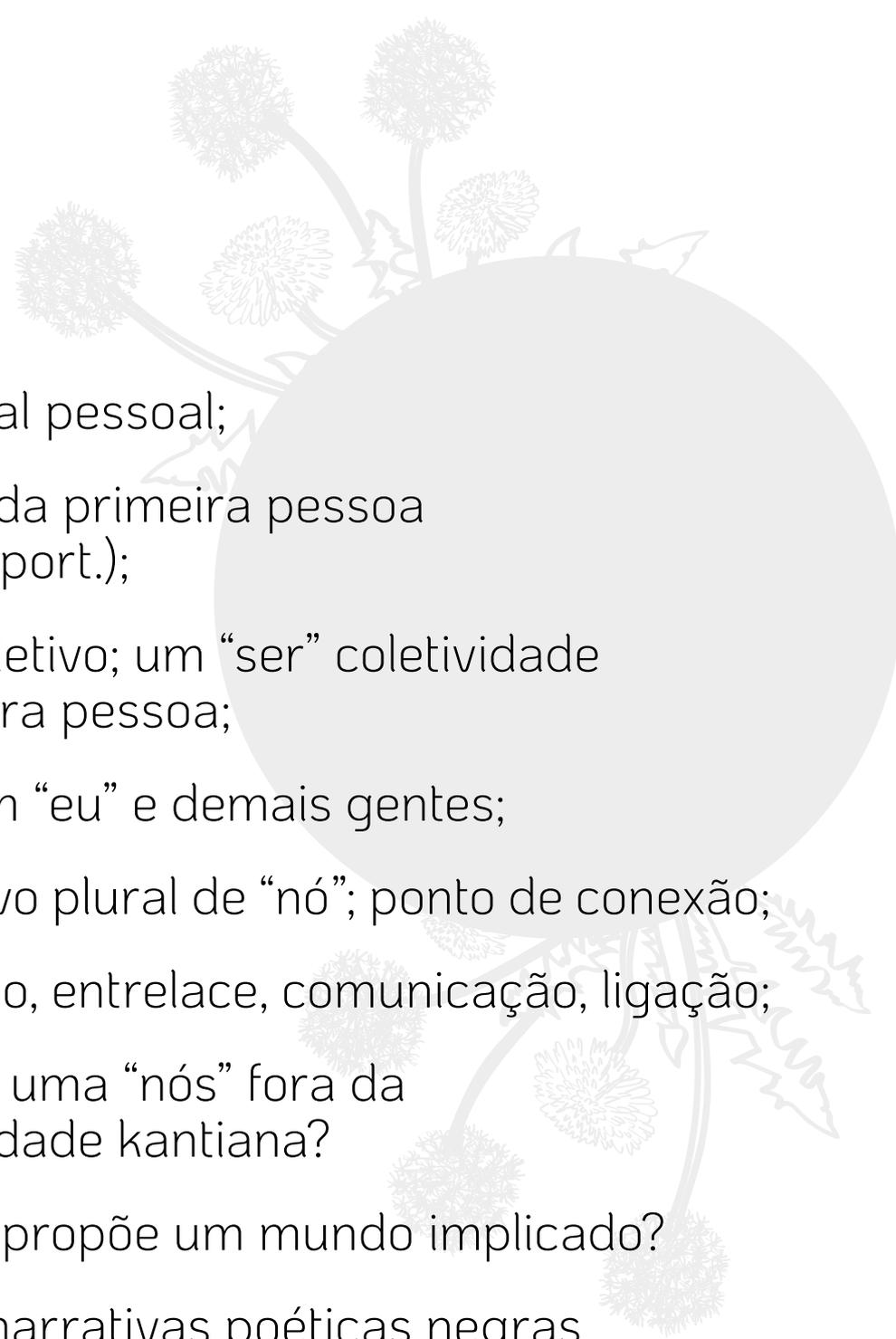
Mas encontrei forças nos textos de outras pretas sapatão. Nos textos literários com os quais trabalhei nessa pesquisa e que vocês puderam conhecer um pouco nesses breves escritos, eu aprendi que a escrita é um lócus produtor de afecções capazes de reverter a morte das corpas cansadas das batalhas diárias. É onde essas pretas sapatonas conseguem descansar o corpo ou botá-lo pra dançar; onde é possível gritar e devolver o ódio ou simplesmente construir novas rotas possíveis para existir com afetos de bem viver; onde conseguem autodeterminar-se e traduzir-se. E o modo como fazem isso é gingando, nas encruzadas dos textos, produzindo significados para quem tem o código. Como fazer com que a (re)escrita destas cenas não busquem domar essas corpas selvagens? É possível aprender com elas. A *forma*, portanto, é tão produtora de saber quanto o próprio conteúdo dito. E essa construção textual que ginga com o corpo e a palavra para dizer o que se quer dizer é herança abolicionista.

Não é mais fácil deixar o corpo presente e mobilizador da escrita quanto podemos imaginar, porque mexer com os afetos é revirar o corpo. Quando coloco no papel os afetos coloniais, refletindo sobre eles, sinto na carne novamente dores incomensuráveis. Por isso que Conceição Evaristo, lá no finalzinho do conto *A gente combinamos de não morrer*, diz que “escrever é uma maneira de sangrar”. Num país cujo discurso governamental/estatal se alimenta do ódio que sente por todas nós e nossas corpas e línguas feridas é inevitável não sangrar de alguma forma. Por isso, esses escritos também me fez sangrar muitas vezes. Tem muita libertação, mas também tem muito sangue.





131. Esse ensaio/experimento literário foi fortemente inspirado no texto *Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas* (2018), de Jota Mombaça, no conto *A gente combinamos de não morrer* (2015), de Conceição Evaristo e no curta *A mulher sem cabeça* (2020), de Sanara Rocha.

- 
- * Pronominal pessoal;
 - * Pronome da primeira pessoa do plural (port.);
 - * Sujeito coletivo; um “ser” coletividade em primeira pessoa;
 - * Implica um “eu” e demais gentes;
 - * Substantivo plural de “nó”; ponto de conexão;
 - * Amarração, entrelace, comunicação, ligação;
 - * É possível uma “nós” fora da separabilidade kantiana?
 - * Que “nós” propõe um mundo implicado?
 - * Como as narrativas poéticas negras, periféricas e das dissidências sexuais e de gênero têm refundado nossos “nós”?

Estávamos fazendo um ebó de folhas. Alecrim, arruda, folhas de mangueira, agrião, boldo, erva doce e arnica. “A vida é ritual, minha fia, e ritual só com mandinga”, dizia nossa preta velha Dona Dandara. Algumas de nós mexia tudo numa panela grande de barro, enquanto outras batiam os pés no chão com o frenesi da batucada. Cantávamos. Não trabalhávamos sem cantar porque entoar a voz é ritual de força e de presença. Parecíamos até felizes. Olhando bem lá no horizonte, depois de um esplendoroso matagal, tínhamos a sensação – e o desejo – que o mundo que conhecíamos tivesse acabado.

Nós havíamos nos refugiado próximo a esse rio e a essa mata que nos acolheram. Fugir, para nós, sempre foi um ato de extrema bravura. Escapar à captura é pra quem não teme a morte e não a deseja. Quando somos capturadas, nós morremos aos poucos. É triste. Não é fácil nem prazeroso viver em fuga, mas a morte é pior. Raiva, medo, alegria, ódio, fúria, amor e dengo são afetos que circulam a gente tempo todo. E como vivemos sobressaltadas, impossível sentir cada um de uma vez, isoladamente. É por isso também que cantávamos, botávamos a mão na cintura ou no tambor e deixávamos o aprendizado do corpo se oferecer em linguagem de cura para que soubéssemos usar bem esses afetos.

Eles quiseram nos tirar o axé, afeto de vitalidade que mora em nós e que só se manifesta com o poder da coletividade. E conseguiram muitas vezes. Mas o axé encontra a gente novamente, porque tudo volta pro chão. Reconexão e transbordamento. O mundo do qual viemos não nos cabia. Não havia espaço para sermos. “O quanto de nós precisa ser cortado para que caibamos nesse projeto de nação?¹³²”. Se ficássemos, seríamos capturadas, mortas. Quando capturadas, Eles arrancavam nossas cabeças e vagávamos pelo mundo como produtos em série. Sem cabeça, sem direção, sem propósito. A fuga era algo inevitável. Sabíamos o que era ser capturada, porque era uma narrativa que sempre se repetia, repetia, repetia... um looping que me fazia ter crises de labirintite. Sim, frequentemente tinha tonturas. Pensamos até que estaria ficando louca – outra forma de morte e captura. Mas os chás de Dona Dandara sempre me traziam ao eixo novamente.

Uma vez, uma de nós foi enlouquecida. Não conseguia mais dormir com os pesadelos, não conseguia mais comer sossegada por um instante. O sobressalto e o facão estavam sempre com ela. A criança dela tinha sido morta por Eles, na porta de casa. Na hora, ela preparava a janta. Não carregava nem o sobressalto nem o facão naquele momento. De lá pra cá, depois que fugiu com a gente, esse é seu estado permanente, sobressalto e facão. Mas, um dia, ela disse que não valia a pena esse tempo por aqui e resolveu partir. Dona Dandara falou pra gente num tom de quem carrega os saberes todos dentro de si: “de certo modo, já estamos todas mortas mesmo”.

Esse mundo da ordem e do progresso tem uma narrativa ficcional muito bem sucedida. Estávamos todas atoladas nele até o pescoço. “miscigenação”, “democracia racial”, “governo do povo”, “o agro é TOP”, “meritocracia”, “amor à pátria”, “família tradicional”, “cidadão de bem”, “mulher de verdade”... Será que Eles acreditavam mesmo nisso tudo? Ou só a gente



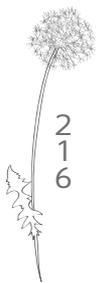
do lado de cá ~~era~~ sentia que tinha algum *bug* nessas ideias aí? É certo dizer que tudo isso deu muito certo pelas bandas de cá, mas também é certo dizer que não deu.

“Chegou uma altura em que achei que tivesse desmaiando. Não sentia meu corpo, nem era capaz de articular minha própria posição. O mundo à minha volta parecia ter desligado e eu via tudo lento. Um silêncio profundo percorreu tudo à minha volta. Outra vez, senti a firmeza daquela mão apertando a minha. Não estava sozinha e nós estávamos aqui. Ainda. Aqui. E vivas. Corremos e corremos, mudando de direção sempre que as rotas se fechavam, e elas se fechavam a todo tempo. Era impossível fugir, mas justamente por isso nós insistíamos na fuga”¹³³.

Para Eles, esse mundo parecia ser muito vantajoso, porque Eles não precisavam saber o que era sobrevivência. E não tô falando das guerras que Eles mesmos armaram, onde se matam porque não sabem compartilhar comida e território, tô falando dessa guerra infinita contra nós. Mas a gente sabia bem o que significa sobreviver. A questão é que Eles achavam que só acessávamos essa gramática, a da sobrevivência. Tenho vontade de gargalhar quando penso nisso, porque Eles não sabem que dominamos tantas outras linguagens e gramáticas além de sobreviver. Atravessamos o Atlântico, fomos expostas a todo tipo de crueldade e violência, nos mataram aos montes, e seguimos aqui. (Sobre)Viver é um código que dominamos bem, mas é preciso mais que isso para poder vingar e continuar a dar frutos. Esse mundo dEles nos quebra, é verdade. Então, como é que faz pra quebrar esse mundo da ordem e do progresso? Nossas existências, que assume a precariedade da vida, que quer compartilhar o mundo com tudo o que há nele e que se reconhece mais no chão que com o céu, só são possíveis se esse mundo acabar. O problema é que essa narrativa de ficção só se sustentava porque sempre há quem mantenha viva a coreografia e o compasso da ordem e do progresso.

“Combinamos de não morrer, mas não morrer nem sempre é viver¹³⁴”, há muita sabedoria nesta sentença, sempre nos dizia Dona Dandara. Sim, a gente havia combinado de não morrer. Mas para muitas de nós isso já não era o suficiente. Queríamos o gozo também. Por que não?

No caldeirão borbulhando, as folhas se remexiam e soltavam um cheio bem forte. Mexia a panela enquanto olhava as crianças descalças também dançando na roda com as outras de nós e quase conseguia criar um sorriso no rosto. Quase esquecia tudo por alguns instantes. Nossas corpas estavam demasiadamente cansadas, mas também repletas de algo bonito. Esse algo bonito não era esperança, porque sabíamos que a esperança também fazia parte dessa narrativa de ficção, posto que nenhuma esperança sobrevive a esse mundo como ele está agora, no que se tornou. Mas esse algo bonito resplandecia em nós pelo nosso vigor. Não tinha um nome pra dar, não tava no âmbito das ideias, estava no nível do corpo. Só sentíamos. É isso, muitas vezes, foi o combustível necessário para que tenhamos conseguido, secularmente, empreender esta sobre-vida.



133. JOTA MOMBAÇA, 2018.

134. CONCEIÇÃO EVARISTO, 2016, p. 109.

“Estamos cansadas e estamos também furiosas. Há momentos em que desejamos tão firmemente a abolição de todas as coisas feitas através de nossa morte social que sentimos a terra estremecer à nossa volta. Então, damos as mãos, e recusamos também o medo, para desejar juntas que a terra vibre o apocalipse deles desta vez”¹³⁵.

Uma vez ouvi de outra preta como nós que nosso movimento conjunto na terra é perturbador. E que precisamos continuar movimentando, desequilibrando os espaços, criando as rachaduras necessárias para os escapes. Talvez, por isso, que não habitamos nenhum espaço desse mundo, e sim criamos esquemas de ocupação, preparando sua destruição. Somos perigosas porque o sobressalto, o facão e a força ancestral dos encantados estão sempre conosco. Eles sabem disso, Eles não são bobos, nem inocentes. Mas nós também não!

Quando terminei de mexer as folhas, tampei a panela que mais parecia um caldeirão de feitiço, desliguei o fogo e fui lá fora também bater palma e bater o pé no chão, na roda que havia se formado ao som da cantiga de terreiro que entoávamos. Encostei, abracei pela cintura e beijei minha preta na boca, sorrir com ela e com as crianças que dançavam e levantavam poeira no chão batido. Estávamos vivas e dominávamos muitas línguas, muito além da gramática da sobrevivência. Sabíamos que quando fosse o tempo, teríamos de levantar voo, que nem as borboletas que dançavam junto com a gente naquele momento, quase fotográfico. Mas, enquanto esse tempo não vinha, a gente dançava e trabalhava e gritava com as crianças arteiras para que elas não se machucassem e fazia ebó e cantava e comia e se fazia denço e beijava na boca e se queria bem.



Referências

- ADRIELE DO CARMO. *Guarda-versos: palavras que não pude calar*. Brasília: padê editorial, 2018.
- ALUISIO AZEVEDO. *O cortiço*. São Paulo: Ática, 1997.
- ÂNGELA DAVIS. *Mulheres, raça e classe*. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ANA LUISA SANTOS. *SE TOCA: devir manual lésbico*. In: MAYANA ROCHA SOARES; SIMONE BRANDÃO; THAIS FARIA (Org.). *Lesbianidades Plurais: outras produções de saberes e afetos*. Salvador: Devires, 2019.
- ANI GANZALA. *Aquarelas*. Disponível em: <https://www.facebook.com/Aniganzala/>. Acesso em: 18 ago. 2018.
- AILTON KRENAK. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AILTON KRENAK. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- ANTÔNIO MARCOS PEREIRA. *Crítica e afeto*. In: LUCIENE AZEVEDO e Antônio MARCOS PEREIRA (Orgs.). *Palavras da crítica contemporânea*. Salvador: paralelo 13S, 2017.
- AUDRE LORDE. *Irmã Outsider*. Tradução Stephanie Borges. São Paulo: Autêntica, 2019.
- AUDRE LORDE. *Zami: a new spelling of my name*. Perserphone Press, 1982.
- BEATRIZ NASCIMENTO. *A terra é meu quilombo: terra, território, territorialidade*. In: RATTIS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.
- bell hooks. *Vivendo de amor*. Geledés, 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- bell hooks. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. Martins Fontes: São Paulo, 2018.
- BRUNA BARROS. *Amor de Ori*. Curta metragem, 2017.
- BRUNA BARROS; JESS OLIVEIRA. *Black Sapatão Translation Practices: Healing Ourselves a Word Choice at a Time*. *Caribbean Review of gender studies*, Issue 14, 2020.
- CARLA AKOTIRENE. *O que é interseccionalidade*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- CARLOS HENRIQUE LUCAS LIMA. *Linguagens Pajubeyras: re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade*. Salvador: Devires, 2017.
- CASTIEL VITORINO BRASILEIRO. *Exu tranca-rua das almas*. 2020. Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/5ea302c8362c6d101944b61e/t/5f31ca0614c78e23a2313a6f/1597098508596/ExuTrancaRuadasAlmas_Castiel.pdf. Acesso em: 28 jun. 2021.
- CIDINHA DA SILVA. *Canções de amor e dengo*. São Paulo: Me parió revolução, 2016.
- CIDINHA DA SILVA. *Cada tridente em seu lugar*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.
- CIDINHA DA SILVA. *Um Exu em Nova York*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- CÍNTIA GUEDES. *Nada (é) razoável*. 208f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura). Escola de Comunicação – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.
- CONCEIÇÃO EVARISTO. *Isaltina Campo Belo*. In: _____. *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- CONCEIÇÃO EVARISTO. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- CONCEIÇÃO EVARISTO. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- CONCEIÇÃO EVARISTO. *Poemas da Recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

CONCEIÇÃO EVARISTO. A escrevivência e seus subtextos. In: CONSTÂNCIA LIMA DUARTE; ISABELLA ROSADO NUNES (Orgs.). *Escrevivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

DAVI NUNES. *A palavra não é amor, é dengo*. Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/palavra-nao-e-amor-e-dengo/>. Acesso em: 14 jun. 2021.

DAVI NUNES. *Banzo*. Salvador: Organismo, 2019.

DENISE CARRASCOSA FRANÇA. CRÍTICA PERFORMATIVA. *fólio – Revista de Letras*, v. 10, n. 2, fev. 2019. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/4744>. Acesso em: 12 abr. 2019.

DENISE CARRASCOSA FRANÇA (Org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: cartas náuticas afro-diaspóricas para travessias literárias*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.

DENISE FERREIRA DA SILVA. *A dívida impagável*. Tradução Amilcar Paker e Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2019.

DENISE FERREIRA DA SILVA. *Em estado bruto*. Tradução Janaína Negata Otoch. *ARS*, n. 26, a. 17, 2019.

DENISE FERREIRA DA SILVA. *À brasileira*. *Estudos Feministas*, v. 14, n. 1, jan./abr. 2006.

DOROTEA GÓMEZ GRIJALVA. *Mi cuerpo es un territorio político*. Brecha Lésbica, 2012.

DRIKKA SILVA. *Glamour*. São Paulo. Malagueta, 2010.

ELTON PANAMBY. *O corpo-limite*. 219f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Programa de Pós-graduação em Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

FRANZ FANON. *Peles negras máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRANZ FANON. *Os condenados da terra*. Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

2
2
0
GENI NUÑES LONGHINI; SARA LIMA. *Ilha da magia à luz de uma análise lésbica decolonial*. In: MAYANA ROCHA SOARES; SIMONE BRANDÃO; THAIS FARIA (Org.). *Lesbianidades Plurais: outras produções de saberes e afetos*. Salvador: Devires, 2019.

GENI NUÑES LONGHINI. *Mãe (nem) sempre sabe: existências e saberes de mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais*. 166f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Santa Catarina. 2018.

GLORIA ANZALDÚA. *Como domar uma língua selvagem*. Tradução Joana Plaza Pinto

Karla Cristina dos Santos. *Cadernos de Letras da UFF, Dossiê: Difusão da língua portuguesa*, n. 39, 2009.

GRADA KILOMBA. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Livros Cobogó, 2019.

ISABEL CRISTINA FERREIRA DOS REIS. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. 130f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador. 1998.

ISABEL CRISTINA FERREIRA DOS REIS. *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*. 305f. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2008.

JAQUELINE GOMES DE JESUS. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Brasília: EDA/FBN, 2012.

JASPIR PUAR. *Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas*. *Revista Lusófona*, v. 3, n. 1, 2015.

JORGE AMADO. *Jubiabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

JORGE AUGUSTO. *Contemporaneidades periféricas: primeiras anotações para alguns estudos de caso*. In: JORGE AUGUSTO (Org.). *Contemporaneidades Periféricas*. Salvador: Segundo Selo, 2018.

JOTA MOMBAÇA. *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*, 2016. Disponível em: https://issuu.com/amilcarpaker/docs/rumo_a_uma_redistribuc__a__o_da_vi. Acesso em: 14 jun. 2021.

- JOTA MOMBAÇA. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. *Concinnitas*, a. 17, v. 01, n. 28, set. 2016.
- JOTA MOMBAÇA. **Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas.** Blog BUALA, 2018. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/corpo/veio-o-tempo-em-que-por-todos-os-lados-as-luzes-desta-epoca-foram-acendidas>. Acesso em: 11 abr 2019.
- JOSÉ DE ALENCAR. **O guarani**. São Paulo: Ática, 1996.
- JOVINA SOUZA. Amor em Preto e branco. In: _____. **O amor não está**. Bahia: Editora Ômnira, 2019.
- JOVINA SOUZA. **O amor não está**. Itabuna: Mondrongo, 2019.
- LÉLIA GONZALEZ. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 1984, p. 223-224. Disponível em: https://www.academia.edu/27681600/Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira_-_L%C3%A9lia_Gonzales.pdf?auto=download. Acesso em: 20 jan. 2019.
- LÉLIA GONZALEZ. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo brasileiro*, n. 92/93, Rio de Janeiro, jun./jul. 1988.
- LEDA MARIA MARTINS. Performances do tempo espiralar. In: GRACIELA RAVETTI E MÁRCIA ARBEX (Org.). **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- LEDA MARTINS. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- LEDA MARIA MARTINS. A fina lâmina da palavra. *Revista O Eixo e a Roda*, v. 15, 2007. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3262/3196. Acesso: 23 ago. 2017.
- LOUISE QUEIROZ. **Girassóis estendidos na chuva**. Salvador: Boto-cor-de-rosa, 2019.
- KABENGELE MUNANGA. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- KATI SOUTO. **Escura.noite**. Brasília: padê editorial, 2018.
- KIKA SENA. **Periférica**. Brasília: padê editorial, 2017.
- MARYELLEN CRUZ. **Olindeza**. Brasília: padê editorial, 2018.
- MÁRCIA AIRES CABRAL. **Coração no asfalto**. Brasília: padê editorial, 2018.
- MARIA APARECIDA SILVA BENTO. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: IRAY CARONE; MARIA APARECIDA SILVA BENTO (Orgs.) **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.
- MAYANA ROCHA SOARES. **Feitiçarias, Terrorismos e Vagabundagens: a escritura queer de João Gilberto Noll**. Salvador: Devires, 2019.
- MIRIAM ALVES. **Abajour**. In: _____. **Mulher Mat(r)iz**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.
- MIRIAM ALVES. **Os olhos verdes de Esmeralda**. In: _____. **Mulher Mat(r)iz**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.
- MÔNICA BARBOSA. **Poliamor e relações livres: do amor à militância contra a monogamia compulsória**
- MUNIZ SODRÉ. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- NEUSA SANTOS SOUZA. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- NÓS. Rotas, bússulas, sextantes, faróis, sota-ventos, porões, portos: nós nas traduções de textos literários negros. In: DENISE CARRASCOSA FRANÇA (Org.). **Traduzindo no Atlântico Negro: cartas náuticas afrodiáspóricas para travessias literárias**. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.
- OYÈRÓNKÉ OYĒWÙMÍ. **La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Traducción Alejandro Montelongo González. Bogotá: Editorial en la frontera, 2017.
- PATRÍCIA HILLS COLLINS. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

- PAUL PRECIADO. *Manifesto Contrassexual*. Tradução: Maria Paulo Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- PAULO FRANCISCO DE SOUZA. *Os afetos na estrutura burocrática do Estado*. Salvador: Segundo Selo, 2020.
- RAÍSSA ÉRIS GRIMM. *Sapa Profana*. Brasília: padê editorial, 2018.
- ROSALES, Harmonia. *CreationofGod*. 2017. 1 pintura, óleo sobre tela. Disponível: <https://www.metropoles.com/tipo-assim/artista-emociona-ao-recriar-deus-de-michelangelo-como-uma-mulher-negra?amp>
- RUPI KAUR. *Outros jeitos de usar a boca*. Tradução Ana Guadalupe. São Paulo: Planeta, 2017
- RYANE LEÃO. *Tudo nela brilha e queima*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.
- tatiana nascimento. *lundu*. Brasília: padê editorial, 2017.
- tatiana nascimento. *cuirlombismo literário*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- tatiana nascimento. *do dever de denunciar a dor até o direito ao devaneio, nosso cuérlombismo literário*. In: MAYANA ROCHA SOARES; SIMONE BRANDÃO; THAIS FARIA (Org.). *Lesbianidades Plurais: outras produções de saberes e afetos*. Salvador: Devires, 2019.
- tatiana nascimento. *07 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo*. Rio de Janeiro: garupa e kzal, 2019.
- tatiana nascimento. *Letramento e tradução no espelho de Oxum: teoria lésbica negra em auto/re/conhecimentos*. 185f. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.
- TANYA SAUNDERS. Epistemologia negra sapatão. *Periodicus*, v. 7, n. 1, maio/out. 2017, p. 102-116.
- TONI MORRISON. *O olho mais azul*. Tradução Manoel Paulo Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SARA AHMED. *La política cultural de las emociones*. Traducción Cecilia Olivares Mansuy. Ciudad del México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SUELI CARNEIRO. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese. 339f. Doutorado em Educação. Programa de Pós-graduação em Filosofia da Educação – Universidade de São Paulo, 2005.
- SHONDA RIMES. *Série How to get away with murder*. ABC Studios. 6 temporadas. 2014-2019.
- SOBONFU SOMÉ. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. Odysseus, 2007.
- SOHAILA ABDULALI. *Do que estamos quando falamos de estupro*. Tradução Luis Reyes Gil. São Paulo: Vestígio, 2019.
- SOKARI EQUINE. *Narrativas contestadoras da África Queer*. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 01, n. 02, jul.-dez., Salvador, 2016.
- VANDA MACHADO. *EXU: o senhor dos caminhos e das alegrias*. ENECULT, 2010. Salvador, 2010.
- VIRGINIE DESPENTES. *Teoria King Kong*. Tradução Márcia Bechara. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- VIVIANE VERGUEIRO. *Sou travesti: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial*. Brasília: padê editorial, 2018.
- VICTOR GABRIEL RODRIGUEZ. *O ensaio como tese: estética e narrativa na composição do texto científico*. Belo Horizonte: Martins Fontes, 2012.
- YURDESKY ESPINOSA MIÑOSO. *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional*. *Revista Venezolana de estudios de la mujer*, v. 14, n. 33, jul./dez. 2009.
- YURDESKY ESPINOSA MIÑOSO. *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidade en América Latina*. Lima/Buenos Aires: en la frontera: 2007.
- YURDESKY ESPINOSA MIÑOSO. *De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidade*. *Solar*, a. 12, v. 12, n. 1, Lima, 2016.