

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA

CÍNTIA GUEDES BRAGA

NADA (É) RAZOÁVEL

Rio de Janeiro
2019

CÍNTIA GUEDES BRAGA

NADA (É) RAZOÁVEL

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura (Tecnologias da Comunicação e Estéticas) da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Comunicação e Cultura.

Orientador: Professor Dr. Giuseppe Mario Cocco

Rio de Janeiro
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B813

Braga, Cíntia Guedes Braga

Nada (é) razoável/ Cíntia Guedes Braga. 2019.
208 f.

Orientador: Prof^o. D^o. Giuseppe Mario Cocco.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Escola de Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2019.

1. Mulheres negras. 2. Relações raciais. 3. Memória. 4. Subjetividade. 5. Corpo. I. Cocco, Giuseppe Mario. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Comunicação.

CDD: 305.8

Elaborada por: Erica dos Santos Resende CRB-7/5105



ATA DA 465ª SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE CÍNTIA GUEDES BRAGA NA ESCOLA DE COMUNICAÇÃO DA UFRJ

Aos dezenove dias do mês de junho de dois mil e dezoito, às quatorze horas, na sala 141 da Escola de Comunicação da UFRJ, foi realizada a defesa de tese de doutorado de **Cíntia Guedes Braga**, intitulada: "**NADA (É) RAZOÁVEL**" perante a banca examinadora composta por: **Giuseppe Mario Cocco** [orientador(a) e presidente], **Adriana Schneider Alcure**, **Maria de Fátima Lima Santos**, **Sara Panamby Rosa da Silva** e **Talita Tibola**. Tendo o(a) candidato(a) respondido a contento todas as perguntas, foi sua tese:

aprovada reprovada aprovada mediante alterações

A banca reconheceu a excelência da tese e recomendou sua publicação no formato atual que foi apresentada

E, para constar, eu, Rodrigo de Souza Lessa, lavrei a presente, que segue datada e assinada pelos membros da banca examinadora e pelo(a) candidato(a) ao título de Doutor(a) em Comunicação e Cultura.

Rio de Janeiro, 19 de julho de 2018.

GC
Giuseppe Mario Cocco [orientador(a) e presidente]

Adriana Schneider Alcure
Adriana Schneider Alcure [examinador(a)]

Maria de Fátima Lima Santos
Maria de Fátima Lima Santos [examinador(a)]

Sara Panamby Rosa da Silva
Sara Panamby Rosa da Silva [examinador(a)]

Talita Tibola
Talita Tibola [examinador(a)]

Cíntia Guedes Braga
Cíntia Guedes Braga

* As atas de defesa de tese/apresentação de dissertação dos Programas de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro somente geram efeitos após sua homologação pelo CEPG.

RESUMO

GUEDES, Cíntia. Nada (é) Razoável. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Este trabalho realiza uma autcartografia na qual, através de uma escrita performativa, a pesquisadora traça um mapa dos processos de subjetivação da mulher negra. Como metodologia, a pesquisa adota a ‘escrevivência’, a acionando memórias, acena às dimensões éticas e estéticas do funcionamento do machismo e do racismo como base do regime onto-epistemológico que forja o sujeito da modernidade. Para isso, lança mão de uma bibliografia multidisciplinar que vai dos estudos descoloniais aos estudos das subjetividades, passando pelas artes e pelo feminismo negro.

PALAVRAS-CHAVES: corpo; memória; relações raciais; descolonialidade; subjetividades

ABSTRACT

This research intends to trace an autcartography in which, through a performative writing, the researcher draws a map of the processes of subjectification from a black woman's perspective. The thesis underline the ethical and aesthetic dimensions of the work of sexism and racism in the onto-epistemological regime that sustain the modern subject. For this, it uses a multidisciplinary bibliography that goes from decolonial studies to the studies of subjectivities, through the arts and black feminism and afrodiasporic.

Key-words: body; memory; racial relations; decoloniality; subjectivities.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: ANCESTROLOGIA	8
2. (NÃO TEM PAUSA NO APOCALIPSE)	18
3. NA BEIRA DA UNIVERS(AL)IDADE	41
4. não sou de esquerda, sou preta!	51
5. Arrastar. Abismar. embeirar	54
6. PELE CLARA BUCETA ESCURA	76
7. ARRISCAR	94
8. NEGRURA: MEMÓRIA DE TERRA ESCURA	131
9. CAMINHAR EM DESABAMENTO	156
10. NEGRUME : FLUXOS ESCUROS DE DESEJO	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	201

1. Ancestrologia

A memória são conteúdos de um continente, da sua vida, da sua história, do seu passado. Como se o corpo fosse o documento. Não é a toa que a dança para o negro é um momento de libertação. O homem negro não pode estar liberto enquanto ele não esquecer o cativo, enquanto ele não esquecer no gesto que ele não é mais um cativo.

Beatriz Nascimento, em Ôri

6 entradas para ancestrologia (escavações no locus movediço e fraturado por onde arrastam os negrumes)

1.

Tomar
ar
riscar
um mapa

de resto
de tempo

2.

Caminhar

lascas de unha, ossos fraturados, pedaços de pele,
cabelos
dentes

não era apenas um sorriso.

3.

Abrir,
madrugar a história

4.

Sonhar,
...
velhas escravocratas morrem apavoradas pelo seu próprio Deus.

5.

Suspender,

nada é

**preciso
passado**

o invisível está em todo lugar.

**(Palavras úmidas sussurram:
são mais de 22 os caminhos sem volta).**

6.

Segredar.

Língua cortada

navalha o

tempo

agora,

**assente futuro na esquina se adiante
não há nada a perder.**

Os restos recolhidos pelas memórias desta escrita são coletados através de operações oníricas, somáticas, afetivas, mágicas, dentre outras. São escavações que se direcionam às múltiplas temporalidades com as quais convivemos. Às escavações se contrapõem as edificações da escrita historiográfica, dita como uma operação estritamente intelectual, que compõem os monumentos que soterram nossos cemitérios. Tanto o soterramento quanto a escavação, entretanto, são produzidas no gesto de colocar em relação lembrança e esquecimento.

O tempo do progresso somente é possível na história dos poderosos, dos homens brancos heterossexuais e ricos que não cessam de atualizar as formas de dominação nos espaços de poder. Assim, as guerras e revoluções serão pautadas pelas conquistas daqueles que subjugarão outros povos e culturas e os monumentos que acessamos como históricos fazem referência aos seus edificadores, ainda que sejam representações de um corpo não hegemônico, feminino e/ou racializado. Ao serem edificados, que outros monumentos transformaram-se simultaneamente em ruínas?

A história colonial ergue estátuas ao esquecimento. Estou certa, como Walter Benjamin em sua noção de *tempo da história* (2012), de que a história dos vencedores apaga os processos de arruinamento que garantem seus monumentos, impondo um tempo homogêneo, contado como uma sucessão de vitórias. O gesto de ‘esvaziar o tempo’, ao qual Benjamin se refere, consiste na insistência historiográfica em ignorar as múltiplas e complexas temporalidades que compõem o presente. É o contar a história como uma sucessão de fatos que se ligam em um sistema de causa e efeito, e é esse tempo vazio do progresso que a memória, como marca singular do tempo no corpo, vem embaralhar.

Nota: Escrever com a memória só pode ser um gesto de autoficção. As imagens da memória escapam aos critérios do verdadeiro e do falso.

Aciono o gesto de costura de memórias com a vontade não apenas de narrar minha história pessoal, mas para acessar as *marcas* (ROLNIK, 2014) que estas lembranças acionam. Ou seja, pensar o *movimento intensivo* e os *territórios* pelos quais as marcas me carregam e, deste modo, abrir alguma fissura, tomar os fragmentos desses processos, experimentar partilhar restos.

O que importa não são os fatos do passado que consigo acessar e narrar através de uma rememoração precisa, mas a tessitura da memória que me lança à necessidade de criar um novo corpo para suportar as forças da história colonial que não cessam de me atravessar. Quando a fricção entre lembrança e esquecimento me oferece uma abertura à vida e ao presente, isso não necessariamente resulta em uma síntese que dá coerência a tudo. Narrar o tempo não pode ser uma tarefa de encontrar causas (passadas) como respostas para efeitos (presentes), é justamente esse um dos gestos de soterramento da história colonial.

Escrevo incorporada pelos livros que li, toda sorte deles, mas a gestação é na verdade partilhada por um coletivo de mulheres cis, sobretudo as negras, e pessoas transvestigêneres com quem muito troquei, com as quais elaborei muitas das questões em conversas, oficinas, aulas, caminhadas, DRs, conversas de separação... sobre atenção ax outrx, responsabilidade afetiva, reparação e suas falências, maternidade negra, convivência interracial, migração, muitas outras. No movimento desses encontros, compreendi que estamos atadas umas às outras por algo que ainda não tem nome, e que a todo tempo é nomeado, e a todo tempo escapa.

Há alguns anos me percebo imersa em movidas de fabulação política do meu próprio corpo. Experimentando a vulnerabilidade que não escolhi e, a partir dela, encontrando um modo de estar com as outras pessoas. É uma dádiva esses encontros, recebi muitas facas para abrir caminhos e aprendi a rastejar, não agonizante como os vermes, mas silenciosa como as serpentes. **Nossas bruxas montavam cobras e não vassouras. Com o corpo todo grudado, sinto que vibração do corpo é a mesma da terra. É nesse rastro que empenho cada letra dessa escrita.**

Considero que a única relação possível com as imagens da memória é prostrar-me diante delas e tentar evitar a repetição tanto do gesto historicista quanto da síntese dialética. Recusar, assim, qualquer convite a um caminho único e também todo desenho que se assemelhe a uma linha do tempo em vertical.

O gesto de rememoração que amplio nesta tese como ferramenta metodológica para produção de uma ancestrologia apareceu a primeira vez de maneira brusca, durante a escrita de um artigo chamado *Memória Sobrevivente** (GUEDES, 2015) para o curso *Sobreviver, Sobrevivências*, que realizei como aluna externa da pós-graduação em Antropologia do Museu Nacional em 2015. Na ocasião, escrevia sobre os modos de experimentar o risco rememorando a vivência de situações de abuso e violência. Durante o processo de escrita, parei para assistir o documentário *O que aconteceu, Miss Nina Simone?* (GARBUS, 1995), que como o título já indica, responsabiliza a cantora pelas situações de 'fracasso' de sua vida.

Incomodada com o filme, voltei à escrita sem saber muito bem como continuar... eu dividia algumas experiências com Nina, e basta ter abertura e conversar com mulheres brancas e negras a nossa volta para perceber que o estupro, o abuso e a exploração são muito mais frequentes do que se imagina, embora as narrativas sobre esses fatos sigam minimizadas. Eu havia passado mais de dez anos esquecida de um estupro que sofri e que até aquele momento nunca havia sido formulado por mim como um estupro.

Embora eu tivesse lido ao longo desse tempo dezenas de relatos de situações nas quais outras mulheres sofreram esse tipo de violência a partir dos mesmos gestos, foi com a experiência cinematográfica, em um momento no qual estava empenhada no exercício de rememoração para a escrita do artigo, que tal memória pôde ser ativada e realocada. A partir da linguagem proposta pelo filme, por sua *mise-en-scene*, por tudo que se decide mostrar e narrar, e por tudo que resta fora de

cena... uma ausência disparou minhas lembranças e deu outro significado a elas.

A memória latente da violência interrompeu um silêncio que me havia sido imperceptível por uma década. Um desses silêncios que, antes de ser encoberto, é produzido por muitas falas. São muitas as falas que o filme organiza de modo a que o tempo todo duvidemos da lucidez da cantora, com espaços largos para fala do marido abusador, culminando com as da própria Nina (eleitas pelo filme) se questionando em seus diários: será que ela não gostava mesmo de apanhar?

O gesto político de Nina dentro do movimento pelos direitos civis é rapidamente reduzido a um discurso radical e supostamente estéril pela narrativa do filme, que dá a entender que tais gestos responderiam às suas frustrações pessoais mais do que ao momento político diante do qual ela se posicionava. Da mesma maneira, a decisão da cantora de sair dos Estados Unidos e mudar-se para Libéria aparece mais como uma persuasão e um processo de auto-isolamento, cujo pano de fundo e explicação maior é conferida ao diagnóstico de bipolaridade, não tendo, no filme, relação nenhuma com o boicote sofrido por parte da indústria fonográfica como represália justamente ao debate incorporado pela cantora.

A mim parece muito óbvio que Nina estava adoecida. Como estou eu e tantas outras que, acordadas, testemunhamos o fim do mundo como conhecemos. A coreografia da cena colonial é muito bem expressa na *mise-en-scene* do documentário, na qual tudo converge para a pergunta título: *O que aconteceu, Nina Simone?* Pergunta sustentada pela mesma afirmação que sustentou o esquecimento do estupro que sofri por uma década: você, mulher negra, é responsável pela violência que sofre e, embora não lhe sejam oferecidas maneiras de escapar dela, o mundo lhe presenteará com uma figura de fortaleza e superação com a qual você pode se identificar. Uma imagem de resiliência devidamente esvaziada politicamente, que lhe lançará de volta para o terreno de uma subjetividade fraturada, onde nada se completa, onde é impossível ser e desejar sem duvidar de si mesma.

Se a história pode ser argumentada pela historiografia como um efeito do trabalho de operações intelectuais, logo, abstratas, a memória prescinde de um corpo. Um corpo de gente, um corpo de terra, uma materialidade na qual ela está depositada. Tocar as memórias a partir de um corpo negro é proceder à busca de um passado que não tem passado, de um tempo sem história. 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.

É nesse gesto de engajamento com o mundo que tenho escrito, sem saber ao certo se ele é suficiente, duvidando que ele se completa. Mas quando foi diferente?

Estar acordada à feminilidade negra menos como matéria a ser examinada e mais como tecnologia transformadora, que me torna mundo. Estar acordada à feminilidade negra como *lente* que media minha experiência com esse mesmo mundo. O que por sua vez, é também um trabalho intelectual, possivelmente ainda mais dispendioso do que ter 'objetos' e se separar deles.

E, no meio de tudo, me perco. Que corpo é depositário das imagens dessas memória?

À época da escrita do artigo *Memória Sobrevivente*, eram Benjamin (2012), Pollak (1989) e Nora (1993) que me ajudavam a pensar as relações entre memória e história, entre lembrança e esquecimento. Com eles, avancei no entendimento de que as memórias estão em disputa, elas não foram sumariamente negadas ou esquecidas pelas pessoas que a elas se filiam por descendência ou politicamente. Seguem mal sepultadas, resistindo aos investimentos do esquecimento oficial.

Mas para praticar ancestrologia é preciso se desprender do oculo-centrismo e ver os invisíveis, que como afirma Jota Mombaça, estão em todo lugar, junto com tudo aquilo que não tem nome.

Entretanto, o marco destes e da maioria dos autores eurocentrados que tratam das fricções entre memória e história é o holocausto judeu e os desdobramentos filosóficos deste terrível evento, qual seja, a desestabilização do que se compreende como humano. Do lado de cá do Atlântico, e desde o sul global, carregamos os rastros do tráfico transatlântico, da partilha da África e dos séculos de escravidão nas Américas. São esses nossos eventos traumáticos, cuja presença-ausência no presente parece ainda mal elaborada, o que talvez seja apenas um problema de escuta.

Grada Kilomba, no último capítulo de *Plantation Memories* (2010), atenta ao gesto de soterramento das histórias da escravidão, que invisibiliza as atualizações destas relações no presente e silencia sobre o caráter traumático das experiências de racismo no cotidiano. "Escravidão e colonialismo devem ser vistos como coisas do passado, mas eles estão intimamente atados aos presente" (KILOMBA, 2010, p. 146), afirma. Referenciando o trabalho de Jenny Sharp em *Ghosts*

of Slavery (2003), Grada continua:

Nossa história nos persegue porque foi enterrada inapropriadamente. Escrever é, neste sentido, uma maneira de ressuscitar um trauma coletivo e sepultá-lo apropriadamente. (KILOMBA, 2010, p.146)

Encarando os soterramentos aos quais somos submetidas, cada pessoa de maneira singular e eu em face do racismo e do machismo cotidiano, compreendo: o que na ausência de passado emerge como perda irreparável é o fruto do enterro impróprio de memórias que não são apenas minhas. Compõe um conjunto de violências produzidas pelos processos de colonização, as quais nunca foram tidas como suficientemente emblemáticas para desestabilizar os paradigmas do humano ou, novamente como questiona Grada a escravidão nunca foi compreendida sob a perspectivas do trauma, como o extermínio do povo judeu, devidamente, o foi.

Esta não inscrição garante que o cenário da suposta superioridade branca se atualize e que nossas feridas, provocadas pelo racismo cotidiano, permaneçam abertas, porém soterradas.

A escavação dos restos do trauma colonial, a todo tempo reordenados e atualizados, serve para tocar no que o racismo produz enquanto ferida no presente, sendo sobretudo a tentativa de, diante das cenas cotidianas de submissão de nossos corpos, fazer visíveis as linhas de força e suas repetições, tentar movê-las e, neste gesto, mover algo que está porvir: *imagear*.

Convocar o movimento da memória desde um corpo de mulher negra no Brasil consiste, neste sentido, em traçar uma linha para o futuro. A ancestrologia, como ferramenta para abrir tempos, procede por vezes desde um evento traumático de uma biografia individual. Toca, assim, uma memória que é ao mesmo tempo ‘perda irreparável’ e dádiva, herança e conjuro, ou como diria Mbembe em *Crítica da Razão Negra* (2014), uma *evocação libertadora*.

O plano é transmutar a matéria que resta em um corpo-projétil.

Para isso, é preciso reconhecer as camadas de tempo que assentam no corpo e a ruína subjetiva com a qual caminha o corpo racializado e feminilizado e que, por isso, caminha sempre em desabamento. É um gesto político implicar a memória singular em um registro coletivo, sabendo que esse coletivo está atado ao nó das temporalidades e que está sempre se refazendo em operações

de subtração, e não de soma.

Ancestrologia opera vínculos por diferenciação e pontes não por semelhanças e unidades.

#somossemprenós-1

A memória escavada pode ser tomada também enquanto dádiva e oferecida na encruzilhada, porque algo de matéria precisa ao mesmo tempo madruguar a história e abrir o tempo, seguir em direção ao futuro, imageando um tempo-espaco no qual nem tudo seja sobre isso. Escrevo para significar o passado. Para alcançar o tempo que deixou de ser seguido pelo olhar, que perdeu de vista os corpos, a voz, o timbre e o ritmo dos vissungos.

Escrevo, e falo o que escrevo, para tentar fazer a palavra agarrar ao presente, porque já sei que o tempo não posso segurar nas mãos.

Contra as imagens que se erguem nos territórios em que vivo como história oficial, e nas que sobrevivem entre esquecimento e lembrança no corpo da mulher negra, são ativados processos de memória e imaginação. Mediados pela escrita, posso experimentar uma fratura na experiência do presente, que a partir das brechas e lampejos oferecem às vistas os restos de tempo que deveriam seguir esquecidos e também desenham as encruzilhadas futuras para que passem os desejos escuros. Achille Mbembe (2014) disse que o tempo a gente vê e vive na paisagem, que antes da memória tem a visão. Penso que a visão da qual ele fala são todos os sentidos amalgamados, e mais alguns que a pessoa aprende a evocar rezando.

Como me ensinou Matheus Aleluia (2010), toda palavra é o início de uma reza...

Só assim pode-se capturar o vestígio dos corpos das mulheres escuras nos lugares por onde passo...

e, depois da abolição, para onde foi o racismo?

Não fui testemunha ocular de tudo que lembro nessa escrita, mas logo entendi que para encontrar essas memórias em mim precisava desligar os modos de ver e do oculocentrismo, como diria Silvia

Rivera Cusicanqui. (2015) Empenhar-me na tarefa do lembrar com todos os sentidos, encontrar o sul de cada lugar que habito, fabular ferramentas para recolher pela cidade os restos de uma memória coletiva que ainda não foi erguida e já é ruína em mim.

No gesto de retomar memórias que não eram exatamente minhas convoco um outro tempo para a escrita. Um tempo geológico, não historicista, nem exatamente dialético. Um tempo que se apresenta em camadas sobrepostas, e não como uma linha que começa no passado e termina no futuro.

A linha de cronos aterrissa sobre nós como um móvel, uma cômoda de madeira de lei e gavetas emperradas.

Algo de intransponível media minha existência no mundo dos brancos. O tempo historicista e colonial opera a linha do tempo como ferramenta para riscar as fronteiras dos territórios (raciais e nacionais), pela qual o progresso e a razão organizaria tudo a partir de soterramentos sucessivos. Não há espaço para existir no território organizado para e por homens brancos.

Sobre nossas cabeças e abaixo dos nossos pés, os elementos do presente oferecem rastros de um passado que não é inteiramente passado. Tudo se trata de escavar e recolher restos, acreditando que eles também contém uma possibilidade de futuro que não foi previamente imaginado.

O que me empurra para o futuro não é o progresso. A vontade de futuro convida a processos de escavação. Também do *anjo* de Benjamin (2012) só restam pedaços. O tempo escavado com ferramentas ancestrológicas convida a um giro descolonizador para dentro de nós mesmas e da terra, desde onde escorre o desejo. Trata-se de escavar o futuro abaixo de nossos pés, porque o passado mal sepultado pesa sobre nossas cabeças, porque a história colonial nos apresenta como dívida aquilo que é mais bem a nossa dívida.

Os restos são a carne dos corpos dos nossos. A carne que transforma nossa carne.

A imagem do anjo da história de Benjamin não serve aqui porque a destruição está em todos os tempos. O progresso e a modernidade é só mais uma armadilha. Sou um corpo de mulher negra, a que tempo histórico devo voltar para ser, enfim, livre? O que o historicismo conta é apenas a síntese

do poder atuando como elemento fundador da *mise-en-scene* da história, escolhendo o que é erguido e o que fica fora de quadro. Mas a destruição está acima e abaixo de nós.

O exercício desta escrita é, portanto, perder-se. Falar de si sem falar em nome próprio, porque tal ‘autoridade’, tanto enquanto palavra que substantiva e qualifica alguém, quanto como relativo à autoria de uma obra, nunca foi de fato prevista para escrita da mulher negra. Embora isso também não tenha sido suficiente para desestabilizar a noção de autoria ou declarar a morte do autor na teoria literária ou em qualquer outro campo.

Mbembe atenta que perder o nome próprio é evento traumático, vem acompanhado de uma incerteza radical sobre o eu, sobre a linguagem, sobre o tempo e sobre o mundo. Ele está falando do romance, de literatura, mas todas essas feridas abrem na relação da escrita negra com o campo institucional ao qual ela se liga.

Ainda assim, insisto, escrevo, porque não posso escolher...

*I cannot
choose nor forget
how simple
to fall back
upon rehearsed racial memory.
I work to remember
what I never dreamed possible
Cherrie Moragua¹*

¹ Eu não posso
escolher nem esquecer
o quão simples é
cair de volta
sobre a memória racial ensaiada.
Eu trabalho para lembrar
o que eu nunca sonhei ser possível.

2. (NÃO TEM PAUSA NO APOCALIPSE)

Note-se:

essa escrita está rachada por raios de uma tempestade que já aconteceu, e está sempre prestes a acabar com o mundo.

Fissuras são aberturas, feridas que reviram o corpo da terra.

Moram aqui xs mortxs mal sepultadx, fantasmxs, sonhos, memórias, esquecimentos, possessões lúcidas, obsessões diárias, monstx e toda classe de espíritos que testemunham esse evento.

Sagrado é aquilo que permanece e profana o tempo. Nada foi, nem será.

Retomar não é buscar origens.

Ocupar não é seguro.

Firmeza não é o mesmo que fé, nem correlato de força. É o afeto ancestral da
terra tocando meus pés
enquanto danço

e caminho.

Tudo se resume a fabricar e recolher restos.

O ensaio que desenvolverei nas páginas a seguir não se molda nas fórmulas convencionais prescritas para trabalhos acadêmicos e/ou contribuições científicas. Nem está a autora interessada em qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida. Não posso e não me interessa transcender a mim mesma, como habitualmente os cientistas sociais declaram fazer em relação às suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. (NASCIMENTO, 2016, p. 47)

Escrevo diante de atualizações incessantes do racismo e do machismo. Escrevo apesar de tudo e sem ressentimento. Escrevo para inventar a mulher que falta e destruir o mundo que me submete.

Nada parece razoável.

É que desde 2013, quando comecei a sistematizar essa pesquisa, a necropolítica instalou-se à luz do dia através da aliança entre a política neoliberal e o conservadorismo cultural.

The disaster ruins everything, all the while leaving everything intact. . . .

When the disaster comes upon us, it does not come. The disaster is its imminence, but since the future, as we conceive of it in the order of lived time belongs to the disaster, the disaster has always already withdrawn or dissuaded it; there is no future for the disaster, just as there is no time or space for its accomplishment.² (BLANCHOT, apud SHARP, 2016, p. 05)

Diante desse cenário, pontuo que não existe um único feminismo e que são muitas as estratégias anti-racistas. Este livro foi gestado para ser uma delas, e anseio que ele colabore não apenas na ordem discursiva, mas que possa operar na vida.

Como estudar a produção de subjetividade quando se está encarnada no corpo de uma mulher negra?

Organizei o pensamento para produzir um corpo que fosse capaz de seguir rastros, criar movidas de fuga diante das estruturas opressoras de nosso sistema-mundo. Chamei as situações estudadas de *cenas coloniais*.

Estudar as cenas coloniais ofereceu-me a possibilidade de reconciliação com um pessimismo ativo, e com isso, a capacidade de organizá-lo para além da angústia gerada pela negação sistemática das relações entre o sistema escravocrata, a ordem colonial e a ordem democrática. Escrevo de pé diante da história, cabeça quente neste *meio-dia atordoante*. (MBEMBE, 2017) Enfim todxs podemos enxergar que o sistema escravocrata e o sistema democrático, tal como o conhecemos hoje, possuem as mesmas matrizes.

Meses depois de finalizada primeira versão do texto, diante da institucionalização macropolítica da extrema direita, e de sua aliança com os movimentos culturais conservadores, posso afirmar que cartografei as movidas de um desejo escuro, que escapa ao tempo dos assassinos e antecipa a movida contra-revolucionária que se instala no Brasil contemporâneo.

A cena colonial pode também ser descrita pelo que Achille Mbembe chama de nanoracismo: “o racismo tornado cultura e respiração” (MBEMBE, 2017, p. 96), aquele que sustenta o racismo institucional em gestos cordiais, “cujo os vestígios são, na maior parte do tempo, invisíveis, e suas cicatrizes difíceis de sarar”. (MBEMBE, 2017, p. 96)

² O desastre estraga tudo, e no entanto deixa tudo intacto. . . . Quando o desastre vem sobre nós, não vem. O desastre é sua iminência, mas assim como o futuro, o concebemos para atender o tempo do vivido ao qual pertence ao desastre, o desastre sempre o retirou ou dissuadiu; não há futuro para o desastre, assim como não há tempo ou espaço para sua realização.

O nanoracismo se expressa socialmente pela capacidade que encontramos em pessoas que se consideram aliadas, e que possuem o vocabulário anti-racista atualizado com as pautas de inclusão, mas que se desimplicam com igual tranquilidade do trabalho de transformação dos próprios modos de perceber e tratar pessoas negrxs.

A repetição da cena colonial sustenta o sistema-mundo como uma estrutura colonial e racista, esteriliza assim a maior potência dos sistemas de inclusão.

Na cena colonial não há posição razoável para que eu exista com todas as coisas que carrego.

Arrasto-me por um caminho de perguntas irrespondíveis, e isso não quer dizer que a movida seja inútil. Tenho todos os desejos do mundo, mas tudo o que sei sobre eles foi dito por pessoas nas quais confio nada, ou muito pouco.

Escrevo como quem decide arrumar os objetos esquecidos na última gaveta do armário, mas demora todo o tempo reservado para essa tarefa tentando fazer a gaveta abrir e fechar, porque o trilho está emperrado e o rolamento não funciona mais.

Sobre o desejo:
co mo vê-lo ?

No enguiço de abrir e fechar percebo que os desejos não estão em nenhum lugar escuro, nenhum fundo de armário, em nenhum inconsciente a ser revelado. Estão pontiagudos e ululantes, espalhados pela casa. Os desejos estão a todo tempo engendrando forças no real, que é social. E estão arranhando minha pele, não importa se caminho descuidada, ou se me entrego, sujando e rachando os pés na caminhada.

Quando atravessam meu corpo, mesmo os mais normativos, me fazem exceder o mundo, me fazem duvidar de minha humanidade. Preciso seguir diante de suas forças, arrastar-me com eles sem ressentimento, saber que encarar as marcas não significa pretender superá-las, mas insistir em tocá-las. Autoindulgência, culpa e ressaca são o combo moral do qual tento escapar. Então acolho aqui,

tanto quanto posso, fraturas e lacunas e ambiguidades.

Como lacunas, fraturas e ambiguidades são estruturas de inconsistência, e pretendo com elas forjar uma densidade para o texto, reconheço que há nessa escrita algo de insustentável, e suspeito que algo repousa abaixo desse corpo-pensamento. O locus fraturado na negrura. Esse território destinado ao sujeito que a mim parece apenas uma grande ruína ontológica.

Quão possível é seguir desejando?

Submerso nas palavras que chegam a ser ditas, um manancial de coisas indizíveis, cuja presença apenas pode ser ativada por aproximações rigorosamente empáticas.

Há um ruído quase imperceptível ao ouvido nu, há que se abrir os poros para escutar um lamento grave. Não é possível dar a voz mas é frequente fazê-las calar e essa cala prossegue ainda que a explicação a seguir venha cheia de boas intenções. Para falar com minha voz, ao invés de rechear a boca com a boa gala pós-estruturalista, proponho um processo de desaprendimento através da leitura daquelas que escurecem as vistas (PANAMBY, 2017, p. 94)

***Cena:** Ele me disse que precisava de uma atriz que atuasse como uma atriz negra. Me diz, Cíntia, o que é atuar como uma negra?*

Era a primeira vez que eu encontrava Mariana na vida, jantávamos entre pretxs, umas mais escurxs que outrxs. Ela me direcionava essa questão e chorava.

Eu não a conhecia bem, tinha lido uma matéria sobre ela. A nova namoradina do cinema brasileiro é negra, escura.

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.

Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico ao qual pertencço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona meu ser e o define. Situação que me envolve qual um cinturão histórico de onde não posso escapar conscientemente sem praticar a mentira, a traição, ou a distorção da minha personalidade. (NASCIMENTO, 2016, p. 47)

Na análise, Carla, que me atende como psicóloga e é preta, me disse que há uma cisão entre o que eu penso sobre mim e como me apresento para o mundo, e eu já sei que essas duas instâncias não necessariamente correspondem ao que xs outrxs apreendem de minha presença. Escrevo como exercício para me escutar, para me auscultar, para habitar essa fissura e não mais tentar emendá-la.

Quando nos solicitam que atuemos como pretas, a ferida se abre para que duvidemos de nós mesmas, para que reste sempre uma questão lá no fundo: somos de fato competentes quando escrevemos, falamos, dançamos? Ou esse lugar nos é “oferecido” por condescendência? “Atue como preta” é a deixa para que se arme a cena colonial.

Para negras escravizadas que trabalhavam na casa grande, as representações oferecem imagens afetivamente miseráveis e simbolicamente restritas. Entretanto, recorrentemente narram um afeto específico que essas mulheres nutriam por suas sinhás brancas: seria gratidão, diz o romance, o cinema, a televisão.

Eu, como Mariana, sinto mesmo é muita revolta.

Visito as narrativas que crio para cada história importante de minha vida: as passagens no mundo acadêmico, as movidas no campo da arte, as relações amorosas, familiares... lá está a cena colonial, habitando meu imaginário, fundando um desejo, determinando as estratégias pelas quais me movo. Tento mover forças no campo simbólico que engessa minha existência em jogos de significantes e significados nos quais não posso mais me sustentar, que são ao mesmo tempo o que determina minha existência e modelos subjetivos inalcançáveis. Só servem para me sequestrar qualquer possibilidade de existir.

Desatar os modos de ver e estar é uma tarefa difícil e necessária. Por isso sigo. Começo nesta investigação sobre mim mesma somente porque em mim repousa o mundo todo, sou *uma coisa entre as todas as outras coisas do mundo*, (FANON, 2008, p. 103) toda hora Fanon volta nesta escrita, porque quando me sei coisa, me movo junto com o mundo.

A colonização assenta no corpo, dá a ele densidade e muitas camadas.

Contra ele, um método singular de saber (-me). O mundo se desfaz a cada corte.

Qual a força disruptiva da negritude? Como podemos tensionar os limites do que é visível nas cenas coloniais? Como fazer ver a engrenagem que sustenta a falácia da igualdade e da liberdade? No que consiste 'A Coisa' que a materialidade dos corpos de mulheres negras carregam, que justifica nestas cenas que eles sofram a violência racial, a exclusão e a obliteração?

- Sento na sala com a história.

(Novamente, nada parece razoável)

- Anoto isso na parede.
- Localizo-me a partir de um corpo de mulher negra nordestina, atravessado.
- Localizo a história colonial, a história de uma Europa projetando-se hegemônica sobre tantas outras. Submergindo-me até a cabeça.
- Sento na sala com a história: A igualdade é projeto de submissão, a inclusão é uma cegueira dupla.
- Tento capturar os momentos onde mais do que uma luta de opostos, mais do que o gesto de apagamento de histórias localizadas desde corpos e territórios que são outros da Europa, algo se engendra no locus fissurado da subjetividade da mulher negra, aquela que nenhuma ontologia do sujeito é capaz de sustentar, aquela para qual *chegar a Ser* é um vacilo da percepção, um susto em um daqueles sonhos quando se cai num buraco e logo acorda.
- algo amálgama minha negrura e minha feminilidade. A história do mundo colonial e minha condição de mulher negra se constituem mutuamente nas movidas pelas terras brasilis: colônia e império ao mesmo tempo.

(Nota de diário: Há algo de macro na micropolítica)

* Encarno o irreconciliável do tempo.

*Território irreconciliável é da ordem de um tempo-espaço. É o meu corpo.

an unscientific method, that comes from observing that where one stands is relative to the door of no return and that moment of historical and ongoing rupture. With this as the ground, I've been trying to articulate a method of encountering a past that is not past. A method along the lines of a sitting with, a gathering, and a tracking of phenomena that disproportionately and devastatingly affect Black peoples any and everywhere we are. I've been thinking of this gathering, this collecting and reading toward a new analytic, as the wake and wake work, and I am interested in plotting, mapping, and collecting the archives of the everyday of Black immanent and imminent death, and in tracking the ways we resist, rupture, and disrupt that immanence and imminence aesthetically and materially.

I am interested in how we imagine ways of knowing that past, in excess of the fictions of the archive, but not only that. I am interested, too, in the ways we recognize the many manifestations of that fiction and that excess, that past not yet past, in the present.³ (SHARPE, 2016, p. 13)

As cenas vem de um tempo dito passado, mas não aparecem aqui como sucessão de lembranças de acontecimentos resgatados cronologicamente a fim de serem organizados numa linha do tempo. São memórias caóticas que estavam esquecidas, ou de acontecimentos que passei tempos acreditando ter superado, ou ainda, memórias recentes sobre as quais preciso elaborar para deixá-las passar. O esquecimento não é o oposto, e sim um componente fundamental da memória.

Retorno às memórias para fissurar o tempo. Recolho tudo que é irrealizável e sigo.

Deposito o corpo colapsado e aberto em chagas como matéria a ser investigada, sabendo, entretanto, que a ferida colonial não fecha. O método dessa escrita resiste à romantização da condição de vulnerabilidade diante dos atravessamentos do mundo. Há um abismo entre as formulações de “devir” e os arrastamentos que são feitos aqui.

³ um método não científico, que vem da observação de que o ponto em que se está é relativo à porta sem retorno e àquele momento de ruptura histórica e contínua. tendo isso como base, tenho tentado articular um método de encontrar um passado que não é passado. Um método ao longo das linhas de um encontro, uma reunião e um rastreamento de fenômenos que afetam desproporcionalmente e devastadoramente os povos negros em todo e qualquer lugar em que estivermos. Estive pensando neste encontro, nessa coleta e leitura para uma nova analítica, como o despertar e o trabalho de despertar, e estou interessado em traçar, mapear e coletar os arquivos do cotidiano da morte imanente e iminente dos negros, e rastrear as formas pelas quais resistimos, rompemos e interrompemos essa imanência e iminência estética e material.

Estou interessado em como imaginamos formas de conhecer esse passado, além das ficções do arquivo, mas não apenas isso. Interessa-me também o modo como reconhecemos as muitas manifestações dessa ficção e esse excesso, esse passado ainda não passado, no presente.

Se, na formulação dos estudos da subjetividade de tradição francesa pós-estruturalista, é possível formular ferramentas de desconstrução do sujeito a partir da condição - tida como temporária e potente - de vulnerabilidade, essa perspectiva apenas é possível porque assenta suas questões sobre o terreno ontológico reservado às subjetividades brancas.

O arrastamento pelo qual desembaraço essa cartografia, de modo distinto, conjura a força de germinação do novo a partir do gesto de recusa desse mesmo mundo e de seus sistemas de vulnerabilidade. A pessoa negra jamais experimentará a segurança do prometido terreno ontológico, ele foi convertido pelo sistema-mundo na terra seca que nos soterra.

Quando se é negro, a sensação de segurança é sempre uma promessa, ou um sinal de que se está adoecendo pelo delírio do “bom negro”, o preto cordial que conquistaria por mérito o direito de existir. Mas nem o negro mais esforçado, tenha ele conquistado acesso, tenha ascendido de classe ou ganhado reconhecimento público, pode garantir a preservação e a integridade de sua vida material e psíquica no Brasil de 2019.

A vulnerabilidade segue embaixo de nossos pés onde quer que estejamos. Por isso, antes de ser condição à qual se dispõe abraçando o desconforto molecular, ou se recusa com rigidez molar, ela constitui-se como experiência fundante da vida negra. Não cabemos entre as posições molares ou moleculares, entre as definições de micro e macropolítica. Nossa ética para preservar a vida escura recusa radicalmente apostar no sistema-mundo e seus jogos de inclusão.

eticamente, precisamos aprender a responder a uma equação variável, que se faz a cada encontro, porque um corpo negro vivo excede ao que foi previsto pelo sistema-mundo. Quando a vulnerabilidade é regra, tão importante quanto se abrir a ela, é saber fechar-se. A abertura necessária e reveladora não é à vulnerabilidade, mas à escuta de si. A escuta do corpo negro e a organização de suas memórias como processos de subjetivos é fundamental para uma compreensão ampliada do nosso tempo.

Esse gesto de escuta se realiza de pé diante das imagens intoleráveis da história, antiga e recente. Muitas coisas aconteceram nos últimos anos. Elas não são o conteúdo deste livro, mas são a materialidade do tempo no qual ele é escrito. É possível encontrar algo além da dor e vertigem diante destes eventos cotidianos?

INAUGURARAM BELO MONTE MARIANA AFUNDOU NA LAMA DA SALMA TEVE MASSACRE TAPAJÓS CABRAL PASSANDO NO VESTIBULAR MADONNA POSANDO PARA FOTOS COM EXÉRCITO BRASILEIRO (EM 2017!!) TERREIRO DE CANDOMBLÉ DERRUBADO YALORIXÁ FEITA REFÉM POR 3 HOMENS MENINA ESTUPRADA POR 33 HOMENS PEC 181 CONDENÇÃO DE VÍTIMAS DE IDELBER AVELAR JOVEM NEGRO CONDENADO POR RACISMO REVERSO REITORES SUICIDADOS CONDUÇÃO COERCITIVA DO REITOR E VICE DA UFMG MORTE DE DANDARA CLÁUDIA É ASSASSINADA E ARRASTADA PELA VIATURA DA POLÍCIA NOS ÚLTIMOS DIAS MARIELLE E ANDERSON EXECUTADOS DEPOIS DELES 12 PESSOAS NÃO SAIU OS NOMES ASSASSINADAS EM APENAS UMA SEMANA 7 NA ROCINHA EM UMA REUNIÃO DE MULHERES NEGRAS CONHEÇO UMA SENHORA QUE ASSISTIU A EXECUÇÃO DA JANELA DE SUA CASA NÃO HÁ REUNIÃO NADA QUE EU POSSA DIZER PARECE RAZOÁVEL O SILÊNCIO SUSTENTA O LUTO EU SIGO PARA CASA QUEBRADA

O que se seguiu aos levantes de junho de 2013, que alguns insistiram em chamar ‘primaveras’, foram invernos nórdicos, mas não apenas. Monumentos ao racismo e machismo se erguem a toda velocidade. Cenas de um tempo que julgávamos passado aparecem no jornal do dia. Receio, entretanto, que algo já estava sendo gestado desde antes, algo que atravessa o tempo das urgências.

Não adianta gritar que voltamos no tempo, não é apenas um retrocesso cronológico, se fosse assim, não deveríamos saber como resistir?

Anoto mentalmente:

- *O Rio de Janeiro é o laboratório do horror.*
- *Não há primavera nos trópicos.*

Tento lembrar a última vez que dobrei-me ao meio de tanto chorar. Não lembro. O choro tem me sido difícil. Segue o engasgo, o sufoco. Uma nova querida amiga que pratica técnicas de autocuidado atenta: a gente só chora quando sente um mínimo espaço de segurança. Parece que perdi todos nesses últimos meses. Apenas repito a pergunta irrespondível: como seguir?

Those of us who teach, write, and think about slavery and its afterlives encounter myriad silences and ruptures in time, space, history, ethics, research, and method as we do our work. Again and again scholars of slavery face absences in the archives as we attempt to find “the agents buried beneath” (Spillers 2003b) the accumulated erasures, projections, fabulations, and misnamings. There are, I think, specific ways that Black scholars of slavery get wedged in the partial truths of the archives while trying to make sense of their silences, absences, and modes of dis/

appearance. The methods most readily available to us sometimes, oftentimes, force us into positions that run counter to what we know. That is, our knowledge, of slavery and Black being in slavery, is gained from our studies, yes, but also in excess of those studies it is gained through the kinds of knowledge from and of the everyday, from what Dionne Brand calls “sitting in the room with history”⁴ (SHARPE, 2016, p. 12)

Nota de caderno: Mais do que o conteúdo deste livro, interessa como ele é feita. E o que ele me faz.

Sento na sala com a história como quem espera o tempo certo para escurecer o pensamento.

Aganju, Xangô

Alapalá, Alapalá, Alapalá

Xangô, Aganju

O filho perguntou pro pai:

"Onde é que tá o meu avô

O meu avô, onde é que tá?"

Gilberto Gil

Percebo que a história contada desde o corpo que habito se converte em uma sala sem saída.

Medo, a gente tem, mas não usa, ou pelo menos não usa muito. O que usa, e muito, são palavras já ditas, cantadas, lidas em voz alta, conversadas, escritas vacilantes nos cadernos: amontoados caóticos de anotações sobrepostas que dizem qualquer coisa sobre livros, filmes, aulas, conversas, encontros, lembranças e sonhos. Rastros de acontecimentos mobilizam a uma escrita intensiva.

Arrisquei desenhar conceitos para dar conta de uma série de movidas sobre como não morrer e sobre como seguir vivendo, que são duas práticas distintas, difíceis e perigosas. Para seguirmos vivas diante da morte social é preciso encontrar vitalidade e alguma saúde. Para não morrer, precisa fazer um combinado. Para ambas, uma aposta no cuidado, que vem junto com a falência da ideia de

⁴ Aqueles de nós que ensinam, escrevem e pensam sobre a escravidão e suas pós-vidas encontram uma infinidade de silêncios e rupturas no tempo, espaço, história, ética, pesquisa e método, enquanto fazemos o nosso trabalho. Repetidas vezes, estudiosos da escravidão enfrentam ausências nos arquivos quando tentamos encontrar “os agentes soterrados” (Spillers, 2003b) as eras, projeções, fabulosas e desorientações acumuladas. Há, penso eu, maneiras específicas pelas quais os eruditos negros da escravidão ficam presos nas verdades parciais dos arquivos, enquanto tentam entender seus silêncios, ausências e modos de des/aparência. Os métodos mais prontamente disponíveis para nós, muitas vezes, nos forçam a posições que vão contra o que sabemos. Ou seja, nosso conhecimento, da escravidão e do negro em escravidão, é obtido a partir de nossos estudos, sim, mas também acima desses estudos; é obtido através dos tipos de conhecimento do e do cotidiano, do que Dionne Brand chama de “Sentado na sala com a História”.

proteção e uma decisão que precisa ser tomada todos os dias: não se entregar.

e este livro se desdobra de uma tese de doutorado que não tinha certeza sobre ser uma tese porque me sentia incapaz de oferecer um texto que seguindo as pistas de uma hipótese tentava responder a um problema contrapondo a uma (anti)tese que deveria ser desfeita ou melhor contra argumentada numa ginástica de espremer os miolos e eu já espremo meus miolos todos os dias pra fazer tudo que eu faço e não ficar mais louca então não dei conta de ficar delimitada num campo de conhecimento abstrato para dizer qualquer coisa que se demonstrasse melhor que o senso comum de gentes sem escolaridade diante das quais eu deveria agora me sentir superior porque afinal tenho um título que ainda não serve muito porém amém vai servir amém oremos e também tenho o tal saber acadêmico claro que muitos duvidam o tempo todo mas o tal saber que me oferta um pódiozinho meritocrático o que deve me fazer quase uma missionária para oferecer uma síntese sobre a vida delxs o pessoal do senso comum e também sobre qualquer coisa que chama objeto no caso quase sempre essas mesmas pessoas e as coisas que elas fazem só que eu também sou objeto das outras acadêmicas bem intencionadas que na verdade foi quem me ensinou a não acreditar nesses circuitos de prestígio então assim não sabia bem se tinha uma tese mas como diz Inês Brasil *bora fazendo* eu fui fazendo

Ao menos achava que tinha um bom problema: os processos de subjetivação da mulher negra nordestina em seus deslocamentos entre territórios e instituições; e um bom procedimento: a costura de tempos, as fabulações sobre memórias, sonhos e assombramentos. Mas nenhuma dessas chaves situam o texto em um campo, e sim num abismo de saber, diante do qual meu corpo de mulher negra é sempre uma possibilidade de subtração material e simbólica dos valores que carrega e gera.

Nota de 2016: Aprender a escrever escrevendo. Aprender a falar falando. É possível uma escrita que explore a possibilidade de forjar memórias e articulá-las aos problemas do presente? Uma escrita que tente embarcar no fluxo de produção de subjetividade para ajudar a dar conta das opressões que atravessam meu cotidiano enquanto mulher negra? Porque se eu não puder tentar isso com essa tese, eu não poderei escrevê-la. E se o ensino formal nunca me ensinou, então, como aprenderei a produzir pensamento a partir da minha própria vida?

Escrevivência, diz Conceição Evaristo.(2015)⁵

Cena: *Na pequena praça do palácio onde mora o arcebispo do Rio, bem na frente da sacada de onde falou o Papa em sua última visita ao Brasil, viviam dezenas de pessoas até pouco antes do presépio natalino ser erguido, todo trabalhado em fibra de vidro. O presépio é católico e 'progressista', traz a representação dos três poderes da democracia brasileira, colunas gregas erguem as casa (ágoras): Legislativo, Judiciário, Executivo, e um quarto poder figura mais alto de todos, em letras garrafais, leio CORRUPÇÃO. Assim mesmo, bem grande e provocativo. Pessoas rezam diariamente diante do monumento, mas alguns dias depois do natal, ou antes, não lembro ao certo, 'vândalos' o destruíram. O padre falou ao jornal do meio dia e eu assisti porque almocei no quilo nesse dia. Não se suspeita o motivo. Eu aposto em terrorismo estético, mas ninguém assumiu a autoria da ação. E também ninguém falou onde foram parar as pessoas que viviam na praça antes do presépio ser erguido. Depois do carnaval elas voltaram.*

Como escrever diante de cenas cotidianas de desaparecimento? Seguir escrevendo tão pouco é razoável. Como não repetir o gesto de tomar eventos dolorosos como garantia da escrita? Como tocar a violência do processo de subjetivação da mulher negra sem tomá-la como tema, conteúdo ou matéria? Como recusar o gesto extrativista?

A professora de Literatura Afro-americana Saidiya Hartmam me ensina sobre a naturalização do sofrimento das pessoas negras. Como as cenas cotidianamente estampadas nos jornais podem ser tão frequentes e, ao mesmo tempo, não apresentar força de engajamento? Depois de ler as notícias de segunda-feira, como podemos seguir cumprindo nossas agendas? Como podemos seguir com nossas tarefas cotidianamente quando elas não estão comprometidas em responder efetivamente aos eventos de desaparecimento dos corpos vulnerabilizados? Como seguimos virando a página?

Entre lacunas e silêncios estratégicos me pergunto: o que significa viver o tempo deste presente?

Afinal, quais corpos podem, diante do mundo como o conhecemos, enunciar a manutenção de sua vida e de sua integridade física e psíquica como um problema coletivo? E diante de quais outros corpos o fazem? Ensaio essa pergunta através da visita às elaborações de Denise Ferreira da Silva.

⁵ Texto apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura, Rio de Janeiro, 2005. Disponível aqui: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>

A questão se desdobra em muitas outras, sobre como viver, e como viver juntas.

Pergunto para introduzir o impossível, porque a primeira questão que me apavorou no início dessa pesquisa foi: como contornar a materialidade do corpo da mulher negra que sou sem resumir meu gesto ao essencialismo filosófico ou às políticas identitárias? Como tocar a experiência de expropriação, exclusão e obliteração do corpo que habito e recusar a captura dele por uma escuta oportunista, ressentida, que tende a me conduzir ao enclausuramento na mesma materialidade da qual preciso tanto falar.

Quero tocar o corpo e escapar dele. Como fazer isso em um mesmo gesto?

Se o problema é o corpo, essa materialidade em plena decomposição, pronta para ser comida pela terra a qualquer momento, como situar a memória desse corpo como produtora de saberes sem enclausurá-lo no vivido? Não interessa aqui apostar na existência de um território racial desde onde a vivência negra seja cristalizada. Há, de certo, um corpo negro e a terra que esse corpo pisa, numa relação singular que, todas as vezes que se dirige ao universal, ou seja, toda vez que se enuncia, que se fala sobre, gera afetos, e não apenas posições de identidade. Confinar este debate no campo da representação e da identidade interessa a que filosofia? Quem define o que são macro e micropolíticas?

O corpo é território. Intenciono refundá-lo, não descrevê-lo e circunscrevê-lo como fosse ele um 'dote' que me oferece uma perspectiva particular. Localizar enunciados desde o corpo-território não é particularizar, ao contrário, é tornar possível o coletivo.

Pesquisar e escrever se confundem no mesmo gesto, e a questão sobre como e para quem estou escrevendo também me aparece o tempo todo, muitas vezes paralisa o processo. Compreendi que essa escrita exige que eu me torne algo com ela. Isso toma tempo, um tempo que em tudo excede o tempo produtivo. Então essa escrita é, ela própria, uma parte dos restos de um devir-pesquisadora-negra, um rastro desse arrastamento que pode gerar elaborações para novas transformações intensivas, mais do que descrever as que já ocorreram e continuam.

A parcialidade desse texto, entretanto, é radicalmente inversa em relação à imparcialidade do texto

academicista. Tento me manter exatamente no que seria seu limite, o que não significa que não há trabalho analítico e argumentativo, mas uma analítica atravessada por conjurações astrais, oníricas, epifanias carnavalescas, afogamentos sepulcrais diante do cenário político, engendrando sensações que narramos como próprias das dores de amor, dor de cotovelo do mundo, dessas de perder o sono.

A angústia de escrever sobre os restos do vivido se dá ao perceber que este gesto consiste em fazer algo mais do que simplesmente retornar ao acontecimento: “estar a beira de seu corpo/ e ao mesmo tempo a uma distância incomensurável dele”,(SEANZ apud CUSICANQUI, 2009, s/p) como diz o poeta boliviano Jaime Seanz.

Então, tentei abrir um tempo de oportunidade para me relacionar com o que produzo enquanto texto. Ele aparece aqui em costuras diversas, não obedece a um estilo único de escrita e desobedece tanto quanto pode. Escrevo imitando o modo como me relaciono com as coisas do mundo. Às vezes com mais prazer do que norma, noutras encaretando mais do que gostaria, mas fazendo todo o possível para posicionar meu desejo político no corpo do texto.

E talvez seja esse o melhor que uma tese pode fazer a uma pesquisadora: realocá-la diante do mundo. Confesso que não vim parar num lugar mais confortável... Tal hora algo virou e era como se eu não pudesse nunca escapar da escrita, ela tomou conta de tudo, como se eu não vivesse mais nada para além do que digo aqui, transformou-se no principal motor de criação de vida, e eu senti medo de nunca mais voltar a ser como era antes. Não estou certa se esse tempo passou, acho mais provável que eu tenha acomodado melhor a sensação de abandonar-me, que eu tenha parado de lutar contra ela e deixado doer o quanto fosse necessário. No fim, sei que isso diz da datação desse texto, falo de passado e futuro para informar ao sensível o que é habitar esse corpo nos dias de hoje, e o amor que deposito nestas páginas é o melhor que posso fazer para organizar o ódio que sinto diante do mundo.

Então, me pego num estado de atenção absurda diante do funcionamento dos debates sobre racismo e machismo, avaliando as repetições do gesto de pilhagem na economia de produção de saberes no mundo das artes, na padaria, na sala de aula, no shala de ioga. Estar atenta não me safa de nada. Mas cria um lugar de elaboração para assentar o corpo e cultivá-lo de modo que possa suportar, sempre tendo em vista o que não pode mais ser.

Às vezes querem me fazer acreditar que é uma linha fina que divide o estado de paranoia da prática de crítica radical, mas sei bem que há um abismo entre elas.

Gostaria de fundar uma relação ao mesmo tempo profana e cuidadosa com as palavras, onde haja espaço para conjurar. Lembro que na banca de qualificação Angela Donini falou que era como se pudesse ouvir minha voz enquanto lia o texto. Achei essa escuta muito potente, porque eu precisava de algumas pistas sobre escrita e encarnação.

Davi Kopenawa (2015) diz que xs brancxs mandam suas palavras pra longe, escritas em peles de papel, as palavras dxs brancxs são imagens apartadas do corpo que as gerou. Por isso a memória branca é curta, dada ao esquecimento.

Seja qual for a roupagem dada a essa escrita, e mesmo que eu esteja certa que ela é uma prática de escrevivência, no fim, o resto do resto disso aqui ainda será uma pele de papel tamanho médio na biblioteca da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e eu deveria estar grata. As palavras repousarão distantes de mim e do mundo. Então resolvi que preciso garantir que elas sirvam pelo menos no agora, enquanto escrevo.

Por isso também, comecei a me gravar e escrevi nas paredes de onde estive vivendo. Eram tentativas de fazer as palavras retornarem. E elas retornavam diferentes, são palavras de lembrar.

Ao gravar minha própria leitura de alguns trechos, meus e de citações usadas, meu desejo era combinar um uso responsável das palavras e, ao mesmo tempo, recusar a sacralização etimológica e o enraizamento conceitual estéreo, que territorializa palavras na epistemologia ocidental e epistemicida.

Muitas vezes a escrita tornou-se um momento de intenso silêncio, a paralisia que precede o grito. Precisei duvidar de todas as palavras e, se não pretendo dizer qualquer verdade, posso enfim gaguejar?

Se não pode ser livre, sê um mistério

Jota Mombaça

O procedimento de gravação e escuta dos trechos me ajudou a retornar das paralisações próprias do processo de escrita, ajudava a desdobrar as questões desde sentidos que não havia percebido, palavras que a todo tempo retornam, o que não necessariamente significava resolvê-las, e no mais das vezes lançam o texto em curvas bruscas, redemoinhos temáticos e saltos de uma articulação a outra.

No exercício de escutar a mim mesma, às vezes o que me parecia fazer um sentido enquanto escrevia tomava outro quando virava voz. Que ambiguidades me interessavam politicamente sustentar? Em que lacunas eu sustentava meu corpo-tese?

Queria mesmo era recolher os restos de palavras para devolver meu corpo ao texto. Escrever com os restos do mundo e trabalhar para sua destruição. E sei que afirmar esse lugar para o texto tampouco o resolve.

Sinto-me sempre prestes a ser lida como qualquer pessoa negra que se posiciona e elabora publicamente sobre as atualizações do modo escravagista e sexista no contemporâneo: paranóica, obcecada, ressentida e, por estar afetada demais, pouco rigorosa. Síndrome do impostor, ensinam minhas irmãs negras. A sensação de que não sou capaz me lançou diversas vezes em movidas de auto-boicote, o que é frequente em pessoas que habitam corpos como o meu, como demonstra bell hooks em *Sisters of the yam Black women and self-recovery (1993)*, livro sobre o grupo de autoajuda que a professora criou para tratar coletivamente os adoecimentos de suas alunas universitárias negras, que eram as mais afetadas por eventos como depressão, suicídio, adicção, entre outros efeito subjetivo do racismo e da misoginia combinados.

Na tentativa de não ser pega, escrevia como quem queria se adiantar às possíveis desautorizações, e parte desses textos ainda estão aqui. Esse foi o processo. No entanto, percebi que produzir respostas razoáveis não era uma rota de fuga e sim uma maneira mais sofisticada de deixar-me colonizar. Gostei mais quando me percebi capaz de imprimir um desejo no texto que não fosse meramente responder razoavelmente, quando pude escrever apesar do mundo e retornar corpo-projétil.

Foi uma tese para escurecer meu pensamento. Me tornei incapaz de pensar fora dos processos de racialidade que me constituem, e aí racializei autorxs que durante muito tempo me forneceram os andaimes para estruturar meu pensamento, demorei mais nisso do que gostaria, mas o que de fato

gostei foi de perceber que não posso mais escrever fora do corpo que habito, sai arrastando ele em busca de palavras para ajudar a compor um novo imaginário.

O caso é que sob o aparato da filosofia pós-estruturalista, questões endereçadas por intelectuais negrxs são alocadas no campo do inaudível. Devolvem assim às pessoas negras, transvestigêneres e outras cuja a vivência tangencia o normativo, o trabalho de elaborar sozinhas sobre elas mesmas e sobre xs brancxs, sobre as minorias e sobre corpos hegemônicos, e também sobre o mundo criado por elxs e sobre um mundo que precisa vir. Acabou que peguei um tanto desse trabalho aqui.

O resultado dessa desimplicação no cotidiano é uma legião de mulheres e negrxs cansades. Incrédulos da (in)capacidade de elaboração dxs homens brancos. Estamos cansadxs de tanta miséria, de tanta preguiça. Depois, dizem não saber que língua estamos falando, como se nossa fala não passasse de ruído panfletário e oportunista. Diminuem o trabalho de emancipação política que realizamos dentro e para além do campo da estética - da arte - e da ética -, como se a experiência do vivido fosse uma mácula à pretensa pureza desses campos.

Do lado de cá (e são vários os lados, melhor seria dizer camadas) sabemos da necessidade de dar corpo para as abstrações político-teóricas, porque enquanto nós falamos aos branques na linguagem hegemônica eles sorriem e acenam que sim com a cabeça, como quem reconhece o bom uso do branquês, e concorda porque pouco se importa com o conteúdo do que está sendo dito, em gestos de concordância e conciliação fictícia que serve apenas para garantir a manutenção da relação e de suas assimetrias.

Todo branco sabe hoje o vocabulário anti-racista, todo homem verborragiza a cartilha feminista. Diante deles, quero fazer dessa escrita um movimento de retorno do cínico, falar em *pretoguês* como ensinou Leila Gonzales, um academicês transtornado, vertiginoso como o de SaraElton Panamby.

Penso que quando Audre Lorde (1995, p. 91) diz que *as ferramentas do senhor não servem para dismantelar a casa grande* (1995, p. 91) muitxs brancxs querem nos ensinar sobre o que ela está falando, e dizem que é sobre pacifismo, sobre não responder violentamente à violência.

Cena: *Uma conhecida me soprou a citação de Audre Lorde ao pé do ouvido durante um debate*

para clamar por condescendência para uma artista racista, eu fiz que não entendi o que ela tava falando.

Mas Audre estava falando sobre criação de linguagem e sobre um giro ético...

Alteridade radical. Degradação. Desintegração. As palavras de Achille Mbembe servem para tocar a ferida colonial.

Lembro de minha ressalva adolescente sobre a aparência das amigas negras, da recusa de meu pai em brincar com crianças mais escuras que ele (ver *negrura*). Lembrei também porque não gostava de ficar muito ao sol, embora não contasse a ninguém o verdadeiro motivo, também sempre soube porque me recusava a nadar o estilo borboleta nas aulas de natação. Eu desejava ser uma mulher e mulheres são pessoas brancas de traços finos. Vinte anos depois percebo ter feito movidas que pressupõem mais acessos, mas meu corpo continua o mesmo, mais marcado, menos palatável, sensivelmente mais escuro e é ele que abre abismos em todas as movidas de pretensa inclusão.

Para um corpo racializado, o trauma que desumaniza não é uma marca gerada em um passado remoto, registrado na historiografia pelos eventos do tráfico negreiro, da escravidão e da partilha da África. A inscrição traumática é reatualizada cotidianamente, e elaborar sobre ela nem sempre garante que a cena da colonialidade pare de se repetir, nos oferecendo sempre a mesma posição ausente de autonomia e vulnerável à violência total. O fracasso do corpo negro no mundo como ele é um contínuo do tempo. Nenhuma elaboração teórico-política sobre isso desabilita a máquina. Temos apenas que seguir construindo botes para naufrágios, mesmo que já seja verão. E mais, precisamos garantir que esses botes funcionem, porque isso não está acontecendo e isso independe do mal tempo.

Nesta movida, o texto também quebra. Meu trabalho não é remendá-lo, mas recusar oferecer sentido àquilo que não pode mais ser sustentado, a não ser pela reintegração de minha escrita a um sistema que novamente a submeterá. Nada é razoável, não vejo motivo para pretender sê-lo.

As costuras dessa escrita dizem respeito ao que posso elaborar desde o trabalho da memória, mas também do invisível e do indizível. Memória aqui não é função exclusiva do pensamento racional, aparece mais como um 'manancial' que pode ser acionado pelo corpo, para além e aquém da consciência. Rememorar é o exercício de vidência que me joga para o futuro.

Escolho aqui falar em *cenias* coloniais para evocar a dimensão imagética que a experiência vivida nos oferece. As *cenias* aqui não descrevem nem explicam nada. É certo que imagem é pensamento e não apenas objeto dele. As *cenias* como imagens memoradas me dizem algo sobre o tempo em sua dimensão geológica, cujas camadas assentam movimentos antropológicos, psicológicos e estéticos. Estar diante destas *cenias* é estar diante de uma temporalidade complexa, aquela que não se resolve na narrativa linear própria da história colonial, pois só pode ser tocada a partir de historicidades localizadas e sobredeterminadas, que se desfazem e refazem os modos de agir, pensar e ver.

O Procedimento é coletar gestos e contra-gestos. Acenar para a cisão do olhar, fazer dele ferida.

Perguntar: como as imagens de colonialidade, racismo e sexismo sobrevivem?

Quem sobrevive nelas?

Como sobreviver a elas?

E se por um lado acolho a assertiva de que não há diferenciação entre imagem e pensamento, por outro, desejo que a abordagem destas *cenias* seja algo além de uma analítica da dialética do que as imagens engendram.

Nestas *cenias*, a imagem que é pensamento é acrescida da memória, um manancial e não o arquivo de um tempo não encerrado. Memória viva e posta em movimento. Por isso, não se tece aqui uma arqueologia, não há o que revelar, há muito que escapa à linguagem. E ainda que lide com processos da memória, não há neste texto uma intenção confessional, ainda estou foucaultiana o suficiente para tomar a devida distância desse tipo de discurso.

Algumas memórias irrompem na escrita como lembranças frescas, repousaram durante algum tempo como esquecimentos, que não são apenas efeitos de um evento traumático do passado que aqui eu desejaria recuperar. Se há trauma, ele precisa ser compreendido como evento cotidiano, acionado na abertura ao passado desde o tempo presente, sendo o corpo o fio condutor dessa viagem.

Do presente ao futuro, algo resiste em se tornar matéria processável e expropriável pelo tempo da colonialidade.

Escapar por entre as vigas,

pé nu chão de asfalto

Aprendi a cultivar terras estéreis.

Feitiçaria mulata desata negrume.

*Máscara de anastácia costurada à boca,
soo ruído, infra-som.*

*DescosturAR: grito e sangue,
ultra-som.*

Humanos só são capazes de ouvir frequências entre de 16 e 16.000 hz.

Eu sempre gostei de restos.

Existem outros mundos, Jota (2017) comendo Fanon disse que são “zonas de não ser”. Os mundos das coisas que restam, das subjetividades que não se completam, das ontologias impossíveis. Mundos habitados pelas que não cabem, pelos excessos, exageros que explodem a dinâmica que regem o que tem ou não valor dentro dos parâmetros das normativas.

Os restos são essas coisas outras que nunca emergem completamente. Que nunca estão imediatamente dadas nas superfícies visíveis, ou pelo menos não deveriam estar. Para acessá-los, é preciso ativar nossa capacidade de operar um outro estado de atenção para o corpo, ativar nossa sensibilidade ao invisível.

Eu como restos.

Não é antropofagia.

“Eu não cuspi no prato que comi, eu vomitei”⁶ (MC XUXU, 2017)

Comer o resto do mundo e gestar monstruosidades. Olhos nas costas para perceber as coreografias dos que rastejam pela cidade colonial. Abaixo e para além do mundo dos brancos, é sempre carnaval no inferno das minorilândias, habitadas pelo contraditório, pelo não dito. Lá transitam uma

⁶ discurso em apresentação musical na Casa Nem, Rio de Janeiro, em 13 de agosto de 2017.

série de *espertos ao contrário*.

Na minorilândia (ver *negrume*), uma se move construindo pontes, costurando os tempos, fronteiras que não se conciliam, instauram abismos, fissurando corpo. É movimento espiral incessante de fazimento/desfazimento de mundo. Por isso muito enjôo, vertigem e cansaço, alternados por encontros de elaboração coletiva, cuidado e autocuidado, nos quais é possível fabular em coro nada harmônico e cheio de ruídos, que informam sobre os jogos de perguntas e respostas nos quais nos envolvemos invariavelmente. Jogos de falas perigosas que comportam silêncios ativos.

Um bom capoeira nunca deve mostrar tudo que sabe, ou pelo menos deve fazer parecer que não mostrou, e para isso nem precisa ser forte, mas estar sempre atento e esperto. Mestre Nbanji disse que a capoeira é como uma conversa, um faz uma pergunta de supetão e o outro tem que ter a resposta pronta, e ganha quem faz a pergunta que o outro não sabe responder. Eu achei isso bonito e é a mais pura verdade, cada qual tem que inventar seu jeito de fazer perguntas, porque elas são sempre as mesmas, assim como tem as mesmas respostas. (GONÇALVES, 2006, p. 666)

A palavra é mandinga. Como seguir vivendo? Mandinga. Magia. Bruxaria. Vidência. Telepatia.

Desejo consciente de vida, força punjante e plástica engajada no ato de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo. Sua capacidade de enfeitiçar e até de alucinar multiplicou-se. (MBEMBE, 2014, p. 19)

Ética para um ethos global e universalizante? Em minorilândia, não tem. Tem uma prática, uma movida: cada gesto tende a antecipar o movimento necessário para sobrevivência. O âmbito da intencionalidade não figura como o de maior importância. Pretendemos refazer a cena colonial e, para isso, precisamos promover efeitos de preservação e segurança para pessoas e grupos que pouco ou nada sabem sobre preservação e segurança. É um processo de auto-descolonização que não se separa do autocuidado. Aquele mesmo que junta retomada e ocupação de si, no qual se desiste de cobrar de si mesma uma observação da moral burguesa vigente que só gera frustração e adoecimentos de muitas ordens.

Se os efeitos desses jogos chegam a gerar algum território, esse aparece fissurado e arruinado. Só é possível assentar o corpo no tempo da contingência. O campo possível de atuação dos jogos é o mundo todo, um mundo que de global tem apenas as operações do mercado, abstrações que nacionalizam os territórios para que eles sirvam à continuidade de fluxo do capital, não para todes, apenas para aqueles que funcionam e servem à sua lógica.

Movendo-me no mundo dito universal experimento a violência que é tocar o impossível. É impossível chegar a ser. E nessa impossibilidade experimentar uma subjetividade que se constrói em experiências de auto-negação e auto-ódio.

Cena: *Na esquina de casa mototaxistas espancam o jovem negro que supostamente roubou o celular de uma garota branca. Ela, indignada, colabora verbalmente com a punição. Homens brancos e barbados, que combinam mochila e gravata, comentam com tranquilidade e a boca aberta em um semi-sorriso: “- vão matar ele”...*

Amigo ou inimigo, qual dos dois me mata primeiro?

Baco Exu do Blues

O aliado não é uma categoria estável.

O aliado não é uma categoria estável.

O aliado não é uma categoria estável.

O aliado não é uma categoria estável.

The ally is not a stable category. Theres a structural prohibition (rather than merely a willful refusal) against the whites being the allies of blacks ⁷

Saidiya Hartman

Quando o projeto de estado-nação entra novamente em crise e, desta vez chamam *crise de representação*, mulheres, negrxs, indígenxs, LGBTQIs e demais corpos minoritários são de pronto convidadas a preencher um novo horizonte, ensinar um novo vocabulário, imaginar soluções coerentes e conciliatórias para reformar o mundo, que só se sustenta na exclusão dessas mesmas corpos. A recusa é, portanto, uma importante possibilidade de agência. Recusar responder ao projeto que nos submete é recusar emendá-lo, porque todas as vezes que ele se reestabelece somos devidamente realocades na mesmíssima posição de sempre: objeto, conteúdo, tema, matéria a ser expropriada e posta a serviço da narrativa da história colonial.

Só poderemos encontrar aliades, branques ou negrxs, na partilha da posição de objeto e no exercício

⁷ O aliado não é uma categoria estável. Existe uma proibição estrutural (ao invés de meramente uma recusa deliberada) contra os brancos serem os aliados dos negros.

de recusá-la. Ou seja, enquanto nos reconhecemos na condição de testemunhas do apocalipse e trabalhando juntas para o fim do mundo como conhecemos.

*To gain the word to describe the loss,
I risk losing everything.
I may create a monster,
the word's length and body
swelling up colorful and thrilling
looming over my mother, characterized.
Her voice in the distance
unintelligible illiterate.*

Cherrie Morgua⁸

⁸ Para ganhar a palavra para descrever a perda,
Eu me arrisco a perder tudo.
Posso criar um monstro
o comprimento e o corpo da palavra
inchando-se colorido e emocionante
pairando sobre minha mãe, caracterizada.
A voz dela à distância
iletrado ininteligível

3. NA BEIRA DA UNIVERS(AL)IDADE

Nota (17 de setembro de 2013) – Mas... que corpo é esse que você está falando?! A professora me pareceu irritada quando me dirigiu a sentença, e embora tenha feito uma pausa depois da frase, nada fez parecer que eu deveria tentar responder à pergunta; a situação aconteceu durante o curso sobre corpo, prótese e cultura somática, que fiz como aluna ouvinte para me preparar para seleção de ingresso formal no doutorado.

Mantive o silêncio cordialmente, como a ocasião pedia, e a professora seguiu solicitando que tivéssemos atenção e 'rigor' ao falar dos conceitos. Eu, que havia pedido um cartão de crédito emprestado para comprar o terceiro volume da coletânea *História do Corpo (As Mutações do Olhar: O século XX*, organizado por Jean-Jaques Courtine, 2009), suspeitava sobre o que seria o 'rigor' que ela estava falando, e ele me dizia de um corpo que em nada me mobilizava, mas tentava de qualquer maneira ler o calhamaço fazia alguns dias, para ver se eu grudava no rigor ou ele grudava em mim. No entanto, era sempre capturada pela leitura paralela que fazia do livro *Testo Yonqui, sexo, drogas e biopolítica* (2014), de Paul B. Preciado, que me era muito mais instigante, mas que não constava na bibliografia do curso.

Era sobre o corpo protético de Preciado que eu estava tentando falar quando fui interrompida. Calei e anotei no caderno: *estou falando sobre os corpos do feminismo, sobre os corpos que não estão nessa escola. A outra professora do curso interrompeu a primeira para me perguntar a referência do que eu estava trazendo e anotou num gesto que não sei se foi de acolhimento ou interesse real. Eu estava suando, confusa, me sentindo burra.*

Não tive notícias do tal rigor, mas a questão sobre o *corpo que estou falando* me perseguiu, e o silêncio que incorporei, mas com o qual não me conformei, virou uma marca, trabalhada posteriormente através de um exercício de escrita automática proposto por Jota Mombaça, no qual se deve rememorar uma situação na qual fomos oprimidas e uma na qual oprimimos. Reescrever o que foi dito na ocasião em que oprimimos e, depois, jogando as palavras no papel da maneira como aparecem na cabeça, escrever a resposta que não formulamos na ocasião em que fomos oprimidas. Por fim, reduzir as palavras do texto. Reler e selecionar 10 delas, depois reler e das 10, selecionar

apenas 5, até encontrar uma única palavra para dividir com o grupo.

Repeti o exercício em um caderno, me utilizando da memória da situação em que fui silenciada pelo rigor. A palavra que eu gostaria de compartilhar dessa resposta automática é *paixão*, porque a despeito da dureza do momento de silenciamento, que não é nada incomum no ambiente acadêmico, este foi um dos encontros nos quais me percebi não exatamente incapaz de formular o problema do corpo, que tanto me interessa, a partir de um certo rigor, mas justamente, por estar atenta com e ao corpo, ser capaz de perceber nos gestos de indignação expressos pela professora, que não dispunha de tempo para ouvir nem o início da minha formulação, que eu estava previamente desacreditada na minha capacidade de falar com rigor. Certamente ela percebeu que eu falava com *paixão*, e suponho que foi precisamente por isso que fui, e continuo sendo, impelida a calar.

O problema da não escuta apenas se agravou no curso da pesquisa, e as situações públicas nas quais minhas falas foram tomadas como inapropriadas se multiplicaram. Nestas ocasiões, seguem sendo postas questões sobre 'como' ou 'o quê' eu falo, sobre não conseguir diferenciar os reais 'inimigos' dos 'aliados' sinceros, e não fará diferença a minha capacidade de citar os autores reconhecidos em um ou outro espaço, nem tentar falar de uma maneira inteligível, dócil, cordial. Querem me fazer acreditar que a verdade enunciada é desconfortável porque não separo o corpo que habito do conhecimento que produzo, porque estou envolvida demais, afetada demais, e paixão não deveria contar, pois estes espaços deveriam ser neutros.

Entretanto, entendo que as ocasiões não são confortáveis, por que deveriam ser? Não trago propriamente uma 'verdade' sobre a mulher negra que sou, mas sigo de todo modo tensionando as relações raciais e sexistas contidas na pretensa neutralidade do rigor acadêmico, que se produz contra qualquer descentramento que conduza “nossa linha-de-visão àquele ponto até então produzido como cego” (MOMBAÇA, 2015, s/p) pelo qual

a universidade se revela, mais bem, um espaço de violência e de geração de conteúdos dominantes, que não cessa de produzir como ausentes certas vozes para que ecoem outras, nublando formas alternativas de conceber o saber e sua relação com o mundo, para que se consolidem regimes de verdade dentro dos quais a subalternidade só pode ser construída como lugar de impotência — onde não há conhecimento e nem fala. (MOMBAÇA, 2015, s/p)

O que Jota me ajuda a pensar é o efeito da ausência de determinados corpos dentro do espaço acadêmico. Essa ausência não é uma falha da instituição, diz respeito ao projeto colonial de constituição deste espaço, que passa ainda pela construção da fala da pesquisadora negra (transvestigênera, pobre, periférica, lésbica e outrxs) como 'desnecessária', 'violenta' e 'sem rigor', justamente porque nossa presença evidencia as ausências destes corpos outros e expõe a racialidade branca, o masculinismo e a cis-hetero-centralidade dos espaços institucionais de produção de conhecimentos dominantes.

Questionar se a pesquisadora negra pensa com o devido rigor é solicitar que ela realoque seu pensamento nos limites da cientificidade, que reconheça quem pode definir o que é ou não científico, mas também, e sobretudo, consiste numa recusa em escrutinar a racionalidade eurocishetero e branca, diante da qual Julia Suárez-Krabbe questiona:

Podem ser racionais os europeus?

Preguntar si los europeos pueden ser racionales es, más bien, abordar el problema de la geografía de la razón; en sus versiones dominantes contemporáneas la razón es blanca, europea, masculina, cristiana (pretendiendo ser laica), racista y capitalista. Debería ser obvio que la pregunta relevante que deberíamos hacer aquellos de nosotros que pensamos desde lugares corporales, existenciales y políticos diferentes del eurocéntrico dominante no es si podemos pensar. Nuestra tarea consiste en cambio en cómo seguir abriendo espacios donde el mundo académico dominante pueda reconocer y aceptar sus propias limitaciones y cambiar en consecuencia. (SUÁREZ-KRABBE, 2013, s/p)⁹

A partir de Julia Suárez e Jota Mombaça, retomo a pergunta subjacente na escrita de Gayatri Spivak, que não é (ou não é apenas) aquela anunciada no título do livro, *se pode o subalterno falar?* (2010), mas sim, 'pode o hegemônico escutar?'. Quando falamos, enquanto corpos subalternizados diante de uma produção de conhecimento que procede por epstemicídios, nossa fala chega a ser escutada para além do ruído?

No livro, Spivak não se concentra apenas em criticar a violência epistêmica que se atualiza no projeto colonial, através do qual uma certa versão da história é tida como a melhor ou mais correta.

⁹ Perguntar se os europeus podem ser racionais é, mais bem, abordar o problema da geografia da razão; em suas versões dominantes contemporâneas a razão é branca, europeia, masculina, cristã (fingindo ser laica), racista e capitalista. Deveria ser óbvio que a pergunta relevante que deveríamos fazer, aqueles de nós que pensamos desde lugares corporais, existenciais e políticos diferentes do eurocêntrico dominante não é se podemos pensar. Nossa tarefa consiste, ao contrário, em como seguir abrindo espaços onde o mundo acadêmico dominante possa reconhecer e aceitar suas próprias limitações e mudar por consequência.

A autora também não se preocupa apenas em oferecer um relato que dê conta de explicar como o projeto imperialista estabelece uma única narrativa da realidade como normativa. Quando dialoga com o texto-conversa entre Gilles Deleuze e Michel Foucault, *Os intelectuais e o poder* (2009), Spivak atenta que os filósofos afirmam a recente descoberta por parte dos intelectuais de que as massas não precisam deles para as informar sobre suas realidades, das quais elas têm clareza e sobre a qual falam muito e melhor que eles.

Desenham assim o papel dos intelectuais dentro do próprio projeto de poder, afirmando o trabalho teórico como uma prática e pretendendo descartar de uma vez por todas a tentativa de representação: "não existe mais representação, só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede". (DELEUZE; FOUCAULT, 2009, p. 70) Ao reconhecer a capacidade de fala dos grupos subalternos e afirmar que o papel do intelectual não é *falar por* nenhum desses grupos, o que a conversa entre os franceses dá a ver é que toda produção intelectual está implicada no projeto do poder. Contudo, como a autora atenta, precisamos nos perguntar que grupo de intelectuais precisa se perguntar sobre a possibilidade de fala do sujeito subalterno.

Nas palavras de Spivak (2010), quando intelectuais franceses precisam perguntar se pode o subalterno falar, a própria pergunta tende a realocar a produção de conhecimento que se engendra através de corpos e processos contra-hegemônicos de voz nos circuitos institucionais da produção epistemicida. O risco é sempre o mesmo, o de retornar às redes nas quais os jogos da representação continuam operando.

O caso é que a representação e seus jogos de poder não podem ser de todo superadas. Ela prescinde de, mas não se resolve com o recuo do intelectual legitimado. De fato, é urgente que a figura do intelectual se repositone, assim como é imprescindível os movimentos que alargam essa posição, como a movida das intelectuais negras das Universidades cariocas e do mundo. Os processos pelos quais os sujeitos de fala se legitimam são de fato abalados por esse duplo movimento, uma vez que no gesto de tensionar os limites do que se compreende por intelectualidade, as falas historicamente legitimadas, como a dos intelectuais franceses, podem ser percebidas como parte das redes de prestígio, dentro da qual fazem sentido.

Os intelectuais da produção hegemônica de conhecimento estão interessadas em entender "como tocar a consciência do povo, com que voz-consciência, o subalterno pode falar". (SPIVAK, 2009, p.

61) Para a autora, a questão é posta desde uma perspectiva essencializante, na qual uma tal de 'verdadeira consciência' definiria a fala do "sujeito em opressão", (SPIVAK, 2009, p. 63) mas a primazia da consciência, que alimenta 'o verdadeiro' na fala do subalterno, não dá conta de entender que a experiência do subalterno está marcada pela produção radical (e constante) de diferenças e que ele é parte de uma multiplicidade que possui suas próprias hierarquias. Ele não é uma categoria estável, mas uma posição no mundo.

Neste sentido, fundar outras redes de produção e circulação, como o grupo *Intelectuais Negras*, por exemplo, que lançou em 2017 o catálogo *Intelectuais Negras Visíveis*, com mais de 150 nomes de mulheres negras atuantes em várias áreas de conhecimento - o que inclui corpo e espiritualidade -, é a tentativa de escapar de ser informantes locais/nativos dos intelectuais europeus e escrever em nome próprio a história do conhecimento, recusando o convite a ser intelectual local e a fazer parte de uma elite local. Trata-se de fundar um campo outro para o que se compreende por intelectualidade.

É certo que a fala da subalterna tem a potência de transformar suas condições de "impossibilidade em suas condições de possibilidade". (SPIVAK, 2009, p. 60) Ou seja, é justamente porque são produzidas desde um circuito de constrictões, que as falas subalternizadas podem tocar os limites da produção de conhecimento. Contudo, o fato de estarem sendo produzidas a partir de categorias e lógicas outras, não menos analíticas ou de menor capacidade de abstração, mas sim alocadas em circuitos menos prestigiados de produção de conhecimento é o que justifica, muitas vezes, que se solicite uma espécie de tradução dessas vozes.

Essa justificativa é muito cara aos intelectuais colonialistas, que mais do que traduzir em linguagem reconhecível a fala dx outrx do ocidente, pode seguir informado sobre os lugares que ele não frequenta, sobre um 'povo' ou um modo de vida que ele, quando chega a conhecer de corpo presente, apreende sempre de maneira parcial. O que, a princípio, não seria um problema, exceto porque tudo que fala o intelectual hegemônico tende a ser compreendido como universal.

É importante perceber que ao se colocar ao lado do intelectual local, o intelectual hegemônico o faz desde o interior de estruturas sedimentadas. Nos contextos de produção de conhecimento, as relações são muito bem definidas a partir de processos de institucionalização hierarquizados. Diante de um consenso sobre o que seria 'o rigor', as falas subalternizadas devem ser cordializadas, só

assim se tornam legíveis. Longe de superar, estes contextos não cansam de atualizar os esquemas de representação e as forças coloniais no ambiente acadêmico, e também nas relações sociais em geral.

Aquelas que carregam para esses espaços a experiência da pobreza, da precarização, da racialização ou do machismo (dentre outras), estão sempre sob a mira das acusações de particularização do que deveria ser universal, de operar uma parcialidade que cinde a abstração conveniente do 'nós' pesquisadores, de cortar a linha que pretende ligar quem fala e quem escuta, linha esta que está sempre tentando costurar uma farsa de que, quando enfim atingirmos determinadas posições e espaços, seremos todos sujeitos de fala em pé de igualdade.

Entretanto, quem carrega para os espaços de saber os rastros da diferença, sabe bem que proceder o trabalho intelectual muitas vezes depende da habilidade de ocupar-se de uma produção cínica, onde o que não é dito é tão ou mais importante do que o que é dito.

Em aproximação a autoras do feminismo negro, como Grada Kilomba (2010), bell hooks (1990) e Audre Lorde (1995), por exemplo, compreendo que o problema da (não) escuta não afeta apenas as mulheres do meu tempo. É experiência comum às mulheres pretas que falam em ambientes acadêmico desde suas próprias vidas. E, certamente, ao tratar dessas questões, elaboro uma fala que carrega decepção, raiva e um tanto de desobediência.

Como relata Bell Hooks em *Yearning* (1990), ela, tal como boa parte das pessoas negras estadunidenses da sua idade, inicia sua formação política na sala de estar de casa, ouvindo as pessoas mais velhas de sua família assistirem, nos anos 50 e 60, os produtos televisivos da cultura de massa. Empenhadas em conversas que demonstravam ao mesmo tempo o engajamento com os produtos e a capacidade de produzir reflexões críticas sobre a representação de personagens negras por roteiristas brancos, suas mais velhas avaliavam as invariáveis contribuições desses produtos para cultura da supremacia branca, mas não deixavam de se aproximar deles para formação de uma cultura contra-hegemônica.

Desde sempre, a ambiguidade e a contradição é algo que temos que acolher na nossa formação de subjetividade. Com essa tese, não é diferente.

Eu partilhei de um ambiente doméstico bastante distinto do que é descrito pela autora, para

começar, ele era quase exclusivamente composto por pessoas brancas. Sendo neta de um avô que se dizia de descendência alemã (nunca comprovada) e de uma avó de ascendência indígena (Cariri), tenho, incluindo minha mãe, dez tios e tias de diferentes fenótipos. Quatro galegos: cabelos loiros e olhos claros; quatro morenos: pele clara, olhos castanhos e cabelos escuros e lisos; e dois negros: cabelos cacheados ou crespos e pele escura.

Notei, já adulta, que apenas os de cabelos e olhos claros chegaram a universidade, enquanto os morenos e negros trabalhavam com meu avô na fábrica de arames da família - os morenos em trabalhos administrativos e os negros na linha de produção, fabricando os arames. Assim como para hooks, mas de um modo muito distinto, a experiência desde um fora da academia colaborou para impossibilidade de manter um olhar neutro, seja sobre a produção de conhecimento, seja sobre a produção midiática.

Neste sentido, concordo com Grada Kilomba (2010) que, sendo eu a primeira e única mulher negra da minha família a entrar na universidade, devo trazer para esse campo uma certa experiência de realidade, porque ela precisa ser falada e teorizada, porque ela precisa ter um lugar dentro do discurso,

porque nós não estamos lidando aqui com informações privadas. Essas aparentemente "informações privadas" não são nada privadas. Elas não são histórias pessoais ou desapontamentos íntimos, mas sim dados de racismo. Essas experiências revelam a inadequação das relações universitárias dominantes em relação não apenas às subjetividades marginalizadas, mas também às nossas experiências, discursos e teorizações [...]. Eu sigo clamando por uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, nós todos falamos desde um tempo e um espaço específico, desde uma história e uma realidade específica - não existe discurso neutro. Quando pesquisadores/professores brancos demandam ter um discurso neutro e objetivo, eles não estão reconhecendo o fato de que eles também escrevem desde um lugar específico, que, certamente, não é neutro, nem objetivo ou universal, mas dominante. (Kilomba, 2010, trad. Jess Oliveira, p. 31)

Entretanto, este gesto não pode se ancorar na crença de que o fortalecimento intelectual da mulher negra, ou mesmo a intelectualização da sua vida, é capaz por si só de transformar a realidade. Os vínculos familiares, por exemplo, são transformados pelo percurso de cada um de seus membros e ao mesmo tempo em que a trajetória de estudos me é valorizada na esfera doméstica, ela aumenta a distância entre minhas referências e valores e as das outras pessoas da família, que converteram-se quase todos a uma vivência da religião evangélica.

No contexto familiar, posso rapidamente ser o exemplo de porque estudar demais é perigoso,

desvirtua o caminho do conhecimento transcendental e colabora para não aceitação da verdade divina. O encontro com intelectuais negras, mas também com as terceiro mundistas, racializadas, pobres, lésbicas e tranvestigêneres e seus mais diversos modos de ser e conhecer, tem me sido muito caro e transformador. Terminei esses escritos um tanto ressentida de não tê-las explorado mais e de ainda me dedicar a responder aos brancos, de não ter logrado abandonar por completo as ferramentas do senhor.

De todo modo, acredito que estive presente ao lugar entre mundos que, desde a esfera familiar, habito, desde o qual não pretendo salvar ninguém nem trabalhar para uma revolução que será um dia, completa, apenas operar pequenas demolições e explorar os escombros. Recusar perguntas imbecis, violentas, machistas e racistas dá tanto trabalho quanto, mas me parece mais interessante do que tentar respondê-las.

En este empeño no necesitamos convencer a los europeos de nada, ni tomar en cuenta sus preguntas racistas. En cambio, necesitamos aprovechar el carácter defectuoso de la casa del amo y dismantelarla. (KRABBE, 2013, s/p)

Deixar de tomar as questões sobre a legitimidade e a rigorosidade de nossas produções como centrais são a possibilidade de despregar do lugar de vítima da violência epistemológica. O processo de vitimização, bem como a construção da negra complexada-raivosa, supõe que devo experimentar a não escuta como um processo individual, que informaria mais sobre minhas falências subjetivas e intelectuais que sobre os silenciamentos coletivos aos quais mulheres, pessoas negras, tranvestigêneres, pobres e outras que produzem conhecimento desde suas experiências de opressão, e que levantam suas vozes contra ela, são submetidas.

Neste sentido, é importante sublinhar que a não escuta é um problema que diz respeito ao fato de certas falas habitarem pontos cegos que as abordagens coloniais confortavelmente ignoram. Ainda em *Yaerning* (1990), no capítulo intitulado *Escolhendo a margem como lugar de abertura radical*, hooks aponta como a linguagem é modulada desde onde e como se fala, mas sobretudo, informa onde a luta está sendo travada. Ao falar no ambiente acadêmico e acionar memórias, desejo posicionar-me enquanto pesquisadora que possui um corpo negro, que precisa tocar o campo dos estudos sobre poder, produção de subjetividade e produção de conhecimento com tudo que esse corpo carrega. Para que o circuito da intelectualidade branca se mantenha, alguns lugares foram erguidos para que não pudessemos entrar. Eles precisam ser rachados, e ainda que os adentremos pelas brechas, “não nos será facilitada a permanência”. (HOOKS, 1990, p. 148)

hooks escreve neste ensaio sobre a transformação de sua produção, sobre como ela foi escolhendo palavras para localizar-se num gesto de radicalidade a partir da própria escrita, e que

este local de resistência radical é a margem – uma beira profunda. Localizar a si própria é difícil mas necessário. Não é um lugar seguro. Sempre se está em risco. É sempre necessária uma comunidade de resistência. (HOOKS, 1990, p. 149)

Ela acrescenta que, aquelas e aqueles com o sinal das margens, marcados pela experiência da pobreza, do racismo, da precariedade, dentre outras, podem sempre passar pelo centro, mas não são convidados a permanecer, e por lá espera-se que cooperem, o que significa não apenas aprender uma nova língua, a hegemônica, pretensamente neutra. Para permanecer por lá, uma deve acreditar que aqueles que já estão no centro, e aos quais o centro pertence, saberão lhe dizer melhor sobre a sua própria vida. O que está em jogo nestas relações é nossa língua, imaginação e memória.

Quando leio as memórias partilhadas por hooks, dou-me conta com certa tristeza que não partilhei de um contexto de produção de críticas pertinentes em relação a questão racial ou de gênero durante a infância. Ao contrário, tive a língua lavada com sabão, literalmente, porque não conseguia me manter calada diante dos silenciamentos que me eram impostos pelas mulheres mais velhas de minha família, como também não conseguia fechar as pernas para sentar, nem deixar de realizar nenhuma atividade porque era uma menina.

Há um certo corpo que carrego desde aquela época que, quando fala com paixão desde suas experiências cotidianas, é facilmente colocado à beira da linguagem: *está mais para o perfil militante* ou *está presa demais ao vocabulário da representação*, para ficar apenas com sentenças ditas respectivamente a uma colega e a mim, pela banca de um mesmo processo de seleção acadêmica ao qual nos submetemos.

Aos poucos, compreendo que na mesma medida em que me percebo mais capaz de mobilizar um vocabulário adequado aos campo de pesquisa no qual me situo, ou seja, cada vez que me sinto mais habilitada a apontar o corpo que certa filosofia não dá conta, mais escutas enrijecidas aparecem nos contextos acadêmicos nos quais falo, prontas para reduzir-me ao lugar exclusivo da resistência estéril, que pode ser facilmente descartada do rol de questões que devem ser levadas em consideração.

A fala que se situa desde o corpo para o qual a composição de linhas de fuga não é senão a condição da própria vida, independente da maneira como será enunciada, será sempre colocada nas bordas dos espaços de saber-poder. Entretanto, aquelas que são pobres, lésbicas, negras, trans*, idosas, indígenas dentre outras "sabem que sobreviver não é uma habilidade acadêmica. Significa aprender a sustentar-se sozinha, a não ser popular, às vezes a ser censurada". (LORDE, 1995, p. 91) E esse gesto eu treinei em casa.

Se "as ferramentas do senhor nunca desmantelarão a casa-grande, talvez nos permitam vencê-la temporariamente no seu próprio jogo, mas nunca nos deixarão efetuar uma transformação genuína" (LORDE, 1995, p. 91), resta-nos tentar a traição. Aposto no risco de incorporar uma fala desde as margens do conhecimento colonial, desde um único rigor: a abertura à própria vida, entendendo que a experiência do risco não instaura apenas a dureza necessária para montar as barricadas da resistência, que por sua vez garante a sobrevivência, mas também abre o corpo para os movimentos necessários para acolher os fluxos escuros do desejo, fundamental para criação de novas possibilidades para a vida de mulheres negras.

4. não sou de esquerda, sou preta!

Agora devo falar de crise da subjetividade na era da...

o que sobrou de 2013?

a realidade brutal que os brasileiros têm de aceitar é que o racismo é em toda parte diferente e em toda parte o mesmo - varia em estilo, mas não em essência. (FIGUEIREDO apud NASCIMENTO, 2016, p. 96)

Vertigem. Parece que... não vai dar tempo. A todo momento encontro os mesmo atores fingindo que não são os mesmos, os espaços mudam, mas é com muita facilidade que as linhas de força se repetem, porque a coreografia é a mesma.

O que segue fora de quadro na cena colonial?

#SOMOSTODOSÍNDIOS

Todos quem?

Nota de 1º de outubro de 2016: Eu não sou de esquerda, eu sou preta!

Em uma noite recente na Maré, onde fui ouvir as falas das mulheres no evento “Ventres Livres: Mulheres Negras e Maternidades” encontrei uma amiga, Carolina Amanda Oruê Lopes, militante negra de São Paulo radicada no Rio. Depois do evento engatamos uma conversa na qual eu estava interessada em conversar sobre as distâncias e ressalvas que ela articula em relação ao feminismo, que é elaborado por ela como um movimento que não dá conta da vida das mulheres pretas. Pontuei que compreendia sua posição, mas para mim, não era exatamente sobre o feminismo, mas como ele é narrado majoritariamente, a partir das perspectivas e pautas das mulheres brancas. Falamos também sobre a sensação de urgência que partilhamos diante do racismo cotidiano, como estamos sendo convocadas a aprender e ensinar o autocuidado entre e para as mulheres negras, e como isso passa ao largo dos debates tanto da esquerda quanto das agendas feministas institucionalizadas e partidarizadas. Seguíamos nossos diagnósticos de bar quando uma fala reverberou em mim por tudo que poderia desdobrar. Quando minha amiga contou sobre uma das vezes que foi questionada sobre o fato de não apoiar candidaturas de esquerda no Rio, nem mesmo aquelas que anunciam pautas de

combate ao racismo, e mesmo diante da possibilidade de vitória da direita conservadora e religiosa, o que acabou se concretizando pouco mais de um mês depois de nossa conversa, ela afirmou convicta: - *Eu não sou de esquerda, eu sou preta!*

O enunciado me arrepiou, senti imediatamente que ele acolhia algumas das inquietudes que mais me atravessaram nos últimos meses. Processo que talvez inicie no pós-junho 2013, período no qual eu passei a me posicionar de maneira mais crítica aos muitos processos de silenciamento de mulheres e pessoas negrxs diante de grupos e pessoas bem posicionadas de esquerda que, quando alertadas sobre um gesto de racismo ou machismo performados, se ancoram no discurso ideológico ou acadêmico para se autorizarem a descartar a observação como injusta, injuriosa, inflamada, em suma, como fruto do complexo de vítima alheio, pelo qual não se responsabilizam.

Em 2008, o Instituto Datafolha divulgou uma pesquisa que ajuda a situar o problema sobre o qual me debruço. O resultado apontou que 91% das pessoas entrevistadas acreditam que existe racismo no Brasil. Contraditoriamente, 97% destas mesmas pessoas não se considera racista, ou seja, apenas 3% admitem ter performado algum ato racista. Tais dados foram largamente divulgados, e indicam a repetição do que foi apurado em uma pesquisa do mesmo instituto de 1995, na qual 89% da população achava que pessoas brancas tinham preconceito racial em relação à pessoas negras, mas apenas 10% dos que não se consideravam negros admitiu ter atitudes racistas. A dificuldade em reconhecer-se racista, que resulta numa impossibilidade de responsabilizar-se pelas situações de opressão, não parece ter mudado muito nos últimos anos.

Neste contexto, as perguntas um tanto irônicas de Gloria Anzaldúa em *La prieta (Esta Puente mi Espalda, 1988)* me ajudam a seguir pensando sobre a persistência do incômodo gerado por essa disparidade, que longe de ser apenas um dado de hipocrisia, diz respeito à capacidade de engajamento com o problema, afinal,

a raiz de nosso mal estar se encontra em nós mesmos e no interior das instituições patriarcais? Será que nossas instituições nascem de si mesmas e se multiplicam por si mesmas e nós somos simplesmente peões? Será que as ideias têm origem na mente humana ou que saem de algum limbo onde as ideias brotam sem nossa ajuda? A quem apontamos a culpa por todo o mal estar que vemos ao nosso redor? A nós mesmos, ao capitalismo, ao socialismo, aos homens, às mulheres, à cultura branca? (ANZALDÚA, 1988, p. 166)

É importante situar o problema do racismo, assim como o do machismo, como um problema de todas as pessoas, embora as pessoas brancas e os homens desfrutem do "luxo" de poderem escolher permanecer distantes dos efeitos dessas opressões, "as demais de nós, o temos carregado [o racismo] respirando sobre nossos pescoços ou sangrando pelos nossos poros (MORAGA e CASTILLO, 1988, p.76). Afinal, "como se enfrenta emocionalmente o racismo?" (MORAGA e CASTILLO, 1988, p.76)

Como a série de perguntas escritas por Anzaldúa insinua, não se trata de encontrar os verdadeiros culpados nem a fonte original desses 'males', mas de questionarmo-nos insistentemente onde guardamos o racismo e o machismo em nós. Ao longo desses esforços de me posicionar diante de situações racistas, embora eu tenha me empenhado em formular bem a impossibilidade de tomar o racismo como fenômeno despersonalizado de expressão meramente institucional, ou como um problema abstrato, percebi que o empenho em combater a opressão em sua forma discursiva não dá conta de cuidar das forças que me atravessam nesses processos, percebi que eles inevitavelmente geram sentimentos de raiva e decepção.

Embora se atualizem nos corpos, o racismo e o machismo não são substâncias nem são substancializáveis, não se trata de uma 'coisa' que, desde o plano da consciência, alguns resolvem manter enquanto outros, 'bem informados' e 'bem intencionados', estão habilitados a rejeitar. Essas opressões também dizem respeito a movida de forças que não passam exclusivamente no plano da consciência ou da intencionalidade, deslocam-se para além do campo visível, alicerçam um certo conforto estabelecido sem suspeitas.

5. arrastar. abismar. embeirar

I am writing about the journey in terms of thinking about what the poetics of making (again) involves. That's what revolutionary movements do, and I think that's what diasporic identities are, and that's often what freedom communities, whether they be maroon communities, or social movements,—the possibility of dwelling or inhabiting a place. It's not about inheritance but it's about creating conditions that make dwelling possible.¹⁰

SAIDIYA HARTAMAN

(Da Glória ao Leme: primeiro domingo de dezembro, 2017)

**Avanço em direção aos dedos dos pés para mais uma sessão:
sangria, automutilação, alívio
separar a carne viva da carne morta até que o corte fique profundo e o sangue
escuro.**

**Autocensura não dá conta
Autópsia é outra coisa
nada é**

**preciso
produzir pequenas mortes, dissipar ansiedade
como se não pudesse fazer uma movida sem a outra.**

**caminho
escrevo
sangro**

quase tudo o mesmo verbo.

We have a tradition of migration, a tradition of long walks.
Glória Anzaldúa

No campo de batalha, limitado nos quatro cantos por vintenas de negros pendurados pelos testículos, ergue-se, pouco a pouco, um monumento que promete ser grandioso. E no cume deste monumento, percebo um branco e um negro que se apertam as mãos.

Para o negro francês, a situação é intolerável. Não estando jamais seguro de que o branco o considera como consciência em-si-para-si, ele se preocupa

¹⁰Estou escrevendo sobre a jornada em termos de pensar sobre o que a poética de fazer (de novo) envolve. Isso é o que os movimentos revolucionários fazem, e eu acho que é isso que as identidades da diáspora são, e muitas vezes é isso que as comunidades de liberdade, sejam comunidades quilombolas ou movimentos sociais - a possibilidade de habitar ou habitar um lugar. Não se trata de herança, mas de criar condições que tornem possível o viver.

continuamente em descobrir a resistência, a oposição, a contestação.
(FANON, 2008, p.184)

As memórias da cidade também são minhas. Elas são Acionadas por sensações de imobilidade, de visão embassada, respiração asmática, sufocamento, rouquidão. A pele explode em vergões vermelhos e as unhas ficam roxas. Sensação de soterramento. Ela desdobra-se em insegurança ao percorrer o território da cidade que foi capital do império, e que segue aparecendo para mim em toda sua violência colonial.

Em 1899, o então ministro das finanças, Rui Barbosa reconhecidamente abolicionista, incinerou todos os documentos que diziam respeito à escravidão no Brasil: registros estatísticos, demográficos, financeiros e tudo o mais. “Assim, supunha-se apagar a ‘mancha negra’ da história do Brasil”. (NASCIMENTO, 2016, p. 93)

Preciso me relacionar com a memória do que não teve tempo na história.

Penso que o tempo da escrita dessa tese é o tempo da terra. Imageio a terra como se ela fosse carne: camadas de pêlos que crescem, pele que troca e marca, camadas de músculos, sangue, ossos. Tento imagear algo que cruze geologia e corpo, carne e mundo.

Escavar, no pedaço de texto que segue, é gesto de caminhar atenta. Longe da precisão arqueológica, tende ora à vertigem, ora ao sufoco. Vista embaçada, músculos cansados, voz que vacila em sair da garganta arranhada de poeira e fumaça, restos de um tempo que “desvela-se aqui pela sua capacidade de deixar vestígios de um acontecimento primordial - um acontecimento destruidor, de cujo fogo é um dos significantes maiores”. (MBEMBE, 2014, p.111)

Cena: Depois de um semestre passando toda sexta-feira ao lado delas, demorei um tanto observando a estátua do meio da praça Tiradentes. Não paro de me chocar com essa cidade.

Ao caminhar pelas cidades nas quais vivi, em especial no Rio de Janeiro, que foi capital do Brasil Império, sinto o constante desconforto de estar a todo tempo tropeçando em monumentos da colonização. Outro dia parei na Praça Tiradentes e notei a figura equestre de Pedro I em bronze, fundido em Paris, montado no cavalo. Abaixo e ao redor da imagem do saqueador, uma série de ‘coisas’, dessas que os humanos fazem questão de se separar: a representação de indígenas cabisbaixos, pacificados, vencidos, montados e pisando na cabeça de antas, tatus, tamanduás... e os

quatro indígenas, sendo uma 'coisa' da natureza, representam os quatro grandes rios nacionais: Amazonas, Madeira, São Francisco e Paraná. E ainda outros 'motivos decorativos'.

A estátua foi uma homenagem de D. Pedro II à declaração da independência, representa a conquista dos povos e do território.

Nota sobre o dia que assisti o curta-metragem Experimentando o Vermelho em Dilúvio II (2016): A artista Michelle Mattiuzzi chega em casa, não senta no sofá, acende um baseado, bate a cinza no chão. Eu tinha acabado de passar pano no chão... Respondo instantaneamente que sim quando ela pergunta se quero ver o corte do filme, mas tava mesmo era pensando se seria muito desagradável eu levantar e pegar a vassoura pra limpar. Dou-me conta da nóia e me contento em colocar o cinzeiro do lado dela, enquanto ela liga o computador. Sento ao seu lado e me deparo com as imagens dela na Casa 24, costurando algo. Não sabia que ela sabia costurar. Depois ela desce a escadaria Frei Orlando e segue pela Lapa, em direção à Av. Presidente Vargas. A imagem nos mostra ela indo, quase sempre ela de costas, de vestido branco, então ela move o rosto para atravessar a rua Frei Caneca, a imagem nos mostra que ela leva uma máscara de Anastácia. A máscara está costurada à boca. Prendo a respiração. Não é o registro de uma performance, é um filme e me pegou. Quando chega na cabeça de Zumbi, ela descostura a máscara. Sangue e lágrimas. O filme não termina aí. Volta para o quintal da Casa 24. Reconheço as mãos de SaraElton e suas luvas pretas de silicone costurando a boca de nossa amiga-personagem com precisão. A baba, o sangue e as lágrimas na imagem são minhas.

Pertinho da praça Tiradentes, Zumbi dos Palmares também é homenageado, apenas pela imagem de sua cabeça. A descrição da obra enfatiza que não é uma escultura, também não é um busto. É uma cabeça. E é a cabeça para lembrar a história do guerreiro negro.

O monumento foi promessa cumprida por Leonel Brizola no período da redemocratização do Brasil, data de 1986 e teve uma única restauração, em 2010. Ao contrário da figura de Dom Pedro I, erguida por seu filho. Um dos principais responsáveis pela cabeça de Zumbi foi o antropólogo Darcy Ribeiro, escritor de *O Povo Brasileiro* (1995), porta voz do elogio à mestiçagem como condição de originalidade étnica nas terras tupiniquins. À época, Darcy era vice-governador e secretário de cultura do Estado do Rio de Janeiro.

A escultura se afirma em um gesto progressista e de esquerda. Em meados dos anos 80, erguer 800 quilos de concreto armado e metal para um rosto negro forjava-se como algo grande no contexto de ditadura militar recém afrouxada, e certamente não faria muita diferença a fisionomia que seria dada ao trabalho, bastava que fosse a cabeça de uma homem negro e que a nomeassem Zumbi dos Palmares.

Certamente ninguém notaria que, embora a provável ascendência de Zumbi tivesse raízes nos reinos angolo-congoleses, a imagem escolhida para representar o líder negro foi a reprodução de uma escultura de origem yorubá-nigeriana. Feita por artistas da República do Benin, a referência da escultura nos livros de história da arte a nomeiam como *Cabeça de um negro/ Rei nigeriano*. (GOMBRICH, 1995) A peça foi saqueada na partilha da África e ainda faz parte da coleção *Bronze de Benim*, que concentrou mais mil peças roubadas no Museu Britânico de Londres. Desde a década de 50, o governo da República do Benim tem comprado de volta os objetos dos quais foram expropriados . Os escultores não são nomeados e o Rei representado é Oni de Obá, do Reino de Ifé, a Nigéria do século XII.

Consideraram erguer a cabeça de Zumbi no Largo da Carioca, e ali lançaram sua pedra fundamental em 1982. Em 1986 ela foi erguida na Praça Onze, por ser o berço do samba. Quando mudei para o Rio ela já havia sido realocada entre as vias expressas da Avenida Presidente Vargas, sem parada, quase sem passagem. Eu já havia passado por ela inúmeras vezes, apertada no ônibus ou em direção à estação Central, mas, ao contrário da figura equestre de D.Pedro, nada convergia para que eu me demorasse nela. “Consiste, en primer término, en una colonización del imaginário de los dominados. Es decir, actuar en la interioridad de ese imaginario”. (QUIJANO, 2000, p. 131)

A primeira vez que estive parada diante daquela imagem, antes de vê-la novamente em *Experimentando Vermelho em Dilúvio II*, foi também na ocasião de um filme, *Máquina Paranóica* (2017), de Janaína Castro Alves, no qual eu era atriz. Nestes dois tropeços, não pude evitar, fui povoada pela imagem da execução de Zumbi, que embora não tenha visto em nenhuma representação, se confundia na minha memória com a imagem das cabeças de Lampião, Maria Bonita e de parte do bando de cangaceiros, quando expostas em bandejas como exemplo e fotografadas para posteridade, imagem que muito vi e sobre a qual muito ouvi durante a infância na Paraíba.

Mesmo quando a história oficial pretende homenagear a resistência negra, o tributo é feito de modo a enaltecer a história dos vencedores, acionando a memória como projeto de esquecimento do corpo em luta. O corpo negro da resistência será sempre desmembrado, expropriado. Vale lembrar que Zumbi foi decapitado porque depois de 10 anos de resistência às investidas da Coroa Portuguesa contra o Quilombo de Palmares (de 1685 à 1695) a população começou a acreditar na imortalidade do líder. Por isso os portugueses resolveram expor a cabeça de Zumbi vencido em praça pública, no dia 20 de novembro. Não à toa, é esse o gesto retomado no monumento.

A expropriação da memória diz respeito não apenas ao sequestro da história da luta por liberdade, e do corpo que se engaja com a própria vida em batalhas que foram constantes porém raramente narradas. O sequestro é também da nossa capacidade de imaginação.

O trabalho do colono é tornar impossíveis até os sonhos de liberdade do colonizado. O trabalho do colonizado consiste em imaginar todas as combinações eventuais para aniquilar o colono. Para o colonizado a vida só pode surgir do cadáver em decomposição do colono. (FANON, 1968, p. 73)

“Imagear”, disse Denise Ferreira da Silva no dia que jogamos o tarot político na Casa do Povo (Out/2017). Na ocasião, lembrei de Glória Anzaldúa: “Nothing happens in the “real” world unless it first happens in the images in our heads”¹¹. (ANZALDÚA, 2012, p. 87)

Ontem sonhei, pela primeira vez, com o fim do mundo. Estava no alto de uma ladeira em Campina Grande, era a rua que me levava da Universidade até a casa de minha avó-mãe adotiva em 40 minutos de caminhada. Algumas pequenas montanhas ao longe. Em perspectiva, elas ficavam quase abaixo de nós. A lua nasceu cheia e amarela na altura de nossas vistas, com o dia ainda um pouco claro. Eu chamei Ívina, minha prima-irmã para ver. De repente, a lua caiu, desceu do horizonte, saiu de quadro, em alguns segundos voltou girando, só para cair novamente. “Como será viver sem a lua?”, calculei rapidamente, e uma explosão no horizonte me confirmou que não haveria mais lua. A explosão logo se seguiu do mundo em devastação que vinha em nossa direção, em segundos, tudo seria cinza e poeira. A lua é o satélite que garante que a terra gire sobre seu próprio eixo. ‘O fim do mundo é a explosão de um elemento que lhe é periférico, mas que acaba com tudo’, Pensei isso ainda no sonho, enquanto decidia, de mãos dadas com Ívina, se iríamos tentar algum abrigo ou

¹¹ “Nada acontece no mundo ‘real’ a menos que aconteçam antes em imagens nas nossas cabeças” (tradução livre nossa)

apenas testemunhar tudo aquilo. Eu não gostaria de sobreviver entre escombros, não mais. Acordei sorrindo, desejando que não sobrasse nada. Meu mundo acaba com fogo.

O colono faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfomeado. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização. (FANON, 1968, p. 38)

*Hay mujeres encerradas en mis nudillos
por haberse negado a hablar a la policía
Mi sangre roja llena de esas
arrestadas, escapadas, balaceadas*

(...)

*En las cicatrices de mis rodillas puedes ver
Las criaturas arrancadas de sus familias
garroteadas en las escuelas de gobierno
Puedes ver a través de los alfileres en mis huesos
que somos prisioneros de una larga guerra*

*Mi rodilla está tan herida que nadie la quiere mirar
La pus del pasado escuerre de cada poro
La infección hadurado por lo menos 300 años
Mis creencias sagradas se han hecho lápices,
hombres de ciudades, gasolineras*

*Mi rodilla está tanherida que cojeo constantemente
El coraje es mi muleta
Me detendo recta com ella
Mi rodilla está herida
Ves*

Como todavía Sigo Caminando

(Camino entre la historia de mi gente, de Crhystos, em Esta Puente Mi espalda)

Nas andanças pela cidade, não é apenas o que sobe diante de meus olhos em praça pública que me atormenta. Há memórias que seguem abaixo de meus pés, elas quase não levantam suspeitas. Memórias sobre as quais é mais difícil encontrar dados oficiais, que estão mais relacionadas ao tipo de história que é passada oralmente. Além da voz, essas lembranças habitam nosso corpo através

dos sonhos, assombrações, possessões lúcidas, obsessões diárias... chegam até nós pelas vias dos circuitos intuitivos por onde transitam os afetos.

E o jovem colonizado, que cresceu numa atmosfera de ferro e fogo, bem que pode zombar - e êle não se priva disso - dos zumbis avoengos, dos cavalos de duas cabeças, dos mortos que ressuscitam, do djim que aproveita um bocejo para entrar no corpo. O colonizado descobre o real e transforma-o no movimento de sua práxis, no exercício da violência, em seu projeto de libertação. (FANON, 1968, p. 44)

Franz Fanon, em *Os Condenados da Terra* (1968), fala de uma contra-violência que tem caráter atmosférico... qualquer triunfo da luta pode atravessar fronteiras espaço-temporais e nos habilitar a acreditar:

A grande vitória do povo vietnamita em Dien-Bien-Plú não é mais, rigorosamente falando, uma vitória vietnamita. A partir de julho de 1954, o problema proposto aos povos coloniais passou a ser o seguinte: "Que é preciso fazer para realizar um Dien~Bien~Phu? Como se há de proceder?" Da possibilidade dêsse Dien~Bien~Phu nenhum colonizado podia duvidar mais. O que constituía o problema era a arregimentação das forças, sua organização, sua data de entrada em ação. (FANON, 1968, p. 54)

Por isso tantos soterramentos.

Escrevo lembrando, por exemplo, do território reivindicado sagrado pela memória dos indígenas que ocuparam a Aldeia Maracanã, o chão onde foi construído o prédio da UERJ, primeira universidade do Brasil a instaurar o sistema de cotas. Essa mesma terra já foi ocupada por uma favela chamada Esqueleto, removida no final da década de 60, justamente para dar lugar à instituição, que hoje sofre processo de desmantelamento, tendo sido rifada pelo Governo do Estado do Rio, que assinou um acordo junto ao Governo Federal onde se prevê o fechamento da UERJ como parte dos requisitos para saldar a dívida do Estado com a União. Ali, ao lado, há um cemitério indígena, abaixo do complexo do Maracanã e da UERJ.

...homens, mulheres, crianças que se amontoam dentro de mim, como amontoados eram os barracos da minha favela. (EVARISTO, 2017, p.17)

Nestas lembranças, meu corpo se confunde com o corpo da cidade, percebo os mortos que as águas da Baía de Guanabara guardam, os restos dos guerreiros de Araribóia (tememinós/nação tupi) e dos

tupinambás, que foram linha de frente da disputa entre portugueses e franceses em uma guerra cujo objetivo comum era seu extermínio, mas que seguia uma coreografia que os fazia acreditar que os conquistadores seriam seus aliados, que havia espaço ali para investir seus interesses e desejos, mas não à toa foram posicionados apenas para morrer primeiro.

Cena: - Nossa, sempre foi pequena assim a estátua da Mercedes Baptista? Parece que diminuiu...

Nayróbi e eu dançamos juntas duas vezes por semana desde fevereiro de 2017 até janeiro de 2018, e antes disso por alguns meses em 2015. Estávamos juntas dia 8 de Março, dançaríamos uma coreografia para Oyá no dia da mulher, mas, vejam, uma tempestade nos impediu e acabamos no bar do nando, sobrado de samba no Largo São Francisco da Prainha.

Eu não sabia responder a pergunta dela. A estátua é de 2016 mas eu demorei mais de um ano para me atentar à presença dela. Nós a vemos de costas e desde o alto.

Mercedes Baptista foi a primeira bailarina negra do Theatro Municipal, aquele suntuoso prédio banhado no ouro recolhido por mãos negras em Minas Gerais. Fica no ‘coração’ da cidade do Rio de Janeiro, a praça pública na qual a esquerda começou ou terminou a maior parte de seus atos públicos em 2013 e nos anos seguintes. Tida como bem mais democrática do que a zona sul e suas avenidas beira-mar, onde os paneleiros reconhecidamente de direita se manifestam, a Cinelândia, que de cinema conserva apenas o Cine Odeon, agora com passagem direta para o café Starbucks, tem no seu entorno uma série de Igrejas Evangélicas e Mc Donalds. Na rua de trás ainda estão de pé o cine pornô e o teatro Rival...

A homenagem à Mercedes não coube nesse cenário. Foi erguida na região da Pequena África. Para Nay isso fazia algum sentido, uma questão de pertencimento, mas eu estava com uma entrevista da romancista estadunidense Toni Morrison na cabeça, quando, respondendo sobre o fato de ser constantemente questionada por escrever apenas sobre personagens negras, ela aponta o que seria para ela um romance universal:

“Na minha perspectiva, apenas pessoas negras existem. Quando digo “pessoas”, é o que quero dizer”. (MORRISON, 2018, s/p)

(Passo uma vida de pesquisa para entender que o que posso melhor fazer das palavras que enuncio é localizá-las desde um corpo-território. O que por um lado pretende recusar o gesto de universalização epistemicida, esse mesmo que pretende global os conhecimentos que vêm dos territórios dominantes... mas descobri que preciso fazer também um gesto para refundar o universal, ou melhor, para enegrecer o universo).

Que paisagens memórias de mulheres negras, quando chegam a ser erguidas, podem ocupar? Que espaço resta 'universal' e que monumentos conserva? O que a mirada colonial faz à nossa memória?

Para escrever essa tese

roubei um sonho

queimei a América.

(...) a primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites. Por isso é que os sonhos do indígena são musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que dou um salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que estouro na gargalhada, que transponho o rio com uma pernada, que sou perseguido por bandos de veículos que não me pegam nunca. Durante a colonização, o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis horas da manhã. (FANON, 1968, p. 39)

A memória de Mercedes Batista está delimitada a um território específico, particularmente importante para a história do povo negro, que embora seja maioria da população brasileira, precisa ser destacada nesta sentença, afinal, o povo ao qual a cidade pertence não é o mesmo.

No entorno, toda região conhecida como Pequena África. Lembro a primeira vez que fui ao Instituto dos Pretos Novos. Fui surpreendida pela precariedade do espaço, muito aquém do que a memória ali depositada necessita. Estima-se que no casarão onde se encontra o IPN foram enterrados, em valas comuns, que ficavam abertas por dias até que atingissem um certo número de corpos para que valesse a pena o esforço de cobri-los, entre 20 e 30 mil pessoas trazidas à força de África, sendo o maior cemitério de negros e negras escravizados das américas.

Veja bem, entre 20 e 30 mil. Suponho que a margem de erro é do tamanho do esquecimento secular ao qual o espaço esteve e está submetido. Ao ver as ossadas e objetos no buraco no chão no meio da casa, algo me empurrou dois passos atrás. Como chegar tão perto de restos humanos sem baixar a cabeça. Como é possível encarar o caráter expositivo dos corpos mortos sem reconhecer ali o grande fracasso da humanidade?

O impacto que me assolou na visita ao instituto foi agravado pela obra inacabada do VLT (Veículo Leve sobre Trilhos), que mesmo depois da realização dos Jogos Olímpicos continuava como algo que não chegou a ser.

“Aqui tudo parece que era ainda construção e já é ruína” (VELOSO, 1991), canta Caetano em Fora da Ordem.

A poeira da obra tomava conta do espaço, e nada ali se compara ao investimento legado aos museus que ficam cerca de um quilômetro de distância, o Museu de Arte do Rio e Museu do Amanhã, que compõem junto com o IPN os destaques do projeto do Porto Maravilha. Saindo do IPN passo de bicicleta pelo Cais do Valongo, que foi o maior porto de chegada de africanos escravizados às Américas, tendo sido soterrado duas vezes. A primeira em 1843 (mais de 40 anos antes da lei Áurea), quando foi transformado em Cais da Imperatriz, numa tentativa de forjar a superação da violência que o local carrega aos olhos de uma Europa não mais interessada na escravidão como negócio de corpos, mas que a reatualiza em todas as formas de produção de trabalho precário e em todas as cartas de cidadania que excluem os imigrantes dos países Africanos e Sul-africanos que saquearam por tanto tempo.

O segundo soterramento do cemitério se deu durante a higienização, à moda Pereira Passos, no início do século XX. Ironicamente, o Cais do Valongo foi “redescoberto” em 2012, no governo daquele que muito se inspirou em Passos na afirmação e construção de seus sonhos de cidade, o ex-prefeito do Rio Eduardo Paes. Durante a gestão de Paes, as escavações que foram realizadas para as obras de “revitalização” do centro e zona portuária, processo acompanhado e garantido por seu relativo militar, que foi o processo de “pacificação” das favelas, começando pelas da Zona Sul. Todos sob o pretexto dos megaeventos esportivos que o Rio recebeu: em 2014, a Copa do Mundo de Futebol e em 2016, as Olimpíadas.

Assim, meu encontro com o Valongo se deu às vésperas da cidade explodir em manifestações contra o modelo de cidade que se implementa a todo vapor no Rio, e em boa parte das grandes cidades brasileiras. Rapidamente higienizam o Cais novamente, restaurando os *Jardins Suspensos do Valongo*. Novamente um jardim sem árvores, sem espaço para parar, nada convidativo no verão, já que é de concreto, nem no inverno, já que não oferece abrigo. Jardins de miséria para uma memória que é, apenas, a memória que funda o continente.

Embora passe despercebido pela escuta de uma maioria, o silêncio operado pela história oficial é apenas aparente. Ruídos, murmúrios e gritos estridentes estão por toda parte, irrompendo no cotidiano. Há uma certa memória que se tece em espaços específicos e atingem com força nossos corpos, mas eles em muito já estão anestesiados e confusos pelos barulho das obras que nunca terminam. Diante de tais soterramentos, o gesto pretendido por esta escrita não tenta forjar qualquer grande narrativa contra-hegemônica da resistência através de eventos biográficos, nem operar a memória como se fosse possível reparar a história colonial.

Não há restauro possível. Ruínas não são edificáveis.

Ela só pode testemunhá-las.

Apenas me dou conta dessas outras memórias do Rio na medida em que ativo uma escuta com todos os sentidos, porque nem sempre essas memórias são ditas com a boca. Às vezes é um gesto, uma expressão, uma hesitação, ou um olhar que me puxa para cena. É preciso sempre ter disposição para escutar e, ainda assim, muitas coisas terríveis acontecem ao nosso lado, e mesmo aquelas que chegamos a perceber e enunciar, pouco se alertam com a nossa percepção ou tentativa de agência sobre elas.

Ainda assim, basta que se coloque aberta à escuta para que um sofrimento, um silenciamento ou um esquecimento se apresse em surgir nas encruzilhadas da cidade. Por vezes, cabe apenas a tarefa de instaurar um espaço de fala franca entre o corpo e a cidade e calar, duvidar do que se sabe, procurar o sul dos lugares, como diz Silvia Rivera Cusicanqui, desaprender e nesses gestos encontrar uma escuta ativa.

Ao abrir o corpo a essa escuta encontrei uma única constante: o risco de desfazimento de todo vínculo alegre que me liga à cidade. Junto com o banzo, experimentei ser tomada por uma

desesperança alargada, uma claustrofobia espaço-temporal de saber que “não há nenhuma casa nas Américas que não seja assombrada pelo fantasma de um negro assassinado”. (MORRISON, 2011, p. 22)

É também nesta escuta que encontro a única possibilidade de tocar o corpo e suas marcas, de com elas tentar gerar outras intensidades, novas linhas para o desejo seguir um pouco mais adiante, até a próxima encruzilhada. E sim, é cansativo que para existir nesse mundo seja preciso hesitar diante de todas as movidas do desejo, inclusive das que prometem libertá-lo. Afinal, é no mínimo tentadora a oferta de engajar-se em linhas de fuga, mas o que é tornar-se outro quando se é racializada? A fuga não é outra coisa senão a condição de nossa existência, o aprendizado pelo qual seguimos vivas, contra todas as evidências de que o mundo trabalha para nosso extermínio há séculos.

Para mulheres negras, o gesto de olhar para o presente recolhendo restos de um passado, tomando para si o que chega a ter certa materialidade, a memória que sobreviveu e que imprime alguma presença no real, é menos uma busca pelo passado e mais uma movida para o futuro. Não se confunde com o gesto de preservação ou de resgate. Já sabemos tudo o que foi perdido, carregamos no corpo a dívida histórica, sabemos o que é irrecuperável.

Recolher restos de passado é uma movida ao futuro, repito. São esses restos que podem apontar o que, nos processos de semiotização, está sendo subtraído mais uma e outra vez, e como tal subtração se rearticula no tempo para que tudo pareça linear, superado, resolvido e enterrado. Sabemos, o tempo é apenas fissura.

O corpo da mulher negra está sempre na condição de ser o próprio mundo (ver *arriscar*), de se misturar com as coisas do mundo e, ao mesmo, está subtraído dele. A subtração de corpos vulneráveis à violência total costura o tempo do progresso para que ele sirva como linha contínua ao entendimento. É esse o funcionamento do tempo ocidental, o tempo do poder e os territórios se engendram através dele.

É urgente fazer um contra-trabalho: Fazer a conta de que falta em tudo que chega a ser. Já sabemos que tanto fluxos como contra-fluxos operam as zonas do mundo. O que é preciso, é abolir a zona, dismantelar

o mundo compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas do

general que efetuou a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte. O mundo seguro de si, que esmaga com suas pedras os lombos esfolados pelo chicote. Eis o mundo colonial. (FANON, 1968, p. 39)

Estar acordada: "enquanto um olho chora, o outro espia o tempo procurando a solução" (2017, p. 114) ensina Conceição Evaristo. Já Suely Rolnik, em *Cartografia Sentimental* (2014), talvez dissesse que a militante em mim gorou e agarrou. Que meu desejo é de restauração ou que eu não me aclimatei ao contemporâneo. O caso é: o que ela chama de paranóia é exatamente a postura que garante que minha existência não siga exatamente conforme o papel designado para uma mulher negra nordestina migrante.

Pois se reconhecemos, como indica Fanon, que a coisa colonizada se faz no mesmo movimento que a liberta, qualquer movimento de devir, se é que ele existe nestes termos para corpos racializados, precisa ser elaborado e vivido como um processo de autodeterminação racial. *Eu não me tornarei uma professora. Eu nunca poderei ser uma pesquisadora. Eu serei uma professora negra, que assim seja.*

Qualquer que seja a direção da linha de força, seja nos tensionamentos de gênero, sexualidade, classe, ou qualquer outro território desenhado pelo materialismo histórico e devidamente ocupado pela esquerda institucionalizada, no campo das subjetividades e para o corpo racializado só existe por vir se ele for de autodeterminação racial.

Uma vez que as práticas da colonização estão vivas e operam traumas cotidianamente, lembranças são capazes de atar o passado ao presente, fazendo ver as forças de subordinação das populações indígenas e negras ontem e hoje. Acredito, as fronteiras entre o visível e o invisível, entre os não ditos e os fatos edificáveis, estão em constante tensão, em perpétuo deslocamento. Os poderosos passam largos períodos de tempo acreditando que o perdão e o esquecimento virão com o tempo, mas é nestes intervalos de tempo que silenciosamente se articula movimentos de organização do ódio e da contraviolência:

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemos-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é

o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação - ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono - foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que "os" conhece. É colono que *fez e continua a fazer* o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial. (FANON, 1968, p. 26)

Fanon fala de descolonização em África, mas nos territórios geopolíticos dos corpos a tarefa se atualiza, porque a colonização também impôs padrões de produção de conhecimento e significações. Todo um imaginário é produzido longe do acesso dos povos dominados e de seus descendentes. A partir desse imaginário aprendemos a desejar a Europa, ela é nosso modelo, o que há de melhor de nós foi o que herdamos de lá, desde a filosofia até os olhos claros.

A Europa segue sendo a imagem que desejamos ver no espelho e o futuro que esperamos para nossas nações. Como não cessa de narrar sua própria versão da história, produzindo imagens de si mesmos em abundância e possuindo os meios para distribuí-las pelo globo, tal qual seus nativos possuem os passaportes que os permite experimentar o mundo como um contínuo, ainda miramos a Europa e seus descendentes como modelos a serem alcançados.

Denise Ferreira da Silva me ensina que o valor, na cena colonial, é resultado de uma conta que não fecha. Tanto o valor advindo da expropriação da força de trabalho, quanto o valor da vida negra, são resultados de uma dívida impagável, que não foi gerada por nós negrxs, e sequer desfrutamos de suas benécis, mas ainda assim não podemos escapar no mundo como ele é (*ver arriscar*).

O quê e quanto vale a memória negra? O que dela se desdobra? Não apenas no âmbito dos objetos da cultura, mas também no das ferramentas sensíveis, da memória de cada corpo... O que se anula a equação do cercamento identitário? Que afetos, sensações e experiências deixam de ser elaboradas quando nossos monumentos seguem assentados apenas em campos simbólicos restritos, lançados como armas para tensionar uma luta que seguimos perdendo, que é a disputa por auto-representação e representatividade institucional, e o que esta batalha escamoteia?

A disputa no campo simbólico aterriza nas movidas negras em gestos de autoafirmação e visibilidade, reconheço a importância de ambos, mas receio que suas implicações precisam ser desdobradas para além dele. Representação e visibilidade são ferramentas urgentes, e o tempo da

urgência nos consome sem apresentar possibilidades reais de reparação da dívida histórica e ética.

O silenciamento, a obliteração, a expropriação e a pilhagem são práticas de aniquilação do corpo negro inauguradas nas Américas com o tráfico negreiro e em momento algum descontinuadas. Nenhum gesto no presente possui a capacidade de retornar a esse passado e preenchê-lo com o que lhe falta, e isso não faz destes gestos inúteis ou estéreis, o caso é que é o próprio espaço-tempo do passado negro que precisa ser elaborado, e não apenas o seu conteúdo.

Por isso gestos reparatórios são ambíguos. Não vão, por si só, desfazer a produção da desigualdade social, que é sistêmica e opera há centenas de anos, a dívida não é algo comensurável, e a reparação a realoca no mesmo sistema de valores que reafirma a *mise-en-scene* do poder, esta que ora constrange e limita, ora aniquila a possibilidade de existência da subjetividade negra.

Quando o tráfico negreiro é legalmente proibido e a escravidão dita abolida por decreto, às pessoas negras que eram até então escravizadas é oferecido o lugar de trabalhadorx expropriável. No campo das subjetividades, o espaço de inexistência precisa também ser garantido para que a submissão se perpetue. Apenas uma liberdade sem escolha, sem autodeterminação é legada às pessoas negras, a capacidade de se separar das coisas do mundo segue sendo conferida apenas ao sujeito, este rebento da racionalidade. Junto à liberdade sem autodeterminação, uma identidade sem a possibilidade de auto-narração da própria história foi legada aos descendentes de pessoas escravizadas. Em suma, nenhuma qualidade de autonomia garantida aos homens e mulheres considerados dotados de humanidade é possível para a pessoa cativa e seus descendentes.

A noção de dívida não finda, tende a se desdobrar enquanto sensação através dos gestos reparatórios. Uma vez livres, incluídos, representados, não deveríamos estar agradecidas? É precisamente no locus de uma subjetividade fraturada, sem terreno ontológico possível, instável e sempre sob ameaça, que carregamos uma dívida que não é nossa. E se por um lado as disputas por visibilidade e representação tangenciam os limites da inexistência, porque abrem a possibilidade de identificação, engendrando vínculos afetivos outros no campo simbólico, elas são certamente operações ambíguas, porque trocar de papel nas cenas coloniais não necessariamente altera o campo de forças por elas performado.

Retomo a ficção científica *Kindred* (2017), de Octávia Butler, a partir da qual Denise Ferreira da

Silva analisa o problema da dívida impagável (ver *arriscar*). Em *Kindred*, a personagem Danna viaja no tempo, dos Estados Unidos em lutas por direitos civis para o século XIX, pré-guerra civil. De volta à *plantation* colonial, o espaço tempo se abre sempre que a vida de um de seus antepassados, Rufus, está mortalmente ameaçada. Ela atravessa a flecha do tempo linear através do risco. Lá é escravizada e, de quebra, tem que salvar Rufus repetidas vezes. Na elaboração de Denise, Dana paga a dívida quando mata Rufus. O custo é voltar para o presente sem um braço.

O problema começou muito antes de 9 de Julho de 1976, quando me dei conta dele, mas 9 de julho é o dia que me lembro. (BUTLER, 2017, p. 37)

Denise demora um tanto em *Kindred* e elabora com Butler a noção de dívida impagável e rever a noção de valor para cortar a flecha do tempo, por enquanto, fico com uma das perguntas de Denise, minha, e que se repete aqui em muitos trechos como alinhavo dessa costura: por que o assassinato de jovens negros por agentes do estado não são, desde sempre e na atualidade, suficientes para gerar uma crise e uma crítica ética?

É porque não conseguimos responder a essa pergunta que limites inaceitáveis são postos às políticas de reparação, é por isso que elas não garantem a justiça racial, embora permitam a sobrevivência e melhores condições para muitos. Uma vez que o fato de que o corpo negro é matéria sem valor, sempre sob ameaça de desaparecimento, seus problemas práticos não se resolvem apenas nos termos da inclusão, infelizmente...

Abaixo, cito mais uma vez Denise, só que substituí o nome dos personagens, Dana por mulhernegra e Rufus por homembranco, e emendei as duas palavras, inspirada na tradução de um outro romance, *Amada* ([1987] 2011), de Toni Morrison. Tentei destacar a indissociabilidade destas duas categorias na produção de subjetividade, o que já é largamente elaborado para pensar os processos de pessoas racializadas, mas segue sendo um debate pouco aprofundado nos estudos da branquitude em geral.

Apesar da mulhernegra não ter determinado sua vinda à existência, manter-se viva é de sua responsabilidade, seu fardo, isto é, algo que ela possui ou tem. Apesar do homembranco ser necessário para sua existência, o fato dele ser o dono dela também é uma ameaça direta à sua vida. Matando o homembranco, a mulhernegra liberta-se de uma obrigação que não lhe cabia, porque na atualidade (no espaço-tempo), devido ao tempo linear, não se é responsável pela existência do próprio antepassado. Mantendo-se viva,

entretanto, a mulhernegra permanece endividada aos seus antepassados porque, novamente na atualidade, devido ao tempo linear, eles são responsáveis pela sua existência. Quando o homembranco (seu pai-dono) a ameaça com violência total (estupro e morte), ela paga a dívida, libertando-se da obrigação de mantê-lo vivo; ela rompe paradoxalmente a relação pela necessidade de autopreservação. Eticamente, a dívida da mulhernegra é uma dívida impagável: é uma obrigação moral que carrega, mas que não deveria ter que saldar, pois a relação que essa reconfigura é mediada por uma forma jurídica, um título, o que não se aplica à relação entre pessoas (parentesco ou amizade), isto é, entidades morais modernas (iguais e livres) (...). A mulhernegra deve (eticamente) a dívida que não cabe (economicamente) a ela pagar. (SILVA, 2017a, p. 4)

A compreensão dessa dívida não pode se dar apenas pela narrativa de fatos sequenciais no tempo linear, e de seus efeitos.

Retomar o corpo-território em gestos de rememoração é se lançar em uma viagem no tempo da ausência.

O que esse gesto gera, nas cenas coloniais, é a desestabilização de série de imagens dialéticas, cuja ilusão do que é valor (erguer uma homenagem à Mercedes Bapstista ou Zumbi dos Palmares, elogiar uma atriz negra por atuar como negra, por exemplo), contêm, em todos os casos, uma violência latente embora possa ser, ativamente, o efeito de uma realização de autodeterminação, autonarração ou de autonomia.

Contudo, para nos concentrarmos em sublinhar o que “na negritude tem a capacidade de revelar outro horizonte de existência, com seus relatos de existência relacionados” (SILVA, 2017b, p.06), é preciso tomar conta dos afetos, aprender como se joga os jogos de perder (ver negrume). Para além de tentar preencher uma ausência histórica, o gesto de erguer a imagem da memória da mulher negra precisa ser considerado em suas dimensões mágicas, aquelas que atravessam a flecha do tempo.

Acionar uma “expandida e estendida vida intemporal”.

Denise Ferreira da Silva

É preciso aprender a desesperar

Jota Mombaça

Na cidade colonial, a estátua de Mercedes só é autorizada a gerar ‘algo’ quando seu valor foi localizado. A decisão de erguê-la no território onde restam seus mortos (mal sepultados) e não diante do teatro no qual dançou e do qual foi marco da diferença enquanto corpo negro, reafirma como funcionam os jogos em Minorilândia. Em que gestos encontramos a expressão de valor dos corpos escuros?

E afinal, como nos afirma o alcalde mais empresarial que o Rio já teve, a distribuição dos valores monetários informa precisamente outra coisa. Enquanto o Instituto dos Pretos Novos sofre seguidas ameaças de fechamento devido ao corte de suas verbas, o MAR e ao Museu do Amanhã são apresentados como grandes empreendimentos do projeto Porto Maravilha - “O objetivo é uma cidade ao modelo Bilbao”, (PAES, 2013, p. 10) dizia o então prefeito.

Arquiteticamente, o MAR pretende integrar o velho e o novo, e prédio carrega essas duas características e entre elas uma ponte. É o monumento de continuação da história colonial da cidade, uma de suas maiores ruínas, efeito da devastação do progresso, aquela mesma descrita pelo Anjo de Benjamin, que certamente estaria ainda mais perplexo - ousou dizer que teria caído-, caso possuísse qualquer um dos super-poderes das personagens de Octávia Butler em Parábola da Semeadora, como a hiper-empatia, ou ao menos um infra-vermelho... enfim, se desse para ele perceber o que resta abaixo da terra.

O anjo de Benjamin não deu conta do terror do progresso quando atravessou o Atlântico, não sustentou o voo forçado, Caiu no Sul da América. Os olhos dele caíram antes, e foi assim que ele pôde ‘ver’ o mundo da ruína, e que nele se abria outra ruína. Ele caiu quando se deu conta que a devastação que atribuía ao tempo da modernidade era, na verdade, o projeto de civilização dos mesmos homens que haviam lhe enviado em missão de testemunho. Logo ele, o anjo, teve que se dar conta que trabalhava para mesma ruína com a qual se assombrava. Quando despencou ainda estava um pouco vivo, caiu bem numa esquina onde trabalhavam mulheres pretas e transvestigêneres. Elas tentaram ajudar mas logo ele as acusou, com o resto de voz que ainda tinha, de terem lhe roubado os olhos, e queria saber como ainda estava conseguindo enxergar tão bem aqueles corpos apesar dos dois buracos na cara. Elxs gargalharam e examinaram do que ele era feito. Dialética? Gargalharam e ameaçaram retirar-lhe as vísceras com seus saltos quinze. Então o anjo da história morreu de vez. Foi de susto.

Na época, Eduardo Paes disse que

sempre foi assim: basílicas, igrejas, mercados, parlamentos e centros culturais pertencem à mesma linhagem de centros de gravidade urbana, pelo simples fato de as cidades serem, primordialmente, complexos, vastos e intrigantes ambientes culturais que necessitam ter seus marcos, pelo simples fato de existirem, de se reconhecerem e de precisarem ser reconhecidas. Uma face que possa ser lida. (PAES, 2003, p. 8)

A história à qual Paes se refere é aquela que pretensamente arquiva tudo, a qual se argumenta enquanto registro historiográfico, a história dos dominadores. A história é uma práxis dos poderosos. Não são todos que possuem a autorização de escrevê-la. Aqueles que o fazem, regulam e posicionam a memória como se pudessem reconstitui-la sem lacunas. O que estão fazendo é, na prática, um soterramento. O registro da memória, por sua vez, é seletivo, opera escavação entre camadas de lembrança e outras de esquecimento, coletando os restos que interessam.

Em 13 de Maio de 1833, 55 anos antes de Isabel assinar uma das mais célebres atualizações do regime escravocrata, mais de 100 pessoas negras escravizadas pela família Junqueira e outras aristocracias mineiras levantaram-se matando seus colonos, os proprietários das fazendas Campo Alegre e Bela Cruz.

Não houve festa em 13 de Maio de 1833.

Houve redistribuição da violência.

Escurecer a história é tangenciar o invisível, não para torná-lo visível,

Apenas para turvar o que se supõe ser claridade.

A condição de escravizado não presume que nenhum crime possa ser cometido contra esse objeto de posse. É a distância que ainda se perpetua entre a culpabilidade e a presunção de inocência da subjetividade branca. E isso se repete por todas as Américas:

Soterramento é o gesto pelo qual a história colonial se escreve. 13 de Maio de 1888 não foi um dia escolhido à toa. Diante de tão ‘grande fato’, ao qual chamaram abolição da escravatura no Brasil, resta muito pouco a memória das lutas pela liberdade. A versão acessível do levante de Bela Cruz, por exemplo, foi escrita com base nos registros dos autos policiais e como toda peça jurídica, desde

os tempos coloniais até o hoje, mais do que descrever o que aconteceu, lá se organiza e define os corpos culpáveis e os diferencia dos que melhor servem como vítimas. Na ocasião, as pessoas escravizadas tiveram seus atos de contra-violência descritos com precisão. A leitura dos atos os faz cruéis, perversos, desumanos. A punição está devidamente justificada, e muitos pagaram com a vida.

embeirar

Nota: – Mas é que sou o abismo! Respondi afoita na décima encontra do grupo CORPO PÁ, depois me arrependi da pressa. Foi uma resposta à colocação de uma amiga bailarina que tentava elaborar a noção de corpo como possibilidade criativa, como matéria que se faz na relação com xs outrxs, com o mundo: “o corpo é relacional, se refaz a cada encontro, se vulnerabiliza e isso é lindo”, dizia ela. Eu sei que tem um tanto de potência nessa formulação e que ela é bonita, mas eu não consigo mais agarrá-la. E depois vinha algo na fala dela sobre mirar o abismo, que era pra cair melhor, aprender a cair e seguir... foi quando eu interrompi.

(Essa coisa de ser abismo não é ideia minha, é conversa de Estamira. Não, não. Estamira fala de beira).

"Eu sou a beira do mundo. Eu estou aqui, eu estou lá. Eu estou em tudo quanto é lugar. Eu *sou* a beira". (ESTAMIRA apud PRADO, 2006, s/p) Para onde quer que Estamira carregue seu corpo vivo, ela instaura um abismo. Ela não está à beira, ela *é* a beira do mundo. Desistiu muitas vezes do remédio que ajuda a organizar a linguagem, desistiu de parecer sã. Desistiu antes de tudo de ser "repetidora", porque a escola, ela bem sabe, só ensina a repetir, e o maior conflito que enfrenta (com os filhos e com o mundo) é que ela não consegue parar de *revelar a verdade*.

A filosofia-incorporada que Estamira anuncia é desenhada na paisagem do Jardim Gramacho, um lixão no Rio, que ela chama de "depósito dos restos, às vezes é resto, às vezes é descuido" (ESTAMIRA apud PRADO, 2006, s/p). Estamira é corpo aberto e, portanto, emocionalmente arrebatado. No documentário de Marcos Prado, (*Estamira*, 2006) ela encontra uma possibilidade de reverberar sua fala, um eco e um convite à tradução. Será? O filme nos oferece uma dimensão cinematográfica da sua precariedade. Traduzir é violentar a linguagem. Filmar um corpo como o dela é uma violência também. O filme processa estamira entre um encontro e outro, com os companheiros catadores, com a tempestade, com os gases do lixo que

adoecem seu corpo, com os filhos, com o corpo de uma mulher que já nasceu morta. Emociona.

Muito se comentou depois do filme sobre a 'lucidez' das palavras de Estamira, mas a gente tava apenas acompanhando os rastros da escuridão, do abismo. Que mania de procurar as luzes, que mania de organizar as línguas que a gente não compreende. Que mania de entender as coisas. Mas Estamira não vem das luzes, ela não ilumina o pensamento, ela confunde. Ela não está lúcida, ela sabe o que a lucidez lhe custa.

É do lixo que suas palavras brotam, imundas e muito vivas. Nos seus trajetos, não há uma "sucessão de 'entres' cheios de luz" (ROLNIK, 2010, p.36) e sim uma série de fronteiras ao acolhimento de seus processos, trevas. A *mise-en-scene* do cinema se faz escolhendo o que se ilumina e o que resta na escuridão. No resto do resto do filme, muita dor, um arrastamento invisível. A morte.

Então ela sofre, fala da dor que o "controle remoto" opera no seu corpo. O mundo que escrevo para destruir, o mundo como o conhecemos, Estamira conhece melhor, porque ela é a beira e a beira contém o mundo todo, o inimigo tem nome: ele é o "esperto ao contrário". (ESTAMIRA apud PRADO, 2006) Às vezes acho que o centro deve estar oco, porque quando a beira grita, o centro nunca faz eco.

À certa altura, Estamira elabora uma outra língua. Suponho que é para passar às outras beiras de mundo, ou mesmo às diversas beiras que a habitam. É no caos que ela produz pensamento e não me cabe aqui organizar suas palavras. Carrego, com tudo, a ideia de beira, porque a beira presume abertura do corpo que tanto mobiliza o pensamento que me interessa. Afinal, quando a filosofia diz 'entre', ela presume o precipício? Ou o abismo só aparece para quem está (à) ou é a beira?

As vias que a atravessam, a levam de uma beira à outras beiras. Não há 'passagem' para o centro, mas sim para as diversas beiras que o centro contém. Quanto mais perto do centro a beira está localizada, maior o abismo que a acompanha. A beira oferece a qualquer tempo um salto ao infinito. Entre o desespero e a promessa contida no salto, que tantas vezes seduz mais do que o trajeto ao centro oco (e sem eco), a beira tem sempre a possibilidade de fazer passar outras beiras, de engendrar-se em outros transtornos de mundo. Só a beira pode vir a ser abismo, só a beira tem acesso ao infinito.

Inspiro-me em Estamira para pensar a vida das mulheres que estão (e são) à beira do mundo, aquelas que vivem nas bordas das promessas feitas à feminilidade branca... não a elas, não a mim. Não há possibilidade de conjurar estabilidade financeira e emocional, não há promessa de segurança realizável, há possibilidades de tentar se aproximar se agarrar ao centro oco, e seguir sendo ameaçada.

Lanço-me com elas aos processos de subjetivação que se constituem nas beiras do feminino e aponta seus limites. Estar viva sendo mulher preta nordestina é ser um excesso nas dinâmicas capitalistas contemporâneas, é ser resto de mundo, experimentar o prévio fracasso e, por conta dele, ser capaz de formular outras questões. É não ter opção de se expor ou não às situações de risco que envolvem a humilhação e vergonha. Situada aí, sigo questionando-me a que serve a exploração do corpo feminino em risco, não apenas como discurso político, mas também enquanto gesto de criação de si e do mundo. Afinal, “eu sou a visão dos outros. Ninguém pode viver sem mim, ninguém pode viver sem Estamira”. (ESTAMIRA apud PRADO, 2006)

De vez em quando, um salto ao infinito, destruição inevitável e um novo mundo em ruínas.

6. PELE CLARA BUCETA ESCURA

Cena: Festa do *Festival Janela Internacional de Cinema de Recife*, na cobertura do antigo prédio do INSS, que agora atende pelo nome de Edifício Juscelino Kubitschek e que estava inaugurando seu espaço de festas na ocasião, fanfarronicamente batizada de Kubitschek Soul. O prédio fica bem no centro da cidade. 25 reais pra entrar, fila grande, gente bonita, descolada, bem arrumada e aditivada com doces, maconha, metanfetamina e muito pó. Tomo apenas um quartinho e já vejo os rastros das pessoas dançando ao som dos quase últimos (e os nem tão últimos assim) sucessos da música inglesa. O espaço da festa é um vão único de meias paredes, uma enorme varanda que oferece a vista do Rio Capibaribe e de boa parte da cidade. Esperamos ansiosas o nascer do sol, que vai ser lindo. Vou ao bar por volta das 2h da manhã e atrás de mim para um rapaz negro, o corpo era desses magros fortes, bermuda, boné e sandálias havaianas. Sua presença destoava demais convidadas. Mal percebi a presença dele e já recebo a abordagem: '*Te dou 50 reais pra você gozar na minha boca*', '*-Como?*' '*50 reais, eu vou chupar seu pau só até você gozar na minha boca, não quero mais nada*'. Tentei segurar a surpresa mas deve ter escapado um sorriso amarelo: '*Não, obrigada*'. Ele tirou a nota de 50 reais do bolso e seguiu insistindo, pra onde eu ia ele ia atrás tentando me convencer. Eu apenas repetia que não, e ponto, me recusei a dizer das minhas impossibilidades de aceitar o convite, porque de todo modo não pretendia fazer um programa. Diante daquela situação, que no começo achei curiosa mas que logo foi ficando violenta, me perguntava que raio de raciocínio convenceu aquele homem de que, se no meu corpo ele via uma pessoa travestigênera, ele podia assumir imediatamente que eu era puta. E o que mais me incomodava na situação era que, se eu era puta e transvestigênera e preta, não podia recusar um programa. Eu queria apenas ser respeitada na minha negativa. A certa altura peguei os 50 reais da mão dele e caminhei para perto dos meus amigos, que já observavam a cena de longe. Ameacei não devolver o dinheiro, ameacei chamar os amigos para que ele parasse de me seguir. Me defendi assim da abordagem que já durava alguns minutos. Ele enfim concordou, disse que ia embora. Caminhei com ele até o elevador para ter certeza que ele ia mesmo, e lá estavam outros trabalhadores da obra de um dos andares abaixo, todos sendo expulsos da festa pelos seguranças, não apenas porque teoricamente penetraram na festa sem pagar (e estava comprovado que pelo menos um deles tinha dinheiro em mãos para pagar para estar ali). A presença daqueles corpos na festa do cinema pernambucano não era bem vinda por muitos outros motivos, causava desconforto porque fazia aparecer as contradições das questões de raça e classe, que estavam estabelecidas sem suspeitas entre os pagantes.

Pessoas pobres são mais interessantes quando mediadas pela tela, pelos livros. Ninguém questionava a expulsão, e eu subitamente perdi a convicção com a qual levava o homem até a saída.

Havia demorado a encontrar aquela solução para a violência que sofria justamente porque já pressentia o que ali ficou explicitado. As posições de oprimido e opressor não são fixas, são instáveis numa única relação e, além disso, estão condicionadas aos espaços e contextos, complexificadas pelos olhares daqueles que participam dela mesmo que de maneira indireta. E eu acessei naquele dia uma passabilidade branca e burguesa para ameaçar uma pessoa que já é constantemente excluída de espaços como aquele. Fiquei me sentindo uma bosta por isso, mas a culpa não tem a menor importância, é um gesto que recentra a questão no meu privilégio de classe em relação ao homem que me violentava, mas não o resolve, e não há nada que possa ser resolvido.

A situação me convocou, entretanto, a elaborar sobre um certa leitura transvestigênera que meu corpo acessa e como ela está relacionada à minha negrura. Convocou também a uma reflexão sobre como o fato de possuir um corpo negro de pele clara e transitar em espaços classe média me convida a forjar uma certa possibilidade branca, o que, como a lembrança acima atesta, é sempre uma experiência quebrada pela materialidade do meu corpo, que não pode se desfazer das forças que carrega quando frequenta espaços majoritariamente brancos.

Não era a primeira vez que alguém assumia que eu não era mulher cisgênera. Havia recomeçado em Buenos Aires, quando as poucas curvas do meu corpo, que na época nadava seis vezes por semana, andavam escondidas por casacos grossos.

Cena: - *hey, Chico ¿A Dónde Vas?*

Em terras bonarenses experimentei não apenas ser lida como algo distinto da cisgeneridade. Em algumas ocasiões, sempre em lojas ou supermercados, fui interpelada especificamente como rapaz negro.

Foi lá que, aos 27 anos, resolvi raspar toda a cabeleira e assim fiquei até os 32. Desde lá estou experimentando cultivar cabelos. No meio disso apliquei tranças de cabelo sintético em salões que ficam no fundo de algumas galerias da Rua Sete de Setembro, no meio do Saara, mercado popular

do centro do Rio, onde trabalham mulheres negras imigrantes de vários países africanos, atendendo mulheres negras, em sua maioria, trabalhadoras do entorno.

Em vez de cabelos trançados, veremos turbantes de Tutancâmon

Olodum, 1987

Quando careca, ao contrário do que supunham muitas das pessoas que me questionavam sobre o motivo da cabeça raspada, eu não me sentia negando a feminilidade, mas sim experimentando com ela, me tornando mais negra, ressaltando os traços escuros. A falta de cabelo, entretanto, funcionava como um filtro para abordagens de certa classe de homens heterossexuais. Aqueles que conservavam o ideal de beleza hegemônica nem chegavam perto, o que era um alívio, me poupava de muita violência. Além disso, raspar, assim como trançar, são imagens que me aproximaram um pouco mais da feminilidade negra, e disso eu também gostava.

Para tocar a experiência desde um campo sensível, e partilhá-la com outras corpos, realizei a ação RASPO DE CABELO GRÁTIS.

As ocasiões nas quais meu gênero era lido de modo confuso ou desconforme com o que me identifico, eram mais frequentes quando estava de cabeça raspada, mas é algo que me acompanha desde a infância, quando minha avó cortava meus cabelos curtos para que, sem cachos, eu ficasse mais parecida com uma pessoa branca, e eu ficava igual a qualquer menino. Na rua, quando as pessoas perguntavam à minha mãe qual era meu sexo-gênero, eu mostrava o brinco na orelha. Achava que era possível indicar com um signo 'a verdade' sobre meu corpo.

Depois de adulta, a dúvida que circunda minha identidade de gênero não é tanto se sou menino ou menina, mesmo quando é assim enunciada. Percebo que a questão gira em torno da feminilidade cis ou travestigênera, e se eu nasci com vagina ou a adiquiri posteriormente. Suponho que pelos traços negros, combinados a um corpo sem muitas curvas e forte, dada a rotina quase diária de natação que mantive durante 3 anos.

Tentava ficar atenta aos modos como tal questão aparecia. As crianças eram espontâneas ao fazê-la, mas a própria necessidade de situar-me na binariedade denota a violência que elas continuarão sendo ensinadas a performar até a vida adulta. Alguns adultos bem intencionados ruborizavam se

deixavam escapar sem querer o 'ele' para se referir à mim na minha presença. Às vezes, sabia que a dúvida estava lá no silêncio, aparecia na cara de constrangimento que encontrava quando entrava no banheiro. Em outras, era performada em olhares nada amistosos.

Algumas ocasiões me chamam atenção. A primeira aconteceu durante a festa de dois de fevereiro de 2015 em Salvador, quando fui fazer xixi na areia da praia, perto de pedras, num lugar onde, na ausência de banheiros públicos, as mulheres se revezavam em pequenos grupos para se proteger das abordagens dos homens cis, que observavam de longe. Eis que uma delas me diz que eu não posso fazer xixi ali, “tem crianças”. Demorei a entender, mas depois que ela gritou a segunda vez obedeci e comecei a subir o shorts que já havia começado a tirar, então ela me deu um tapa nas costas, quando olho para frente, dizendo assustada que já estou indo e que ela não precisava me bater, percebo dois homens vindo em minha direção, me xingando de ‘viado’ e dizendo que vou apanhar. Reúno alguma coragem para perguntar porque eles pretendiam me bater, então um deles reavalia a decisão por conta do timbre da minha voz, segura o braço do outro e me anistia ‘- é uma mulher, vamos embora.’

Outra situação, dessa vez mais interessante do que violenta, aconteceu na cidade de Cartagena, na Colômbia, em 2015, em um bar para turistas onde tocava uma banda de salsa cubana. Uma mulher por volta dos 40 anos resolveu que queria me pagar um drink. Aceitei. Estava sentada no balcão, não entendi a abordagem, ela estava acompanhada do marido, um pouco mais velho, e eu de meu companheiro à época, de modo que não parecia uma paquera. Ela então me pagou o segundo drink e sentou ao meu lado para conversar. Queria saber de onde eu era, o que fazia, perguntas simples, foi uma conversa leve. Já no fim da noite ela me pergunta como foi minha transição. Eu, mais uma vez, demorei para entender. Então ela continua com mais uma pergunta: “¿Has llegado a cambiar tu sexo quirúrgicamente? Éres igualita a mi hermana! que hoy vive en La Florida y ya está toda mujer”. Digo que sou cis e ela se surpreende. Explica sorrindo que me pagou drinks para conversar comigo e matar um tanto das saudades que sentia da irmã, que repete, era igualzinha a mim.

Nesta ocasião, além de violência, pude encontrar um vínculo de amor escorrendo dessa brecha da minha feminilidade. Nenhuma dessas experiências, entretanto, desmobiliza por si a posição de privilégio que possuo sendo uma mulher cis no mundo transfóbico em que vivemos. Em todos os casos, pude retornar com muita facilidade ao território de segurança da cisgeneridade.

Por isso, não fantasio que experimentei transfobia ou que chego a saber com o corpo do que se trata essa violência específica. E se esse extrato de tese contém pontos cegos, dada à posição cis que ocupo no mundo, pelo modo com o qual aprendi a habitá-lo, porque sei que são frequentes as ocasiões que corpos como o meu são convidados a desfrutar da cissupremacia...

Seguir não elaborando sobre essa posição, apenas colabora para a manutenção das assimetrias... Já o fiz uma vez, escrevi sobre *auto-mise-en-scene* e corpos dissidentes de gênero e sexualidade no cinema documentário brasileiro durante o mestrado. Ciscentrada, fui incapaz de me localizar na pesquisa. De alguma maneira, tento aqui fazer não repetir o gesto, e colocar isso nestes termos não é um pedido de desculpas antecipado, mas uma 'licença' que tomo, porque todo lugar tem seus esquemas de pertencimento.

A questão maior aqui é sobre como a cisgeneridade está alicerçada nos esquemas da branquitude, e isso só pude elaborar quando encontrei os estudos de Viviane V. sobre a cisgeneridade e colonialidade do poder, os quais aparecem mais adiante. Antes disso, mais algumas memórias...

Certa vez o Jornal de Pernambuco publicou uma foto minha em um dos cadernos de domingo, a matéria era sobre “beleza exótica”, um tipo de racismo cordial que tem me cansado bastante. O texto era horrível, continha a explicação de que eu não era lésbica, apesar da aparência.

Fiquei triste que a jornalista não ouviu nada do que eu disse enquanto conversamos. Tinha aceitado sair no caderno de beleza, ganhei um 'dia de beleza', considerei que morando há poucos meses na cidade, era um bom capital social pra me ajudar na pista, mas não imaginava aquilo. Divertiu-me, entretanto, quando minha avó materna encontrou o jornal numa clínica médica e pediu a moça da recepção para levar o caderno “porque esse rapaz na foto se parece muito com a minha neta”. Ela ficou feliz ao ler que era eu mesma e guarda o jornal até hoje.

VC Ñ VIU

NEM SE TOCOU

Q QUEM ESPREITA O OLHO

Q TU ACHA BONITO

É A BOCA MALDITA

A inteligibilidade da minha feminilidade cis possui pequenas falhas, operadas pelo olhar da branquitude cisheteronormativa. Diante destas e de outras situações nas quais sou tratada pela marca da diferença em relação a performatividades do gênero binário, no mais das vezes com intenções injuriosas, suponho que é a racialização do meu corpo que cria algo para além da feminilidade cisgênera, com a qual em geral me identifico socialmente, e através da qual reconheço uma posição de privilégio em relação às pessoas transvestiêneres. Contudo, a multiplicidade de leituras que meu corpo dispara ao habitar o mundo, me convida a duvidar da cisgeneridade como uma posição estável.

Tais questões me trazem de volta ao debate sobre performatividade de gênero, algo que me tomou durante alguns anos, mas com uma nova questão, como as dinâmicas da subjetividade incorporada pelos corpos de mulheres negras cis pode empreender rachaduras no edifício da binariedade.

Afinal, o que seria essa máquina de produzir corpos binários?

Como ela funciona em seus processos de colonização dos gêneros?

A linguagem faz mundo. Sua dimensão performativa, sua condição de 'ato', habita cada sentença, ainda que ela se pretenda descritiva, retórica, e ainda que se trate da fala encenada de um ator, ela não para de engendrar afetos. Ela faz gênero, em geral, na modalidade binária. Como argumentam os trabalhos sobre gênero de Judith Butler, *Problemas de gênero* (1993) e *Bodies that matter* (2003), o 'tornar-se mulher', tão celebrado em Simone de Beauvoir, não é uma escolha deliberativa, e sim uma série de ações organizadas e significadas em um modelo de sociedade considerado pelos estudos *queer*, aos quais a autora se liga, como heteronormativos. O gênero se constitui a partir de atos performativos incessantemente repetidos, institucionalizados e materializados nos corpos, que simultaneamente escorrem em afetos.

Para formular sua abordagem sobre a dimensão performativa do gênero, Butler parte da filosofia da linguagem e da psicanálise, vai de Austin à Derrida, passando por Lacan. Para ela, o gênero é a linguagem performada pelo corpo, e é na dimensão performativa da linguagem que nos tornamos mulher, em um movimento que constrange, pois limita as possibilidades de como, e a partir de que atributos, se pode vir a sê-la.

Em Butler (2003), ainda que haja algo presente apenas na materialidade do corpo que nos diferencie mulher e ao mesmo tempo preceda a linguagem, mesmo esse 'algo' já está marcado pela linguagem, pois só por ela o trazemos à tona. A linguagem é ao mesmo tempo o que funda o corpo, vista a nomeação primeira que lhe define enquanto menino ou menina, e também o que torna o corpo possível perante o mundo que acabou de lhe oferecer. Dito de outro modo, a linguagem oferece ao corpo um mundo e um conjunto de maneiras de significá-lo nas relações de gênero, mas para aceitar o presente da linguagem, o corpo deve caber nela, amputar seus excessos, tornar-se legível para tomar parte no funcionamento da máquina de produção binária.

O corpo da mulher negra, não podendo demover-se do signo da escravidão, demora um outro tempo, ou mais bem, acessa uma outra temporalidade quando posta em relação à máquina do gênero binário. A mulata que sou é sempre uma ameaça ao sistema de manutenção da engrenagem patriarcal e racista de produção do gênero. Para além da impossibilidade de servir ao papel designado para o que se entende como mulher, a experiência pode fazer falhar a máquina do gênero binário, expandir feminilidade em outra possibilidade.

A performatividade de gênero, como descrita por Butler (2003), é motor da máquina binária de gênero tanto no campo dos desejos quanto no das significações. Nessa pretensa linha contínua não se dissocia o atributo biológico que seria a materialidade absoluta do corpo (ou seja, o órgão sexual) do gênero, relega-se a este último a condição de representação daquilo que está dado na biologia, uma representação que se completa no campo social através identificação com as normas e as significações atribuídas ao gênero do qual se faz parte, e na repetição da praxis sexual designada para cada corpo binarizado. Ao desejo caberia dizer a verdade sobre o sujeito, sendo a prática sexual, um mero efeito formal do bom funcionamento da máquina.

A linha da performatividade em Butler não prevê o corte da raça no corpo que performa gênero. e para considerá-la, preciso antes investigar as outras instâncias pelas quais a tecnologia de gênero binário passa.

É possível que a negritude possa funcionar como força disruptiva do dispositivo de normalização de gênero?

Bem, primeiro o que estou tentando formular como dispositivo de gênero é algo que atravessa o que

Paul B. Preciado traz em suas reflexões. Para o autor, o trabalho atual do capitalismo consiste na produção biopolítica da vida, que conjura símbolos, informação, linguagem e afetos, mas atenta que a maior parte das análises que se debruçam sobre esse tipo de produção capitalista se detêm em examinar o que ele chama de potência orgasmática. (PRECIADO, 2008) Afinal, observar as questões da sexualidade na produção de subjetividade e na produção de afetos, consiste em observar movimentos de excitação e gozo como potências do corpo. As práticas sexuais aparecem, assim, não apenas como efeito formal do bom funcionamento da máquina, mas como possibilidade de desmontar a engrenagem da máquina binária, operando a criação de novos corpos (protéticos) a partir do movimento dos desejos.

Qual a potência orgasmática do corpo da mulher negra?

A reflexão sobre como tecnologia e gênero se articulam em redes produtivas já havia aparecido no Manifesto Ciborgue, de Donna Haraway, publicado pela primeira vez em 1985 e posteriormente no texto *Tecnologias do Gênero*, de Tereza de Lauretis (1993). Com Haraway (1993 e 2009) compreendi que tanto a ideia de mulher quanto seus processos subjetivos constituem-se mutuamente. Mas apenas muito depois pude começar a atravessar de negrura a feminilidade que carrego.

Se, diante das dinâmicas do tecnogênero Haraway convoca um feminismo socialista a trabalhar em uma teoria e uma prática feministas “dirigidas para as relações sociais da ciência e da tecnologia, incluindo, de forma crucial, os sistemas de mitos e significado que estruturam nossas imaginações”. (HARAWAY, 2009, p. 66) A feminilidade da mulher negra, espremida e decomposta no calor úmido do navio negreiro, estraçalhada à facção nas lavouras de cana, sugada por filhos que não eram os seus nas cozinhas, sempre esteve muito distante da domesticidade.

Estivemos assim, desde sempre, em contato íntimo com a figura do ciborgue, esse “tipo de eu – pessoal e coletivo – pós-moderno, um eu desmontado e remontado. É esse eu que as feministas devem codificar”. (HARAWAY, 2009, p. 66) Mas o que as feministas brancas codificam, e uma experiência visceral para aquelas que são dissidentes de gênero, sexualidade, para as feministas negras e todas as outras do ocidente.

Segue me interessando o chamado que aparece neste e em outros escritos, nos quais Haraway

posiciona a luta feminista a uma certa distancia da noção de humanidade, sustentando que esta não pode ser a qualidade política que garantiria a igualdade, pondo em questão se seria mesmo por humanidade que as feministas devem lutar. O tema foi ricamente retomado por Preciado no ensaio *O Feminismo não é um humanismo* (2014), onde o tema do animalismo, é convocado para anunciar um chamado à coalizão feminista a partir da monstruosidade, do anti-especismo, e recoloca enfim a questão racial desde uma perspectiva crítica à modernidade humanista, que se sustenta sobre a exploração do corpo de pessoas negras e mulheres, assim como dos animais:

Não foram o motor a vapor, a imprensa ou a guilhotina as primeiras máquinas da Revolução Industrial, mas sim o escravo trabalhador da lavoura, a trabalhadora do sexo e reprodutora, e os animais. As primeiras máquinas da Revolução Industrial foram máquinas vivas. Assim, o humanismo inventou um outro corpo que chamou humano: um corpo soberano, branco, heterossexual, saudável, seminal. (PRECIADO, 2014, s/p)

Em *Testo Yonqui* (2014), Preciado explora a dimensão farmacopornográfica do capitalismo contemporâneo, e entende que os verdadeiros trabalhadores ultraprecarizados desse regime são as putas, os imigrantes ‘não eleitos’, os pequenos traficantes, os animais, as crianças, as trabalhadoras domésticas, cuidadoras e prisioneiras. Sabemos que a racialização é subjacente à constituição de todas essas subjetividades, sendo todos esses corpos situados no limiar da cidadania, e no limiar do humano. (PRECIADO, 2014, p. 218)

Em crítica à abordagem de Butler acerca da performatividade, Preciado indica que Butler reduziria a identidade a um efeito de discurso, “ignorando as formas de incorporação específicas que caracterizam distintas inscrições performativas da identidade”. (PRECIADO, 2011, p. 80)

O tecnogênero é, portanto, uma tecnologia biopolítica que pode ser observada a partir do funcionamento de um conjunto de técnicas visuais, discursivas e cirúrgicas, que Preciado define como *mesa de operações** abstratas, pelas quais as zonas corporais são recortadas, classificadas de maneira binária como sexuais ou não, reprodutivas ou não, perceptivas ou não, etc. Tais cortes não se dão a partir da biologia, mas de um a priori anatômico-político que fixa os corpos num sistema cuja ordem empírica já está estabelecida previamente.

Ele nos dá algumas pistas:

a tecnologia de gênero não existe isoladamente ou de maneira específica,

sem formar parte de uma biopolítica mais ampla, que reúne tecnologias coloniais de produção do corpo europeu heterossexual branco. (PRECIADO, 2011, p. 92)

Neste sentido é preciso observar como a racialização de alguns corpos afetam o trabalho dessa máquina, dando outros contornos à incorporação da performatividade de gênero, efetuando outros cortes nos fluxos da máquina, oferecendo uma outra mesa de operações para o trabalho do tecnogênero.

Seria a racialização uma ferramenta de corte dessa mesa de operações?

O que faz do corpo da mulher negra um corpo menos feminino é da mesma ordem do que o que a faz um corpo hiperssexualizado?

O que faz do corpo da travesti um corpo hiperssexualizado é da mesma ordem do que faz o corpo da mulher cis negra um corpo hiperssexualizado?

Nestas reflexões, tais como nas de Preciado, o corpo racializado/precarizado aparece operando chaves distintas para deslocar-se sobre e contra o trabalho da máquina binária do gênero. Ele comporta uma dupla insubordinação colonial. E não existem apenas máquinas de captura, apropriação e produção binária de gênero, mas também máquinas de guerra, que imprimem seus rastros nos corpos atravessados pelo trânsito entre gêneros e racializados, a produção protética e estética do corpo se amalgamam. Essa é a intersecção que tende à aliança e produz um novo corpo social, e não apenas o lugar de vítima de uma opressão algumas vezes partilhada, da violência comum.

Percebo que, para corpos racializados, a assertiva de que o feminismo não é um humanismo prescindido do trânsito entre os gêneros. Sei disso porque sou mulata, essa negra de pele clara e buceta escura, tantas vezes violada. Sei disso porque sou portadora de útero negro, hiper-fértil, mas do qual colhi apenas três negativas. Se tento inscrever-me no binarismo de gênero, resta-me apenas o medo de transmular-me em terra infértil. O projeto de feminilidade binária me persegue, porém está roto. O meu útero só demonstrou seu poder ancestral até hoje, quando teve a coragem de acessar a morte. É órgão abortivo. Talvez, seu real poder esteja na capacidade de se comunicar com corpos de mulheres sem útero.

Se as normas de gênero dizem sobre como podemos aparecer em público, regulam o que pode ser

visto, a que hora e em que espaços. Se a máquina do gênero binário separa o que é público e o que é privado, quem é criminalizável e quem deve ser protegido, produzindo as posições nas quais cada corpo pode mover-se na cena pública, ou em casa, certamente são as questões advindas do feminismo transgênero, em relação àquelas formuladas dentro do pensamento do feminismo branco, que se aproximam mais das questões das mulheres negras, ou ao menos da mulher negra que sou e dos extratos de memória aqui relatados.

É o trabalho da professora, transfeminista e pesquisadora Viviane V. que me ajuda nessas intersecções. Ela aponta em sua dissertação de mestrado: *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*, (VERGUEIRO, 2015) como cisgeneridade é alicerçada desde um protótipo de mulher branca, assim como a masculinidade e a noção de humanidade.

Sentadas confortavelmente sobre o estatuto de humanos, pessoas brancas cisgêneres seguem transparentes em relação às posições de poder que ocupam. Tendem ao universal e por isso conseguem manter sua posição de supremacia racial como dispositivo invisível no trabalho da máquina do gênero binário. Além disso, possuem certa “elasticidade histórica” pela qual se realocam nas coreografias do poder ao longo do tempo sem grandes dificuldades. As posições de cisgeneridade são, tanto quanto as de transgeneridade, previamente marcadas por uma geopolítica colonial que organiza os corpos no mundo. Encontro nas formulações de Viviane a pista para pensar o que acontece quando a racialidade assenta na máquina de gênero, para pensar a fissura que se abre como potência à cisgeneridade da mulher negra.

Para Viviane Vergueiro, as maneiras de se pensar a cisgeneridade devem estar atravessadas pelas análises sobre a branquitude. Considerar criticamente as posições pelas quais corpos em descontinuidade com o projeto da binaridade sexual e de gênero são classificados e vulnerabilizados, é tocar perspectivas epistemológicas próprias ao projeto colonial de poder e, portanto, às questões étnico-raciais que estão aí sobrepostas.

Vergueiro propõe que a categoria analítica da cisgeneridade pode ser desenhada a partir de três traços interdependentes, quais sejam, a pré-discursividade, a binaridade e a permanência dos gêneros. É em coerência com esses traços que uma experiência da cisgeneridade chega a ser compreendida como natural, normal, verdadeira, desejada, e tem por isso, suas consequências

opressivas.

A feminilidade negra, assim como o lugar de gênero experienciado por pessoas transvestigeneres, também está pretensamente marcada por algo pré-discursivo, que seria a diferença racial. A pele escura e o fenótipo negro diz tudo sobre como a mulher negra vivencia o sexo, o gênero, a sexualidade e o desejo.

Contudo, é justo nesse lugar de coisa pré-discursiva - forjada nos navios negreiros e nos sistemas médico-jurídico de classificação dos gêneros, e não no fenótipo de pessoas negras ou nos órgãos sexuais de pessoas de sexo/gênero dissidentes - que posso experimentar, não sem violência, algo de descontínuo na pertença à categoria mulher.

A permanência de gênero, como ensina V., é fundante da experiência cisnormativa. Se a pré-discursividade atua para posicionar o corpo cisgênero branco como natural, mais verdadeiro, aceitável e normal, para o corpo da mulher negra cis, é a marca da diferença racial que a afasta da feminilidade mais desejável, normativa e cis. A não permanência momentânea que experimento diz respeito a uma falha para com as expectativas socioculturais em relação à grade de significações que definem os corpos que podem ser lidos como femininos. Em mim, essa grade é obrigada a expor suas variantes por conta de uma intersecção racial.

A mulher negra, ao tornar-se negra a partir das posições historicamente invisibilizadas no que se entende por feminino, arrisca fissurar sua permanência no terreno da inteligibilidade do feminino hegemônico binário e por isso mesmo, procede um gesto não apenas anti-racista, mas também de desobediência em relação à colonialidade de gênero.

Estas vivências e corpos contemporâneos, assim, atravessadas pelas heranças dos séculos de colonizações europeias, são socioculturalmente significados a partir da ideia de que os padrões cisgêneros de corpos e vivências de gênero são os naturais e desejáveis. Ou, posto de outra maneira, a cisgeneridade é um conceito composto pelas compreensões socioculturais ocidentais e ocidentalizadas de gênero tidas como naturais, normais e biológicas, que são por sua vez as compreensões que fundamentam as leituras sobre vivências e corpos em termos de gênero. E assim, portanto, considero pensar a cisgeneridade como um exercício que deve levar em consideração as associações entre este projeto colonial de gênero e os projetos racistas modernos. (VERGUEIRO, 2015, p. 61)

O mundo é organizado a partir de forças coloniais que definem que corpos são possíveis e os que não o são, por isso, Vergueiro atenta que é preciso situar o debate sobre transgeneridade a partir da reflexão sobre a colonialidade do poder, uma vez que é o mesmo projeto ontoepistemológico ocidental que impõe as categorias pelas quais percebemos e situamos os corpos transvestigêneres e aqueles que passam por processos de racialização.

A abstração da norma binária aterriza no meu corpo negro e... explodo.

Antes de tornar-me mulher, fui coisa, sou coisa entre as outras coisas do mundo.

Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres 'sin género', marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad (LUGONES, 2014, p. 69)¹²

Ao me aproximar das formulações de Vergueiro sobre cisgeneridade e de Maria Lugones sobre a colonialidade do gênero, percebo que a ficção do binarismo de gênero não serve às mulheres negras biologicamente designadas como mulheres, tanto quanto serve às mulheres brancas. É na impossibilidade de completar uma fantasia heteropatriarcal, que posiciona a negritude em mim em signo da mulata que serve para fuder ou que me lança numa indeterminação do gênero binário, que emerge o dispositivo que pode fissurar o trabalho da máquina binária.

Embora nos digam iguais e clamem por sororidade, sabemos que somos bem mais as falhas, as filhas “hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas”. (LUGONES, 2014, p. 69)¹³

Como resultado do trabalho da *máquina colonial da binaridade de gênero*, pertence à categoria

¹² As fêmeas excluídas por essa descrição não eram somente suas subordinadas, mas também eram vistas e tratadas como animais, em um sentido mais profundo do que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, com as crianças, e com os animais pequenos. As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido profundo de ser seres 'sem gênero', marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade.

¹³ Fêmeas colonizadas receberam o status inferior que acompanha o gênero mulher mas nenhum dos privilégios que constituíam esse status em caso das mulheres burguesas brancas.

mulher aquela que não possui pênis. Mas quando essa normativa assenta sobre um corpo de mulher negra que sou, nem sempre encontra aí as formas reconhecíveis enquanto femininas. A presença ou ausência do pênis, que implicaria na ausência de poder em uma significação edipiana e hiperbiologizante, é construída para submeter o corpo feminino de fenótipo branco, de traços finos, aos quais se adjectiva ‘delicados’ e ‘frágeis’. Em paralelo, é gestada toda uma outra operação discursiva que forja a correspondência do signo de força para preencher um quadro de referências do que seria a mulher negra.

tenho tantos músculos quanto um homem, afirma Sourjourn Truth,
e eu também os tenho.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher?

El diformismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo “el lado claro/visible” del sistema de género moderno/ colonial. Aquellos ubicados en “el lado oscuro/oculto” no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos. Los miedos sexuales de los colonizadores los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche. (LUGONES, 2014, p. 69)¹⁴

Embora não pretendesse transformar-lxs em seres humanos ou sujeitos de direitos, o projeto civilizatório apressou-se em transformar os ‘nativos’ em machos e fêmeas, o que xs hiperssexualiza e faz funcionar a fantasia colonial sobre os corpos de suxs descendentes. Aqui estamos, em porões escuros e úmidos, minha feminilidade encontra mulheres outras, somos os frutos amorfos do empreendimento colonial, no qual raça e gênero se constituem mutuamente.

Engajar-me com as memórias aqui relatadas de maneira nenhuma desmonta as assimetrias que me oferecem posições de privilégio em relação às irmãs transvestigêneres. O que elas me abrem é a

¹⁴ O dimorfismo sexual tem sido uma característica importante do que chamo "o lado claro/visível" do sistema de gênero moderno/colonial. Aqueles localizados no "lado escuro/oculto" não foram necessariamente entendidos em termos dimórficos. Os medos sexuais dos colonizadores os levaram a imaginar que os indígenas das Américas eram hermafroditas ou intersexuais, com pênis enormes e peitos jorrando leite.

possibilidade de perceber como a *máquina do gênero binário* é também colonial e como a ficção que ela engendra não cessa de trabalhar na complexidade dos processos de subjetivação que atravesso, me fazendo negra todos os dias.

Nota: Minha racialidade mulata também foi forjada politicamente em espaços de ensino - grêmios, centros acadêmicos, etc. Nestes espaços, me convidavam a pensar com as estratégias do feminismo branco ferramentas que me reposicionavam na cena colonial e não me apresentavam uma saída possível, ainda que eu apostasse tudo na possibilidade de ser sujeita do feminismo branco: tornando-me honesta, transparente e coerente. Mas não deu, e logo que tomei as premissas de liberdade sexual que já vivia como prática no âmbito discursivo, virei a puta, fui violentada por um companheiro de esquerda e me afastei sem explicações, afinal, as demandas afetivo, emocionais e a integridade do corpo das mulheres negras não figuravam nas pautas que importam. Meus colegas aspiravam o parlamento.

Se tanto a ideia de homem quanto a de mulher estão circunscritas dentro do paradigma da humanidade, que por sua vez é uma qualidade exclusiva das pessoas brancas, o outro da Europa, os corpos colonizados, diaspóricos como o meu, não dão conta de assentar a linguagem binária dos gêneros. Carrego materialmente algo que pode ser a qualquer momento lido como um desvio de forma, de tipo, de natureza. Assim, a colonialidade se inscreve e reinscreve, mas falha e me informa o que no meu corpo pode se arrastar para além do trabalho da *máquina colonial de gênero binário*.

Racializar o gênero foi de suma importância para que eu pudesse enfim compreender o lugar que ocupo na economia social, sexual-afetiva e de visibilidade, ou seja, o lugar que ocupo no mundo.

Observando a colonialidade do gênero, como formulada por Maria Lugones, e a cisgeneridade, como desenhada por Viviane Vergueiro, compreendo porque a matriz da opressão de gênero que sofro é sensivelmente partilhada com as mulhere transvestigêneres. As violências são distintas, mas o sistema tecnogênero (PRECIADO, 2011 e 2014) pelo qual nossos corpos são vulnerabilizados é sustentado por um mesmo *cistema* jurídico e moral, que justifica as violências às quais estamos submetidas.

A diferença racial e a binaridade de gênero estão assentadas numa mesma epistemologia colonialista, que não se resolve nos gestos de liberação sexual, ou pelo abandono da domesticidade,

da monogamia ou demais projetos emancipatórios para mulheres brancas.

Não é à toa que a feminilidade negra faz falhar a máquina colonial binária do gênero. Historicamente, não servimos ao projeto do matrimônio, da monogamia, não servimos para a imagem de ‘belas, recatadas e do lar’, não servimos para sermos mães dos filhos do Brasil. Nós excedemos o projeto de colonialidade do gênero e, ainda que nossa pele seja um tanto mais clara e que por isso nos chamem ‘mulata’, nossa buceta permanece escura. O que pode ser mais produtivo é descobrir que não somos xs únicxs. Na ruína do gênero encontramos pessoas transvestigêneres e suas próprias histórias de invisibilidade.

Estamos, tanto as mulheres negras quanto as trans, diante de uma promessa de gênero transparente, coerente que, por motivos óbvios, não podemos completar. Estamos do lado escuro, somos a falha do binarismo.

Na festa de cinema, certamente o homem preto trabalhador da obra não foi o único a perceber-me *entre* os gêneros. Os olhares de curiosidade e os modos de aproximação dos homens e mulheres da boa sociedade, tanto em Recife quanto no Rio, confirmam cotidianamente que carrego (agora menos) a passabilidade transvestigênera.

A dúvida não é violenta em si, mas a questão vem quase sempre carregada de uma violência transfóbica, da qual escapo certamente com muito privilégio. E afinal, preciso elaborar o problema de que a pessoa que é capaz de me abordar desde essa dúvida é o homem que deseja fazer um programa comigo, e essa não é a mesma pessoa que vai me colocar no caderno de domingo sobre “beleza exótica”. A repórter branca é incapaz de perceber que, quando adiciona o adjetivo “exótica” (porque para ela eu não posso ser simplesmente bonita), a marcação que me oferece não descreve minhas características, mas opera para manutenção da beleza enquanto um atributo das mulheres brancas, de traços finos e cabelos longos ditos bons.

Por que o trabalhador da obra, o penetra da festa, o negro, construiu, ainda que de modo indubitavelmente violento, uma ponte até o meu corpo? Algo nos ligava naquele espaço majoritariamente branco e burguês. Apenas me dei conta disso quando encontrei os outros trabalhadores que eram parecidos com ele, momento no qual minha condição de classe de mulher pagante apareceu. Então, por que o gesto de quem me aborda para um programa é mais facilmente

compreendido como violento do que os olhares complacentes que me olhavam na festa?

São incontáveis as vezes que fui despossuída de meu corpo com a pergunta enunciada como “elogio” – *Esses olhos são seus?* A negra bonita de olhos claros é digna de nota. A beleza no meu corpo é a branquitude que ele carrega, todo o resto de corpo de negra, com sorte, pode ser valorizado a partir do contraste. Afinal, o que me diz o silêncio e os bons modos daqueles que, ao mesmo tempo que me oferecem gestos de cordialidade, exotizam minhas características?

Não é sobre a prótese hormonal que me reinscrevo no regime farmacopornográfico descrito por Preciado, me desloco sobre ele através da superfície da minha pele preta, marcada pelos incessantes investimentos da colonização capitalista.

Faz 165 anos que Sojourner Truth, mulher negra que durante parte de sua vida foi escravizada, interpelou a feminilidade branca durante uma convenção de mulheres pelo direito ao voto. “Não sou eu uma mulher?”, e esse foi um discurso que tratou da anulação de suas pautas políticas a partir da invisibilização de seu corpo e da sua performatividade:

Para Lugones, a consequência semântica da colonização é que nenhuma mulher que sofreu diretamente os efeitos da colonização poderia ser considerada uma mulher, então a resposta à questão de Truth é ‘não’. A colonialidade do gênero, que passa pelo empreendimento político/jurídico colonial, não se encerra no tempo espaço da colonização, não é um problema do passado, e por isso mesmo, a resistência é uma articulação historicamente complexa. A pergunta feita por Truth continua ganhando contornos no contemporâneo.

As feminilidades pretas, de traços menos finos, de costas largas, braços e pescoço fortes, também embaralham o trabalho da máquina colonial binária. Certamente, quando minha avó paterna cortava meus cachos para disfarçar minha negritude, ela não imaginava estar me jogando na fronteira do gênero, nem pretendia me fazer experimentar a falha da máquina. A cisheteronormatividade é branca, e o que me joga para suas beiras não é um problema exclusivo da performatividade de gênero, mas de como esta trabalha pela manutenção das posições assimétricas pelas quais os corpos são distribuídos de maneira desigual no mundo.

Se trata de la geopolítica del conocimiento. Se trata de cómo producimos un feminismo que tome los designios globales para la energía racializada de varones y de hembras, y borrando la diferencia colonial, tome esa energía para usarla hacia la destrucción de los mundos de sentidos de nuestras propias posibilidades. Nuestras posibilidades yacen en la comunalidad más bien que en la subordinación; no yacen en la paridad con nuestro superior en la jerarquía que constituye la colonialidad. Esa construcción de lo humano está viciada hasta los tuétanos por su relación íntima con la violencia. (LUGONES, 2014, p. 115)¹⁵

Enegrecer é, assim, um processo de desistir de uma feminilidade hegemônica e habitar a ruína da femilidade, lá mover-se em comunidade com aquelas que também são outras, em direção a modos criativos de pensar e ser mulher: transvestigênera, deusa, búfala, serpente, cachoeira, tempestade... todas para além (e contra) do empreendimento capitalista cisheterocentrado. Porque “Nos estamos moviendo en una época de cruces, de vernos unas a otras en la diferencia colonial construyendo una nueva sujeta de una nueva geopolítica feminista de saber y amar.”¹⁶(LUGONES, 2014, p. 117)

A fissura subjetiva que habito me põe acordada diante da dupla violência pela qual os processos de racialização e de colonialidade de gênero trabalham de maneira combinada para subalternização do meu corpo, mas também me possibilita esboçar uma ponte para que eu possa me imaginar para além da feminilidade, para além do lugar de ‘coisa’, ‘mula’ ‘exótica’ ‘vítima’ ‘raivosa’ ‘radical’, no qual o projeto da colonialidade de gênero racista pretende me encerrar. Desde a ruína, toco uma leitura múltipla das posições que habito, e na consciência fraturada, me ponho de pé para mulheres que são outras, aprendo com elas a perceber e me relacionar com as dobras, a tensionar os limites do feminino para além das hierarquias cisheterosupremacistas, e agradeço.

¹⁵ Se trata da geopolítica do conhecimento. Se trata de como produzimos um feminismo que tome os designios globais para a energia racializada de varões e de fêmeas, e borrando a diferença colonial, tome essa energia para usá-la para destruição dos mundos de sentido nossas próprias possibilidades. Nossas possibilidades mentem Se trata de la geopolítica del conocimiento. Se trata de cómo producimos un feminismo que tome los designios globales para la energía racializada de varones y de hembras, y borrando la diferencia colonial, tome esa energía para usarla hacia la destrucción de los mundos de sentidos de nuestras propias posibilidades. Nossas possibilidades estão na comunalidade, e não na subordinação, não se fazem na paridade com nosso superior na hierarquia que constitui a colonialidade. Essa construção do humano está vencida até os tutanos por sua relação íntima com a violência.

¹⁶ Nós estamos movendo em uma época de cruces, de ver-nos umas às outras na diferença colonial construindo uma nova sujeita de uma nova geopolítica feminista de saber e amar.

7. ARRISCAR

Deu-se conta que tinha um corpo.

Estava na praça do Campo Grande, em frente ao Teatro Castro Alves.

A praça tinha sido cercada por um gradil feito por Caribé, era pra ninguém dormir lá dentro, mas dava pra passar pela barriga das formas mesmo quando os portões estavam fechados.

Sentada na mesa branca feita do mesmo ferro fundido do gradil, ela sentia a cadeira afundando fria na carne das suas coxas, enquanto escrevia lentas notas para um texto em língua estrangeira.

O pensamento tropeçava, ela não sabia que som que sairia daquelas palavras, por isso duvidava dos significados que lhes atribuía, mas precisava insistir e buscar sentido para cada uma delas.

Desconforto, atenção, uma tarde.

Deu-se conta que tinha um corpo.

Em meados de 2017, realizei a *Oficina sobre como amolar facas*, projeto desenvolvido como parte da residência artística que fiz no Capacete, no primeiro semestre de 2017. A residência oferecia um quarto em um apartamento de bacana na Rua do Russel. Lá fiquei durante 5 meses, um a mais do que o previsto no edital. Além disso, o espaço de arte contemporânea oferece a infraestrutura de uma casa no mesmo bairro para os artistas residentes desenvolverem suas artes. Propus uma oficina para experimentar alguns processos de despertar a memória do corpo e compartilhar outros de escrita que costuram essas memórias. Bem, era uma oficina para partilhar os processos dessa investigação.

Foram 3 encontros de dois dias cada, e o primeiro exercício proposto: colocar todas as pessoas em roda, se olhando. Depois, disparei algumas perguntas que movimentavam algumas das participantes. Eram elas:

- Se você nunca sofreu racismo, por favor, dê um passo pra frente.
- Se você nunca sofreu machismo, por favor, dê um passo.
- Se você nunca sofreu LGBTQIfobia, por favor, dê um passo.
- Se você nunca estudou em escola pública, por favor, dê um passo.
- Se você fala mais de uma língua fluentemente, por favor, dê um passo.
- Se você já viveu em um país que não é o seu, por favor, dê um passo.

Homens e mulheres cis brancos aglomeraram-se no centro do experimento. Depois, eu disse que

aquele desenho dizia um tanto das assimetrias que vivemos cotidianamente no mundo como o conhecemos e que aquele desenho deveria ser mantido na memória durante os encontros. Era um convite a refazer a espacialidade do mundo enquanto estivéssemos juntas, partilhando aquele espaço. Fiz então, mais 3 observações:

- 1) Percebam que para quem habita o centro, é mais fácil comunicar-se, tem menos gente lá, as distâncias são mais curtas (ou encurtadas pelos acessos e as facilidades de locomoção), a comunicação pode ser feita em várias línguas, mas
- 2) quem está no centro nunca dará conta de ver tudo que lhe rodeia. A visão de quem está no centro estará sempre povoada por pontos-cegos, não apreende todas as margens e, tendo isso em vista,
- 3) as pessoas que habitam as margens possuem em geral mais dificuldade de estar em contato, menos acesso umas às outras, as distâncias são maiores ou dificultadas pela falta de acesso, é difícil alcançar a outra margem, e mais ainda de chegar ao centro. Porém, quem habita a beira vê a todos, tanto quem está no centro quanto quem está nas beiras. Pode mover-se no ponto cego. Pessoas do centro não necessariamente percebem muito dos outros modos de se comunicar, de desfazer as distâncias e fazer pontes, são invisíveis as passagens de uma beira à outra.

Algumas pessoas não voltaram no dia seguinte, duas delas me escreveram se desculpando. Eram brancas e disseram que não estavam preparadas, naquele momento, para viver aquilo. O que seria aquilo? E, onde vivem?

NOTAS COREOGRÁFICAS para CORPAS RACIALIZADAS

As muralhas das cidade de agora são quase invisíveis

Exceto se você já aprendeu o infortúnio de viajar no tempo.

Antes que eu pudesse descobrir, antes que eu pudesse escapar, eu tinha que sobreviver, e isso só podia significar um choque com as ruas. Com isso não me refiro aos quarteirões físicos, nem simplesmente às pessoas empacotadas dentro deles, mas ao arranjo de quadra cabeças letais e aos estranhos perigos que parecem emergir do próprio asfalto. As ruas transformam cada dia comum numa série de perguntas ardilosas, e cada resposta errada acarreta o risco de um espantamento, um tiro ou uma gravidez. Ninguém sobrevive incólume. Ainda assim, o calor que emana do perigo constante, de um estilo de vida que é uma experiência de quase morte, é emocionante [...]. Claro que nós não escolhemos nada disso. Eu nunca acreditei nos irmãos que alegam 'administrar' ou 'possuir' a cidade. Não projetamos as ruas. Não as custeamos. Não as conservamos. Mas, no entanto, eu estava lá, encarregado, como todos os outros, da proteção do meu corpo. (COATES, 2015, p. 32)

Todo dia eu morro, porque todo dia eu tenho que inventar um jeito de estar viva, transitando nos espaços que não são meus, nas casas, ruas que não são minhas. Falamos isso muitas vezes, Michelle, Jota e eu. Primeiro naquele quarto grande porém sufocante que a Jota alugava em São Paulo enquanto trabalhava na bienal: dois ônibus e um metrô e enfim a gente chegava lá para ouvir a Suely ou a Maria Mapuche falar na *Oficina de Imaginação Política*. Na entrada do parque Ibirapuera, os Bandeirante estavam prostrados bem na porta do pavilhão. Canalhas, que lástima. Dessa vez ao menos estavam pixados de rosa. Eu nunca tinha ido na bienal de São Paulo. Me assustei e ri de nervoso com a placa na entrada que dizia *presidente perpétuo*: ‘Fulano’ Matarazzo. Opa, fulano não, vigia a boca, fulana sou eu. Olho no catálogo e confirmo: Francisco Matarazzo Sobrinho o nome dele. Parece bastante perpétuo, realmente. Mas o nome que importa mesmo eu decorei: Matarazzo. Herdeiro. Igual na novela. *A casa dos mattarazzo é um pavilhão enorme. Perpétua era uma viúva assombrada, andava de preto, tinha um coque que prendia o cabelo preto liso bem grudado à cabeça. Eu chego com minhas tranças, uma coisa meio trança meio topete. Apressada, atrasada. A Suely Rolnik já devia estar falando há mais de meia hora, sorriu amarelo, sento atenta.* As referências se confundem, eles ocupam tudo, a tv, a bienal, minha cabeça. Você pode até mudar de *plantation* mas a *plantation* não muda de dono.

Nada é meu.

Como habitar casas que não são suas? A universidade é mais uma casa não minha de tantas que já foram. Habitar e fazer desse espaço um lugar onde caiba minha existência é impossível. Não é um intuito razoável.

Extrato de escrita automática retirado da porta de meu banheiro depois de ritual de banho de folhas tomada para me proteger de um caso assédio:

MEU PAI É UM GRANDE ARTESÃO (EU NÃO CONSEGUI ESCREVER ART_ISTA PQ?) E TENTAVA ME ENSINAR AS COISAS DO COR_PO MAS EU NÃO QUERIA TER TALENTO EU QUERIA SÓ SABER PA_LAVRAS QUE ERA O NEGÓ_CIO DA MINHA MÃE ENSINAR PALAVRAS P_ARA PESSOA S QUE CHA_MAMOS CRI_ANÇAS ÀS VE_ZES EU CHA_MO DE CRI_ONÇAS PQ, NÉ, MAS SIM O CASO É QUE EU PREFERI APRENDER PALAVRAS PRA SER COMO ELA MAS SÓ QUE ELAÉBRANCA NÉ E A_GORA EU JÁ NÃO SEI MAIS

O QUE FAZER COM TANTA PALA_VRA PORQUE ELAS NÃO SERVEM PRA NADA NADA DO QUE EU QUERO MO_VER NÃO ES_TOU ARREPE_NDIDA É BOM SABER PALAVRAS SÓ QUE **ELAS FICAM TE CHAMANDO** PRA IR COM ELAS PRUNS LUGRES MU_ITO ESCROTOS E **EU NÃO TO PODENDO SEGURAR ESSES FORNI_NHOS** ÀS VEZES EU FICO DOENTE ENTÃO EU TOMO BANHO NESSE BANHEIRO CHIC SÓ NÃO TEM BANHEIRA E ÀS VEZES AS PALAVRAS ATÉ AJUDAM MAS TB SEMPRE ATRAPALHAM MUITO DE TODO MODO FICO CONTENTE PORQUE MUITAS PESSOAS SABEM PA_LAVRAS MAS **NAO SABEM NEM CONTAR NA CENA DE VALOR** DA VI_DA GABI DI_SSE QUE ELE_S NÃO SABEM NEM OS NÚME_ROS ENTÃO NEM QUE A GENTE QUISE_SSE MUITO IA CONSEGUIR ENSIANR A MOVER MUN_DO COM **PALA_VRA DE CON_JURO** MAS A GENTE NEM QUER ENSIA_R MAIS NADA PORQUE TEM TANTA COISA MELHOR PRA FAZER SAIR DANADINHA DE MAIÔ COM A **RA_BA BANHA_DA** NA BU_CHA PARA FICAR LISI_NHA EU GOSTO DE FAZER ARTE DO AMOR NOS BANHEIROS POR ISSO QUE EU GOSTO TANTO DE BANHEIRA + AQUI NÃO TEM E A **GENTE AMA IGUAL** ÀS VEZES TEM QUE FAZER MEIA PONTA SÓ QUE EU NUNCA QUIS SER BAILARINA EU GOSTO MESMO É DE DANÇAR COM **MINHAS MAIS VELHAS** ELAS ME AJU_DAM EU VOU LA E **EU POSSO FICAR VULNERÁVEL** PERTO DELAS (E EU NÃO PRECISO DAS PALAVRAS EU USO PORQUE GOSTO) MAS ELAS ME ES_CUTAM MESMO ASSIM E DE OUTROS JEITOS ENTÃO EU APRENDO A ME ESCUTAR TB

Para sobreviver às vizinhanças e proteger meu corpo, aprendi outra linguagem, que consistia num complemento básico de acenos de cabeça e apertos de mão. Memorizei uma lista de quarteirões proibidos. Aprendi a reconhecer o cheiro e a sensação de um clima de briga. (COATES, 2015, p. 32)

Eu também aprendi tudo isso, quem me ensinou foi meu pai. Isso mesmo, quem me ensinou a sobreviver na vida acadêmica não foi minha mãe que, sendo professora, que acorda às quatro da manhã para preparar aulas, ler textos da pesquisa que produz longe da pós-graduação mas para (e pela) sala de aula. Quem me ensinou a viver a Universidade foi meu pai, que sendo preto, falava o tempo todo sobre vigílias: como passar esse ensinamento? Essa era uma pergunta que estava ali, em fica amolada, que depois segui investigando em outra vivência/oficina, Corpo Pá, proposta em conjunto com Camilla Rocha e Humberto Velez, a qual um grupo diverso se somou. Era uma

oficina sobre como desfazer os modos de ver, de estar. Não havia programa, havia um mapa de atividades e, sobretudo, a intuição. No fim, entre muitos vacilos, conseguimos escapar de muito do que já sabíamos sobre fazer encontros intelectuais, e algumas de nós afinaram entre si uma conexão para perceber as intenções só de olhar uma para outra, algo como essa sensação de vínculo que acessamos, por exemplo, quando nos apaixonamos por alguém. Nem toda paixão se consolida em relações românticas, e durante os dias de imersão da vivência, quando recebemos a intelectual boliviana Silvia Rivera Cusicanqui e fomos com ela acampar em Maricá, foi necessário mover algo do campo do invisível para sustentar o grupo. Enquanto propositoras, eu e Camila havíamos apostado em uma chamada aberta, sem seleção. Acontece que fizemos a chamada desde um espaço de arte contemporânea localizado no centro do Rio, e como encontramos no trabalho de Sílvia, anarquista e decolonial, um lugar de convergência de interesses, o grupo acabou sendo composto por pessoas diversas, artistas europeias, estudantes de graduação, pesquisadorxs, militantes do direito à terra, performers, pessoas transvestigêneres, entre outrxs. Não apenas por isso, as assimetrias do mundo tendiam se repetir na convivência. Para sustentá-las o mais distante possível das dinâmicas, realizamos um pacto silencioso, algumas de nós tiveram rapidamente que aprender a se comunicar por olhares e respirações, a convocar atenção e ajuda de olhos fechados, e quando nos demos conta, estávamos partilhando sonhos. Um grande trabalho no campo da sensibilidade foi realizado nos dois meses de encontros, e algumas relações foram rompidas, também de maneira silenciosa, para que vínculos de cuidado real fossem cultivados, esses estão aqui até hoje.

A vivência em CORPO PA, e ‘pà’ em yorubá significa ‘matar’ e ‘pa’ é o mesmo que ‘trair’, me ajudou rememorar de algumas palavras que recebi algumas vezes e dei tão importância: “quando andar na rua durante a noite, ande pelo meio e não grudada aos muros, assim você vai ter dois lados para escapar” e de antecipação: “ande atenta às sombras projetadas pelas luzes dos postes, elas vão te mostrar quem está vindo atrás de você muito antes da pessoa chegar muito perto”...

“Ele já tinha aprendido a lição que me ensinaria aquele dia: a de que seu corpo estava em constante risco. Quem sabe o que o levou a ter conhecimento disso? Possivelmente um padrasto sempre embriagado, um irmão mais velho agredido pela polícia, um primo detido na prisão da cidade. O fato de ele estar em menor número não tinha importância, porque o mundo inteiro já o deixava em menor número há muito tempo, e o que importam os números? Esta era uma guerra pela posse de seu corpo, a guerra de uma vida inteira”. (COATES, 2015, p. 29)

Toda pessoa negra sabe performar cotidianamente uma série de exercícios compulsórios de antecipação e contenção. Abaixo, listo brevemente algumas das humilhações que performamos

cotidianamente. Todas elas se inserem na vida de umx pretx sob a promessa da preservação da integridade de suas corpos:

- Não ande descalçx;
- Não ande sem camisa;
- Evite chinelo, regata e camisa de time;
- Não encare pessoas, não encare pessoas brancas;
- Entregue as drogas para a pessoa branca do grupo carregar;
- Não corra, nem por pressa, nem por pânico de ser assassinadx, caso a polícia esteja à vista;
- Não corra se houver pessoas brancas à sua frente;
- Atente às sombras na rua, elas antecipam quem vem atrás de você;
- Ande pelo meio da rua, caso seja atacadx, garanta os dois lados para correr;
- Evite o boné, não use boné à noite;
- Evite entrar no elevador com senhoras brancas;
- Não abra bolsas no supermercado, nem em lojas de departamento;
- Não vista roupas muito curtas;
- Não pinte o cabelo de loiro, sua puta!
- Não deixe tatuagens à mostra;
- Não ria alto, não fale alto;
- Não grite, é feito;
- Se for lida como mulher, não sorria de volta;
- Se for lida como homem, sorria o suficiente para informar sobre sua cordialidade;
- Arranje uma amiga branca quando for fazer compras ou resolver coisas no banco;
- Arranje um branco para assinar seu contrato de aluguel, apresente ele ao proprietário;
- Não diga a verdade para pessoas brancas;

Eu tinha medo de parecer burra. A professora chamava minha mãe e dizia que eu era muito boa de contar história, mas ruim de gramática. Eu era mulata, a única escura da turma:

mula: híbrido de cavalo com burro, ser estéril, incapaz de criar.

As primeiras inquietações dessa pesquisa diziam sobre observar algo que acontece quando a

sensação do risco é experimentada pelo corpo. Observo o risco na sua possibilidade de afetar, na potência de gerar vínculo entre corpos. Já no último ano do doutorado li esse livro que toda hora volta para o texto, o *Kindred*, de Octávia Butler. As viagens no tempo realizadas por Danna se dão sempre quando

A) seu dono-pai Rufus está em risco na *plantation* e ela volta ao século XIX para salvá-lo e garantir sua própria existência;

B) ela está prestes a morrer, geralmente assassinada, porque sua vida vale nada na *plantation* do século XIX, então atravessa a flecha do tempo e retorna ao século XX...

Bem, encontrei aí as melhores possibilidades de tocar a experiência do risco para pessoas racializadas: como possibilidade de mover-se entre-tempos e como possibilidade de reorganizar a cena colonial. Antes disso, apresento o caminho pelo qual o conceito habitou e se transformou na trajetória dessa escrita.

O valor do risco

A simulação do risco como experiência de excitação vendável no entretenimento, a gestão do risco como ideal no campo da saúde, ou como necessidade do mercado de seguros... são muitos os processos que fazem a sensação de estar em risco, e todos os afetos que a engendram, tais como o 'medo' e a 'excitação', funcionarem para máquina capitalista de controle e gestão dos corpos e de suas experiências.

Em uma breve aproximação à proeminentes pesquisas que se desenvolvem no campo da saúde sobre conceito de risco (ROMEYER e MOKTE, 2013; GILBERT, 2003; e URLICH, 2010), noto a gestão dos corpos na saúde pública e arrisco dizer que tal argumento se repete no campo da segurança pública: o risco aparece discursivamente enquanto fator a ser minimizado. Na prática, ele é distribuído de maneira desigual entre os corpos, o que não é difícil comprovar diante das porcentagens de assassinatos de jovens negros pela polícia, as vítimas dos mais recentes massacres indígenas, as massa de corpos encarcerada, por exemplo.

O risco se converte em dados e alimenta discursos operados na biopolítica dos corpos, sendo que dessa gestão surgem embustes revestidos de práticas de cuidado, prevenção, cura, segurança, etc, envolvendo diversos atores, como sociedade, poder público, mídia, ativistas e claro, o mercado. Na equação de valor que sustenta a vida no capitalismo, o risco vale muito. Em torno dele, argumenta-se o dispêndio de quantias mensuradas abstratamente, ou seja, de valores que tendem a

se multiplicar infinitamente, porque estão relacionados muito mais à contenção e organização de uma sensação que a uma contenção material do risco enquanto garantia de manutenção da saúde, da integridade e da vida.

Os montantes solicitados pelo mercado de seguros definem o ‘risco’ enquanto possibilidade de perigo versus garantia de segurança e reparação. Um mapa que considera os corpos em situações de maior ou menor vulnerabilidade é forjado de acordo com variantes como ‘frequência de ocorrência’, uma ferramenta que calcula a ‘probabilidade’ em contra-plano à ‘aleatoriedade’ dos acontecimentos. Esses cálculos servem aos atores sociais que se relacionam e lucram com essa sensação, como a mídia, que estão a todo tempo processando o possível em provável. Nessas dinâmicas, o risco aterriza no corpo social muitas das vezes como medo paralisante, porque na temporalidade das urgências o provável é percebido como certo. Assim, os momentos de crise experimentados na concretude da vida diária, como a experiência de caminhar pela cidade e esbarrar numa situação de violência, rapidamente impedem as pessoas de saírem de casa. Embora não haja nada de aleatório na distribuição do risco, são os habitantes menos afetados pelas situações concretas de violência que mais alimentam o valor de mercado de gestão de riscos, provavelmente porque sejam elas as pessoas que possuem condições materiais e afetivas de apostar em investimentos de segurança.

Aqui, tento tocar o conceito desde uma borda da qual as pesquisas da área da saúde e da segurança não pretendem dar conta, para elaborar sobre os atravessamentos experimentados cotidianamente. Ou seja, sobre como o risco interfere diretamente no modo como nos movemos pela cidade, definindo o que pode ou não pode cada corpo. Desde uma elaboração do risco como algo da ordem do sensível, quando incorporado e partilhado enquanto gesto, ele solicita a criação de novas medidas e de toda uma nova (des)organização de nossa percepção sobre o mundo, ou melhor, sobre os mundos, que se ligam de modo singular em relação a cada corpo, e não como uma sobreposição de sensações universais e indiferenciadas.

Meu interesse pelo risco inicia através do encontro com o trabalho de artistas mulheres, quando essas colocavam seus corpos em risco em situações de performances artísticas. Logo percebi que, uma vez colocado o corpo em risco enquanto gesto artístico, a vida da artista era também afetada pela mesma sensação. Compreendi, então, que o risco poderia ser o gesto que, desde fora do campo da representação, carrega uma força política na qual para alterar o modo como percebemos o mundo uma deve implicar-se com a própria vida na tarefa de transformação.

Em 2011, assisti a performance da artista mexicana La Congelada de Uva (Rocio Boliver), na qual

ela, depois de costurar seis sinos na parte da frente do próprio dorso, andar como um animal quadrúpede e urinar nos quatro cantos do pequeno tablado montado no palco de um dos galpões da região portuária do Rio de Janeiro, sentou em uma grande cadeira de ferro cinza e, em posição ginecológica e... ao invés dx ginecologista, uma câmera. Perfurou os grandes lábios de sua vagina, aplicando três piercings em cada, seis no total. À platéia, foi oferecido o olhar reservado ax médicx. As imagens da câmera eram projetadas em uma grande tela no fundo do palco, víamos em *close* a vagina de La Congelada sendo perfurada por ela mesma em tempo real. No ano seguinte, 2012, participei, compondo uma cena paralela de performance, de uma defesa de mestrado na qual não haviam textos nem slides. Sara Elton Panamby, depois de entrar em cena despidx, prendeu cerca de 30 penas de urubu em agulhas cirúrgicas e, com a ajuda do artista e *body piercer* Filipe Espíndola, perfurou com elas seus membros, costas e cabeça.

Os dois fragmentos de performances, sumariamente descritos acima, tentam situar duas das experiências que suscitam meu interesse pela partilha de situações de risco e dor como gesto artístico. As imagens compostas por estes e outros trabalhos são o início de uma inquietação para qual enumero algumas notas, elenco algumas perguntas que me servem como guia: Afinal, a que serve a exploração do corpo feminino, negro e trans em risco como plataforma de trabalho de algumas artistas? O que este gesto artístico nos informa à vida?

Tal abordagem, que certamente não coincide com a dos estudos em segurança pública ou do mercado financeiro, distancia-se de uma perspectiva individualizante do risco e, por isso mesmo, abre uma brecha de escape. No limite, entendo que os gestos de captura do valor do risco pelo capital de seguros se propõe, diante da identificação de atores e entidades envolvidas, a gerir o risco e oferecer modelos para elaboração de padrões de relacionamento e para atribuição de responsabilidades. Mas eles servem apenas para reafirmar a distribuição assimétrica da vulnerabilidade, que apenas pode ser desmontada através de gestos de autonomia e gestão dos próprios corpos. É essa a dimensão política que tais gestos artísticos convocam.

Aprendemos a proteger ao máximo o corpo para viver uma vida sem risco de vida, mas a própria formulação da ideia de gestão do risco invisibiliza os movimentos de autonomia e, por isso, funcionam para manutenção das dinâmicas do valor em conforme com as dinâmicas do capital. Para isso, repetem o gesto de exclusão e obliteração de alguns corpos (negros, não conformes com a cisheteronormatividade, pobres, dentre outros) da cena de valor que dá a medida do risco. É a

produção da condição de vulnerabilidade para determinados grupos. Ao mesmo tempo em que somos massivamente informadas sobre segurança na saúde (aqueles que pagam por planos e os que são mal assistidos), segurança do trabalho (corpos equipados e os que trabalham precariamente), segurança no trânsito (corpos afivelados em transportes individuais e outros entulhados no transporte público), das ruas (corpos moralizados e aqueles que fazem da rua sua morada), da família (as que conformam com o modelo cisheteronormativo e aquelas não reconhecidas moral e legalmente), sabemos que para muitxs, a segurança é apenas um horizonte vazio, que nos diz para onde devemos nos mover ao mesmo tempo que nos informa sobre um lugar ao qual muitxs nunca chegarão .

Interessa-me quando se renuncia, ou se é obrigada a renunciar, a estes modelos de enlace entre corporeidade e segurança. Suponho que aí, no risco incorporado, se produz algo distinto da docilidade, uma subjetividade que aparece na recusa da seguridade como valor inabdicável, porque para muitas, majoritárias numericamente mas minoritárias quando postas em relações de poder, sentir-se em segurança (seja ela emocional, financeira, em relação ao futuro ou mesmo à manutenção da vida no presente) quase nunca é possível.

O comum, nestes casos, é sentir-se super exposta aos olhares de curiosidade e repreensão, hiper vigiadas. Uma sensação de não pertencimento atravessa o cotidiano daquelas e daqueles considerados marginais. A insegurança das vivências que são marcadas pela precariedade, entendidas como sobreviventes, que designam pessoas cujas vidas excedem o que lhe foi designado viver e ainda assim insistem em estar vivas. Neste sentido, sobreviver pode ser apenas se empenhar no trabalho de manter-se viva, aceitar a vida que lhe sobra, dar um jeito com o que lhe resta de opções, andar pelos caminhos considerados seguros e vestir as roupas ditas adequadas.

Contudo, acredito que a experiência do risco pode ser um chamado a habitar as dobras da vida que sobra, que transborda, e ainda, de importar-se com a vida de outras mulheres, com as quais se partilha a sensação do risco. Porque se por um lado nada é capaz de definir os grupos em relação de subalternidade que não seja a opressão que partilham, observar as sensações que estas experiências provocam e tocá-las enquanto processos de sensibilização, no campo da arte mas sobretudo na vida, talvez seja uma pista para que não nos engessemos, em termos discursivos e nas estratégias de luta, em dinâmicas que servem apenas para responder ao racismo, ao machismo, à LGBTQIfobia e demais forças que nos submetem. O que não demanda pouco, é o trabalho de manter-se viva, mas

para além da sobre vida, como abrir brechas para criação? Neste sentido, sobreviver não é apenas continuar vivendo, mais que isso, é viver além da vida, viver além da morte social, não numa busca metafísica, mas num gesto de cooperação para manutenção da materialidade do corpo vivo e vibrante.

Sobreviver enquanto mulher é operar suspensões na linguagem machista que nos compromete, é desmontar o tempo linear e fazer ver os intervalos nos quais outros modos de se tornar mulher articulam-se, é convocar o passado para melhor apreender os problemas das lutas feministas do presente. É pôr em movimento a ideia de mulher para que possamos caber nela, mas apenas por um instante e sempre de maneira provisória.

No risco, o corpo experimenta outro estado, é banhado pelo suor, treme, aguça o olhar e a escuta. Uma vez arriscando a sobrevivência, o corpo experimenta a suspensão do estado da vida ordinária, coloca-se em um espaço-tempo no qual a presença da vida (e da consciência do saber-se viva) talvez seja ainda mais forte. É por isso que me interessa a sobrevida que aparece quando experimentamos o risco. Tento explorar o risco para além de um atributo que confere um certo “valor” de arte quando se apresenta na vida, ou um certo “valor” de vida quando se apresenta na arte. O risco aparece mais enquanto gesto estético que, na vida ou na arte, pode engendrar uma interpelação feminista e anti-racista, uma experiência que me põe diante de minha capacidade de deixar-me atravessar pelas forças dos corpos para os quais vida e luta são indissociáveis.

O risco é também, para alguns trabalhos artísticos, mas não apenas, um gesto de criação e um tensionamento dos limites do próprio campo da arte. É o que escapa das medidas, o que convoca ao refazimento das variantes, das réguas e de todo o esquema de medição. No âmbito da vida cotidiana, mensurar o que seria perigoso desde um contexto sociopolítico de avanço do microfascismo, que põe em constante atualização as dinâmicas do racismo e do machismo, nos aponta a dimensão contextual e material do risco como uma experiência nada aleatória, e por isso, para os corpos mais vulnerabilizados por essas dinâmicas, o gesto de *arriscar(-se)* pode ser uma prática efetiva de partilha de ‘algo’ referente à impossibilidade da gestão de si. Ou seja, pode ser a tentativa de tornar a ausência de autonomia um problema da ordem do comum.

Nota de caderno/cena: Ontem escutei uma mulher cis branca de classe alta realmente chocada com a prática da bombaço de silicone industrial por pessoas transvestigêneres. Eu tinha comentado,

na varanda da casa de uma amiga, sobre o filme do Luis Carlos de Alencar, Bombadeiras, a dor da beleza (2007), documentário sobre o tema. Ela me devolveu uma fala indignada:

- Um absurdo, como faz isso com o próprio corpo? Como se expõe dessa maneira? Ela perguntava retoricamente, como se fosse óbvia a resposta.

Ela não entendia que o valor social da vida das mulheres trans que chegam a praticar a bombação com silicone industrial é construído sobre outros parâmetros, que certamente elas fariam com mais possibilidade de preservar a própria vida, mas somente elas poderiam mensurar o risco diante do desejo, da necessidade e da vontade de criar para si um corpo outro.

Não compreendi na hora, mas o episódio me ativou uma outra memória, o dia em que a artista Michelle Mattiuzzi me devolveu uma provocação durante uma conversa sobre o trabalho Merci Beaucup, Blanco, no qual ela, possuidora de um corpo negro de pele escura e fora dos padrões hegemônicos de beleza, sobe em um banco no museu, ou põe no meio da praça, nua e sobre saltos e começa a se pintar de branco. Eu, sem considerar muito a que forças ela se agarrava para realizar suas ações e performances, falava algo sobre o gesto artístico que me mobilizava nos trabalhos dela, ao que ela disparou entre pequenos intervalos de deboche

- *Eu quero saber quando você vai ficar nua em público (risadinha), suando (risadinha), de vergonha.*

No percurso que essa reflexão tomou, a oposição risco *versus* segurança foi deixando cada vez mais de fazer sentido. Assim como a noção de saúde, a segurança aqui está mais relacionada a um estado de atenção e escuta de si e do próximo que a uma presunção de estabilidade, que viria acompanhada da garantia da integridade do corpo. O corpo da mulher negra, aproximando-se ao da mulher transvestigênera, é ora no excesso, ora na falta. É signo daquilo que não completa os requisitos ou transborda as categorias que mensuram o valor da vida. Por isso mesmo, podem dar pistas para criação de coreografias que sejam outras em relação a que nos é imposta no mundo colonial. A ideia geral de gestão do risco, compreendida sumariamente como a identificação da presença de um perigo que deve ser eliminado, escamoteia justamente a possibilidade de tocar as feridas e as rotas de fuga criadas por aquelas que não estão previstas entre as vidas que devem ser preservadas.

Como seguir viva depois de dar-se conta de que não há espaço seguro, e que essa frase não é uma hipérbole.

Quando se está diante de outra vida numa relação assimétrica - ou seja, o tempo todo -, é preciso desinvestir-se moralmente e refazer a percepção de si no mundo e, além disso, dispor-se a dividir o peso da assimetria de maneira inversamente proporcional à atuação das forças hegemônicas no mundo. Saber, entretanto, que a dívida é impagável: nada nas dinâmicas de inclusão e representatividade pode dar conta de reparar o irreparável. Se o mercado de controle do risco move-se através do endividamento financeiro e promete, para quem pode e consegue arcar com os custos monetários do valor da dívida, uma certa sensação de segurança, um descanso emocional, resta ainda uma dimensão ética da dívida que não se resolve nestas medidas. Uma conta que não fecha é carregada pelos corpos vulnerabilizados pelas mesmas dinâmicas de gestão do risco, essa mesma que nos transforma, a um só tempo, nos corpos que correm mais riscos e em signo do perigo eminente.

Às vezes, quando me incluo como mulher negra, é imputada a dimensão ética de uma dívida impagável

Cena: - *Mas você também tem medo do moleque preto andando em bando na rua, não tem?! Não dá pra evitar. No engarrafamento, por exemplo, não dá para arriscar.*

A pessoa estava me contando que desceu do carro e correu no túnel que leva de botafogo para Copacabana quando, durante um engarrafamento, alguém no carro da frente gritou que tava tudo parado por causa de um arrastão...

- Foi engraçado, um monte de gente saiu correndo. Depois ouvi no rádio que tinha tido um incêndio. Completou.

Isso não é um manual de ética, não é.

Talvez seja sobre um procedimento de autópsia.

Um exercício para tornar o mundo insuportável? Certamente.

Arriscar-se na relação com o outro e arriscar a relação, de uma só vez.

É o único modo pelo qual as relações assimétricas são possíveis:

Tocando o impossível.

Como nos aproximar de vidas que não são as nossas duvidando do que se está vendo e sentindo? Em contra-fluxo, não apenas deixar-se atravessar pelos copos do mundo, mas incorporar o risco de colocar-se em relação com ele, o que pode significar a destruição do próprio território de segurança. De alguma maneira, tocar a falência da civilização que dá consistência a uma existência autodeterminada é, antes de tudo, abraçar um convite à duvidar da dívida que muitas vezes se instala indelével nas subjetividades.

Emerge aqui mais uma pergunta irrespondível, daquelas que precisam de um exercício intenso de imaginação contra o tempo: como calcular o risco de vida para uma vida que jurídica, social e culturalmente não tem valor? Como essa dívida, que excede as dimensões econômicas e não pode ser calculada nas equações do materialismo histórico, assenta nos corpos racializados, sobretudo no corpo da mulher negra?

arte x vida = risco

(ou)

vida/risco = arte

***Cena:** Sara Elton Panamby volta da residência artística que fez na Suíça e vemos as imagens da performance que participou, do curador Yann Marussich. A cena apresentava ele, Yann, Sara Elton e o também brasileiro Filipe Espindola sentados em cadeiras de açúcar. Cada um havia retirado um tanto do seu próprio sangue que escorria por bolsas e mangueiras, dessas com as quais recebemos soro no hospital, e era despejado gota a gota numa das pernas da cadeira - de açúcar, repito - até que o sangue quente desfizesse a cadeira e x artista caísse... um por vez.*

Elton me contou que Yann pretendia falar sobre os modos de alimentação, algo como obesidade, não lembro ao certo, e a participação do açúcar nisso... Açúcar + sangue, de onde eu venho grita escravidão. Comentamos sobre como eles são burros. Mas o sangue, o significado dado ao sangue jorrado... ainda não era o nosso...

Compartilhar a sensação de constrangimento, devolvê-la ao mundo, é um gesto que segue me interessando. No cotidiano, o experimento sempre que aguento. Enquanto gesto artístico, performei

a *mulher banana* algumas vezes. Tocar as fronteiras da cisgeneridade a partir da negrura que meu corpo carrega, os traços ditos grosseiros e masculinos (ver *pele clara, buceta escura*), e também a hiperssexualização acessada pela marcação ‘mulata’. A ação, que foi mais realizada em espaços privados, ganhava potência quando realizada em espaços públicos, como aconteceu no pátio do IFICS e na Praça da Cruz Vermelha. Consistia em caminhar com meu corpo semi-nu, um cacho de bananas amarrado aos quadris, e vestida com uma cinta para dildos, na qual encaixava uma banana e oferecia xs passantes, para que a degustassem, de preferência ajoelhando e comendo no local indicado. Para a maioria, era um gesto impossível.

A visita aos trabalhos de gentes dissidentes de gênero, sexualidade e de pessoas racializadas no campo das artes é fundamental para compreender o gesto do risco como algo incorporado pelxs artistas, não como finalidade dos trabalhos, mas como rastro que a memória desses corpos carregam. Cito, sumariamente, algumas obras, performances e intervenções que me convenceram a manter a reflexão sobre valor e risco neste texto.

As performances de Michelle Mattiuzzi, que quando indicada ao Prêmio Pipa de Arte Contemporânea foi alvo de uma campanha fascista que lhe retirou o prêmio de votação popular por conta da linguagem de seu trabalho, que por vezes expõe seu corpo, negro e fora dos padrões de magreza, em ações de nudez. O corpo da mulher branca em situações de nudez é parte integralmente incorporada na história da arte. O corpo da mulher negra, entretanto, segue sendo algo que tensiona os limites do artístico. Também as performances de Sara Elton Panamby, *Sagração Urubutsin* (2013) e *Banho de Rosas* (2017), no qual x artistx colocou o próprio corpo em jogo nos rituais de passagem acadêmica, quebrando os protocolos da titulação. Performou na própria casa, convocou os urubus que lhe acompanharam na escrita da dissertação, perfurou a própria carne com suas penas e banhou-se junto às mulheres negras de sua família, mãe e prima, no ritual de doutoramento, cuja a escrita lhe rendeu uma língua bifurcada.

Também me atravessa as ações de pornô-terrorismo callejero de Nadia la Fulminante, em seus bailes impróprios diante de igrejas que viram casos de polícia, ou quando ela se veste de mamãe noel erótica e embrulha lixo para presentear xs passantes. Ainda o trabalho de Aliza Shvarts, estudante de Artes da Universidade de Yale, que apresentou como projeto final do curso de performance um processo no qual comprava esperma no banco de doadores e praticava com ele autoinseminações periódicas, todas à época de sua ovulação e, em seguida, administrava doses de

hormônio capazes de produzir efeitos abortivos. A coleta de seu sangue menstrual, vídeos diários, outros materiais do processo performático, que durou nove meses, que deveriam compor uma instalação final foram censurados e lhe renderam uma suspensão.

Cito ainda o *Espaço para abortar* (ano) da coletiva boliviana Mujeres Creando, que inventam um novo espaço público, instituindo um território autônomo de segurança para que mulheres relatem umas às outras os processos de aborto (em geral ilegais) que viveram. Também a performance *Bombriil*, na qual a mineira Priscila Rezende lava panelas com seu cabelo crespo em praça pública, oferecendo xs passantes a imagem literal de uma injúria racial, o que lhe rendeu xingamentos nas redes e ameaças - o gesto é retomado pelo curta *Kbela*, de Yasmin Thayná, no qual também foi reencenado o gesto da performance *Merci Beaucoup Blanco* (ano) de Mattiuzzi, dessa vez pela atriz Isabel Zoa. Ainda a série *Gordura trans* (ano) de Miro Espinelli, que dispõe de seu corpo dissidente de gênero em banhos públicos de gorduras diversas como manteiga e óleo de dendê, o que reverberou em fortes ondas de ódio público e ameaças, além de utilização indevida de imagens de seu trabalho para memes gordofóbicos .

Por fim, o *Momumento ao Homem Branco* (ano), da *terra coletiva*, composta por Camila Melchior e Aline Furtado, ação realizada durante o Salão de Abril, em Fortaleza, na qual as artistas, através de uma instalação, convidaram o homem branco frequentador do museu a atravessar a rua e entregar as garrafas de pinho sol disponíveis na obra na delegacia próxima, em referência ao motivo da prisão do jovem negro Rafael Braga em 2013. O trabalho rendeu a visita dos policiais ao museu, na tentativa de censurar as artistas.

Estamos criando, há bastante tempo, um repertório de gestos de partilha do risco. Contudo, a decisão de arriscar-se ou não nestes processos artísticos não necessariamente compõem a construção da linguagem dxs artistas - não posso dizer com certeza porque não perguntei a todes. Mas como já sei que para determinados corpos o risco é acionado pelo simples gesto de partilhar algo do cotidiano como processo artístico ou na vida mesmo, porque sei que pela simples presença alguns corpos acionam o signo do perigo, ou denotam uma ausência que põe em risco as ficções de simetria que sustentam os espaços de arte, sigo afirmando o risco como gesto de engajamento destes e muitos outros trabalhos.

A arma contida na forma do corpo é invisível. Assim, dissimulada, faz parte

do corpo. Está tão intimamente ligada ao corpo que, no momento da detonação aniquila seu portador e leva consigo outros corpos, quando não os reduz a pedaços. O corpo não esconde apenas uma arma. Ele é transformado em arma, não em sentido metafórico, mas no sentido verdadeiramente balístico. (MBEMBE, 2018, p. 63)

Mbembe está falando do gesto suicida operado por alguns corpos que respondem com a própria vida ao sistema de necropolícia aos quais estão submetidos. Esse engajamento com a própria morte, entretanto, diz também das pequenas mortes diárias, e distantes de uma sistema religioso de validação, precisa produzir uma outra semiose para morte que não seja deslocá-la para lógica do mártir. Se aciono aqui essa reflexão, é mais bem para pensar que existências não podem acionar o próprio corpo como mecanismo de proteção, e ao contrário, incorporam o risco como possibilidade de sair da ‘zona de não ser’ tal como descrita por Fanon.

O risco é acionado todas as vezes que pelo corpo se faz emergir a condição de violência pela qual o mundo se estrutura. Para alguns corpos o risco é a simples presença, capaz de denotar ausências e não ditos insuportáveis. Diante disso, a partilha do risco como experiência estética informa sobre dimensões do que não deveria ser dito, solicitando um vínculo outro, uma quebra do regime de contenção de riscos e uma abertura atenta à vulnerabilidade como condição da interlocução.

Foi nas relações de intimidade com pessoas negras e LGBTQIs que pude perceber tudo que simplesmente não posso esperar que esperem de mim. Junto às minhas irmãs, percebi que não sou o corpo a ser preservado. E junto com o risco, vem sempre a sensação de ser suspeita de algo. Desde que comecei a tentar tomar conta dos significantes gerados pela minha presença nos espaços institucionais, experimentei, frequentemente, ser aquilo a coisa que põe em risco a sustentabilidade do próprio espaço e, por vezes, percebi que o valor de minha presença é o mesmo motivo pelo qual me sinto sempre prestes a ser convidada a me retirar. É uma posição perversa, porque a todo tempo sou informada em gestos, palavras, olhares, desconvites oficiais e officiosos, perguntas que a primeira vista parecem sem sentido. “Por que você não escuta pessoas brancas?”. Quando me dirigem esse tipo de questão, o que não foi feito apenas uma vez, um combo do medo branco me é empurrado goela abaixo:

1) sou informada, não que eu tenha perguntado, sobre o medo que a sociedade sente de que eu chegue a falar o que penso e sinto na relação com o mundo colonial racista. E, se insisto, meus argumentos e articulações serão previamente violentos e pouco academicistas;

2) exigem cordialidade, que eu me responsabilize sozinha pelo medo delxs, caso contrário elxs não poderão levar a diante a relação comigo. E porque não podem conviver com o próprio medo e se refazer diante dele, acusarão a mim de não me relacionar com branques, quando apenas estou recusando a me relacionar cordialmente com elxs;

3) me roubam a possibilidade de explorar minha própria vulnerabilidade, a rachadura subjetiva que me constitui enquanto menos humana, e o fazem porque sabem/sentem ser nessa(s) racha(s) que o mundo pode ser enfim outro, daí o medo.

O plano inicial era escrever sobre o risco a partir da leitura de Michel Foucault em *A coragem da verdade* (2011). O risco como um exercício de fala franca - a parresia-, pela qual se instaura uma relação onde aquele que anuncia uma verdade desconfortável assume uma posição arriscada diante de seu(s) interlocutores/as, porque conclama uma outra ética nas relações. Em não sendo esta uma verdade referente a uma metafísica que se situa além do corpo (numa alma, ou numa psique), mas sim uma verdade que diz respeito à vida (bios), ela exige uma estética de si, um novo modo de existência. Enunciá-la custará, em alguma medida, a transformação de uma relação já estabelecida.

Segundo Foucault, a parresia instaura uma interlocução sob o rastro da violência. O dizer a verdade, nesta prática, não dá-se sem o risco de ferir o outro, ela implica, portanto, uma certa forma de coragem de, no mínimo, “desalinhar essa relação com o outro, que tornou possível precisamente seu discurso”. (FOUCAULT, 2011, p. 12) O que a parresia carrega é uma forma de veridicção.

Esta forma de veridicção não é a mesma do professor, que fala em nome próprio e com toda clareza ensina uma 'técnica', nem a do sábio, que se remete aos problemas do 'ser' a partir de um 'saber tradicional'; é também distinta da verdade enunciada pelo profeta, que fala em nome de outro sobre o 'futuro' ou o 'desconhecido'. A verdade aparece aqui na sua forma singular, aquela que se informa dos processos subjetivos e das situações, dos encontros com pessoas e acontecimentos. Não sendo a verdade do 'ser' nem da 'natureza das coisas', mas uma verdade que põe em jogo o próprio discurso do verdadeiro.

A parresia coloca-se como ética. Neste sentido, é importante notar que Foucault acrescenta que a prática da parresia tem, além do exercício de dizer a verdade, que seria o polo da *alethéia*, este

mesmo que se dá no âmbito da conversação entre amigos, implicações que dizem respeito a formação do sujeito e do cuidado de si, o polo da *ethopoiesis*, e a relação do sujeito com a cidade e seu governo, a *politéia*.

No início da escrita desta tese, entendia o risco incorporado pelo gesto artístico como uma forma de veridicção de natureza paresiástica. A partir do momento em que, na intersecção entre vida e arte, fui caminhando cada vez mais em direção à vida e à escavação de memórias, à medida que fui eu mesma conseguindo elaborar sobre cenas coloniais que me atravessavam cotidianamente e que o gesto artístico acionava em mim, embora permaneça em sua força ativadora, a parresia deixou de ter centralidade na escrita. Comecei a perceber que o risco está sobretudo relacionado às posições pelas quais os corpos são distribuídos no mundo. O que aparecia em Foucault, mas apenas parcialmente. Foi então que encontrei os escritos de Achille Mbembe e Denise Ferreira da Silva.

O risco, na dimensão da vida cotidiana, está relacionado à produção e a destruição da liberdade, como explica Foucault, o que ele se esquece de explicar é que

historicamente, a escravatura dos negros representa o ponto culminante dessa destruição da liberdade. Segundo Foucault, o paradoxo do liberalismo é que ‘é necessário, por um lado, produzir a liberdade, mas esse próprio gesto implica que, do outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc’. A produção de liberdade tem, portanto, um custo cujo princípio de cálculo é, acrescenta Foucault, a segurança e a proteção. Por outras palavras, a economia do poder característica do liberalismo e da democracia do mesmo tipo assenta no jogo cerrado da liberdade, da segurança e da proteção contra a onipresença da ameaça do risco e do perigo. (MBEMBE, 2014, p. 143)

Neste comentário de Achille Mbembe ao trabalho de Foucault, percebo o contorno daquilo que desejo argumentar aqui: o corpo negro, mesmo quando se propõe a acionar a experiência de risco como um dado da sua existência, não deixa de ser sempre, ele próprio, o corpo do risco, o corpo que representa o risco, por um lado, o corpo sob constante risco de degradar-se na relação violenta com o mundo, que tende a desaparecer com sua vida.

Uma coreografia adequada é solicitada para ‘aquilo’ que não é de todo humano, que não é suficientemente humano ainda, mas que todavia segue vivo e precisa continuar acreditando que pode chegar a sê-lo. Essa promessa, entretanto, jamais poderá ser cumprida no mundo que vivemos.

A gestão do risco para o corpo negro vivo, se performada com *as ferramentas do senhor* (Audre

Lorde, 1988), quais sejam as categorias da diferença racial, trabalha unicamente sob a perspectiva da inclusão. Para inscrever a diferença racial dentro de uma ordem jurídica, econômica e moralmente já estabelecida e, ao mesmo tempo, repetir o vocabulário da igualdade, uma série de hierarquias são escamoteadas. O princípio da diferença racial, como formulado pela ciência colonial, documenta a diferença como arquivo original do corpo, mas está a produzi-la e fixá-la como cânone. No fim, nos faz trabalhar por reconhecimento, contanto que continuemos a reafirmar as categorias que dão base ao sujeito ocidental. No limite, tende a procurar no mundo dos outros da Europa o que coincide e o que se distancia deles, e nisso encontra segurança.

Não há vida segura na experiência do risco que é ser um corpo racializado vivo e movendo-se pela cidade colonial.

Abandonando o pressuposto da segurança, formulo a ferramenta da ancestrologia: o desejo de conectar a escrita com aquilo que permanece além do tempo organizado pela modernidade, trabalhando para descolonização da subjetividade. Porque além de medir a ‘produtividade’ de nossa existência no tempo de vida do corpo físico, o que uma pesquisa acadêmica diz fazer, o risco que ‘invisto’ aqui é uma vontade de futuro.

“A política, a democracia como conhecemos, nada mais é que a continuação da guerra racial, da guerra contra os pobres” (FOUCAULT, 1999, p. 59)

O que é a gestão do risco diante dessa afirmativa?

Nota de caderno: Eu às vezes tenho essa coisa de dizer a coisa que não deveria ser dita. Gostaria de chamar isso do 'retorno do cínico a partir da consciência racial', pensando no cínico elaborado por Foucault em A Coragem da Verdade, acho ousado, talvez arrogante, mas é isso. E essa postura é quase uma prática pedagógica, no sentido do cansaço que dá de praticá-la. Não, melhor, é uma prática de vida, no sentido de que se você aprende a usá-la bem, é como uma faca afiada que só serve pra sangrar a si mesma, o resto você faz expondo seu interlocutor ao sangue jorrando (lembro de Sara Elton se furando e furando Michelle...). A única coisa que segura meu crush com a parésia foucaultiana é porque na Coragem da Verdade a parte da coragem me soa quase opcional, uma ética a qual se ascende, é um gesto grande eloquente, quase heróico, que exige uma prática e pela qual se corre um risco, porque pode ocasionar uma ruptura, a falência de uma relação com o 'amigo' interlocutor, e até pôr em risco a própria vida do paresiásta, quando é a tal da paresia no âmbito da pólis, coisa e tal... A coisa é: a verdade enunciada por uma subjetividade racializada

não é algo que pode ser escolhido. A pessoa negra estar viva é a tal coragem. E se ela traz na sua fala a coragem de enunciar o racismo das relações, a falência da relação 'entre amigos' é o que se vê de mais frequente.

E a parresia, é preta? E se ela for a insistência de estar vivas, em processo de autodeterminação e autorrepresentação diante do mundo construído sobre os escombros do que nunca chegou a ser nossa história, ainda é parresia? E a insistência em significar a própria existência e enunciá-la, no que consiste esse gesto?

A insistência em afetar-se com o racismo é um gesto de coragem, mas ignorá-lo é permanecer mortas. A coragem é 1) reconhecer a própria vulnerabilidade diante do mundo: o que nos coloca em risco de adoecimento emocional e psíquico; 2) expor o modo pelo qual operam as relações no mundo colonial, o que consiste em fazer visível na posição de vulnerável, expor nossa condição de inexistência (um gesto violento); 3) expor-se a mais vulnerabilidade, porque todas as vezes que insistimos em existir e tentamos desamararr os nós do racismo e do machismo que nos impedem de devir-mundo um novo risco – de que aquela relação se rompa – é instaurado. Esse risco último é, novamente, o risco do adoecimento subjetivo, porque o resultado imediato dessa exposição é a solidão. As relações são forjadas numa certa ideia de civilidade sobre o que não pode ser dito, porque o não dito sustenta a fragilidade branca, que urge ser pensada pelos estudos da subjetividade, e isso é um trabalho para mulheres e homens cis branques: investigar-se, arruinar-se junto ao mundo que foi construído por e para elxs.

No mais, era preciso racializar Foucault. Passei o último ano da tese pensando que era o mundo todo que pedia esse gesto... Tarefa para imorríveis em jogos de perder, como o Mbembe. Como vamos ocupar as posições arriscadas das quais não podemos escapar. Posso até tentar me recusar ao jogo, fechar-me em posições de defesa, mas nunca estarei segura. Andar pelo mundo, estar viva... Minha existência é um significante da violência colonial, meu corpo carrega o signo da escravidão, que precisa ser regulado pelos jogos de significação dos brancos. Ultimamente, a ética em minorilândia nem chega a ser da reparação. A gente faz o que precisa fazer pra sobreviver

“This existence in the space of death, where negation is the captive's central possibility for action, whether we think of that as a radical refusal of the terms of the social order or these acts that are sometimes called suicide or self-destruction, but which are really an embrace of death. (SAUNDERS e

HARTMAN, 2008, p.187)¹⁷

A vulnerabilidade é o gesto de coragem da qual nenhuma pessoa negra pode escapar.

Quando Mbembe (2014) diz nos diz algo sobre ser livre para viver a própria vida quando se é livre para morrer a própria morte e Baco exu do Blues canta: “Se eu morresse por suicídio já seria um mito” (2017), de maneira nenhuma o arquétipo do herói clássico tem como se instalar, são experiências de fracasso, e algo mais...

Cena: Outro dia corri, às 21h, na Rua do Catete, na tentativa de encontrar aberta a agência do banco. Um casal fitness que caminhava 20 metros na minha frente correu de mim depois de me fitar com os olhos de relance. Banalidade? Eu ri, de raiva, apressei ainda mais o passo. O risco que experimento, consideravelmente menor do que o experimentado pela maioria das pessoas negras, não se resolve na promessa da segurança. É algo que demanda a criação de novos vocabulários e, sobretudo, de novas condutas. Preciso de um mundo outro, no qual segurança seja algo possível para mulheres negras.

O que continuará invisível nesta reflexão é a densa relação entre risco e telepatia, através da qual o risco pode ser tomado como possível ferramenta de escavação ancestrológica, tal como a memória.

...

Nota: “Você já percebeu que todas as vezes que você se sente exposta sua resposta é se expor mais?”

Anotei a pontuação de Carla no caderno depois de uma sessão de análise na qual contei para ela sobre um episódio no circo voador quando, durante um show, o cantor Tom Zé debochou das mulheres que estavam reclamando de seu comportamento machista. Ele tinha explicado que a

¹⁷ “Essa existência no espaço da morte, onde a negação, para x cativx, é a possibilidade central de ação, onde quer que pensemos sobre isso como uma recusa radical dos termos da ordem social, esses atos são muitas vezes chamados de suicídios ou de auto-destruição, mas na realidade são um engajamento com a morte. Em última instância, é sobre o paradoxo da agência para aqueles que estão nestas circunstâncias extremas.” (tradução nossa)

esposa o tinha alertado a não cantar o refrão de uma certa música, mas que ele ia cantar mesmo assim, porque era o verso mais bonito que ele havia feito, qual seja: ‘pau duro cura’, e pra completar, o nome da música era ‘mulher feia’. Eu estava médio-contida na ocasião, tinha outras pessoas mais perto do palco, demonstrando maior indignação. Ele havia ‘deixado’ uma delas falar no microfone, ela mandou algo como ‘buceta cura’, e ele queria então seguir o show, estava aborrecido porque já havia cedido a palavra. Nos lembrou que era um senhor de idade, e disparou: “a maioria aqui são mulheres bem-humoradas, mas tem uma ali que não entende a brincadeira, fica fazendo cara feia”. Senti a fala como um soco na cara. Eu tinha ido ver o velhinho genial com o qual eu me sentia à vontade o suficiente, mesmo sem nunca tê-lo conhecido, já havia inclusive feito a ele um pedido de casamento anos atrás, durante uma palestra em Recife. Na época ele cantava músicas pró-feminismo e eu não achava lá tão ruim, considere-se que eu tinha vinte e poucos anos, mas agora me deparava com ele se argumentando senil para debochar de mulheres... ‘Aquele que faz cara feia’, ‘a louca’, ‘a que não é cordial o suficiente’. Essa era eu. Pensei em jogar-lhe o sapato, mas não demorei dez segundos pensando e já estava nua, no meio dos burgueses brancos de esquerda, todos bastante desconstruídos. Havia gritado em apoio ao candidato Marcelo Freixo do Psol minutos antes, mas sorriram de canto de boca e deram um pequeno passo atrás diante da preta nua. Formou-se uma pequena roda. O corpo de contágio era apenas eu compartilhando o tamanho do meu ‘mau humor’, a gravidade da minha ‘loucura’. Logo fui embora, chorei de alívio ao sair do espaço.

Não há nada de bonito ou relevante nesse gesto: me senti um lixo. A dona da merda e do ventilador.

Novamente, mais uma e outra vez:

Por que as vidas negras não importam?

Assim a realidade humana em-si-para-si só consegue se realizar na luta e pelo risco que envolve. Este risco significa que ultrapasso a vida em direção a um bem supremo que é a transformação da certeza subjetiva, que tenho do meu próprio valor, em verdade objetiva, ser universalmente válida.

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos. (FANON, 2008, p. 181)

Para entender o risco como gesto de expansão, e não como posição fixa - de vítima ou o que o valha -, me ajudou, de uma vez por todas, os escritos e as falas de Denise Ferreira da Silva.

Para entender a posição de nulidade de valor da vida negra na equação do valor colonial, Denise ensina (em *a dívida impagável: lendo a cena de valor contra a flecha do tempo* (2017a) e *1 (vida) / 0 (negritude) = infinito - infinito ou infinito/infinito; sobre a matéria além da equação de valor* (2017b)) que as relações entre o capital e o colonial não são meramente econômicas, como prevê as equações de mais-valia do materialismo histórico. Quando se trata da expropriação do valor gerado pelo trabalho da vida negra escravizada, há toda uma dimensão jurídica pela qual a posição ocupada pelos corpos escravizados que os aloca enquanto uma *coisa entre as outras coisas do mundo* é garantida.

Na dimensão econômica, o corpo e a vida do escravizado era tida como matéria bruta e meio de produção ao mesmo tempo. A dimensão jurídica, por sua vez, garantia que a propriedade do corpo e da vida negra (da matéria e do meio de produção), pertencesse ao colono. Assim, o excesso gerado pelo valor do trabalho escravo não era da mesma ordem do excesso expropriado do trabalho gerado pelo trabalhador livre, e apenas este último figura na equação da mais-valia.

Distante que estou dos estudos da economia, o pensamento de Denise me parece complexo, então reorganizo as palavras para minha própria compreensão: A mais-valia, enquanto o excesso de valor expropriado da força de trabalho gerado pelo trabalhador livre, é relativa ao *tempo* retido pelo colono, o qual é subtraído do valor do trabalho gerado por ele na forma salário. Mas, se neste caso o excesso do trabalho pode ser expropriado através da retenção do tempo, a capacidade de trabalho, qual seja a *força* produtiva do trabalhador livre, não pode ser retirada dele. O valor retido como expropriação do trabalho da pessoa escravizada, de outra maneira, conta com o próprio trabalhador como matéria bruta e meio de produção. Mas considerando que sabemos que ele é um ser vivo dotado de capacidade produtiva, podemos considerá-lo também, segundo Denise, como o próprio 'trabalho vivo'.

O trabalhador escravizado é obliterado da equação de valor colonial, na qual deveria aparecer como matéria bruta e apropriável, da qual o colono pode, a qualquer momento, se desfazer. A forma jurídica garante a exploração do trabalho escravo, é ela que se perpetua. O que é importante

compreender aí é que o que gera excesso na expropriação do trabalho da pessoa escravizada não é apenas uma mais-valia, não é de ordem meramente econômica, não é o fruto de uma equação na qual o tempo é subtraído de seu salário. E se este déficit econômico atravessa o tempo, através da precarização do trabalho, é porque segue garantido em sua forma jurídica o estatuto de ‘coisa’ e, logo, a matabilidade das pessoas negras e pobres.

Esse déficit, que a autora chama de “acumulação negativa”, segue sendo atribuído aos descendentes de pessoas escravizadas. É atualizado através da lógica da diferença racial, na qual já retornei algumas vezes e pela qual o mundo organiza os corpos entre culpáveis e vítimas, entre os matáveis e aqueles que devem ter suas vidas preservadas. Neste mundo, que é o que conhecemos, as cenas de valor colonial só fazem sentido quando organizadas pela naturalização da diferença racial, que seria a causa das assimetrias, e não a lógica pela qual as assimetrias são possíveis (ver *negrura*). Através das categorias da diferença racial, o ‘déficit negativo’, essa dívida impagável, é transubstancializada “em déficit natural, mas não é mais do que o efeito da expropriação colonial e posteriormente, a violência jurídica, simbólica e cotidiana”. (SILVA, 2017a, p. 18)

Importa aqui perceber que, para além da dívida econômica, há também uma dívida ética impagável, irreparável, que se atualiza todas as vezes que não enfrentamos as categorias que organizam o mundo e assumimos a diferença racial como distinção primeira, todas as vezes que empenhamos nossos esforços apenas para correção das assimetrias através de gestos de inclusão, reparação e representatividade. Tais gestos, de suma importância, pretendem reformar a lógica da exclusão, porém não respondem à lógica da obliteração, ou seja, não dão conta de responder porque a vida negra segue sem importar.

Ao longo desses cento e cinquenta anos de apresentação da versão clássica do materialismo histórico, a produção capitalista propriamente dita não dinamizou a expropriação colonial. De fato, o oposto é verdadeiro. Na maior parte das vezes, os últimos cento e poucos anos testemunharam episódios recorrentes de reencenação da forma colonial de expropriação de terras, mão-de-obra e recursos, garantida por arquiteturas jurídico-econômicas outras às do estado-nação. Certamente, encontramos a forma jurídica colonial operando no capital global; pensemos, por exemplo, nos vários lugares de intensa e baixa intensidade de violência contínua - no Oriente Médio, em todo continente africano, nos bairros economicamente despossuídos e nas áreas rurais na América Latina e no Caribe, ou nos bairros negros e mestiços dos Estados Unidos. Isso não somente facilita a expropriação de terras, recursos e mão de obra, mas também transforma esses espaços em mercados de armas e toda uma gama de serviços e bens fornecidos pela indústria da segurança (SILVA, 2017, p. 18)

Todas as vezes que o racismo atua como ferramenta de expropriação colonial do capital, as formas jurídicas que pretendem garantir a igualdade entre os sujeitos, são esfaceladas. Foucault já apontava para isso de alguma maneira, quando dizia que a distinção entre biopoder e poder soberano não era de ordem cronológica ou evolutiva e que todas as vezes que o poder soberano atuava em nosso tempo, um gesto de racismo estava envolvido.

Para os descendentes de pessoas escravizadas, a dívida econômica, a acumulação negativa, torna-se impagável. Ela se atualiza nos valores semiotizados pela indústria da segurança e chega a fazer sentido a partir da concepção de que há uma diferença racial primeira, tida como natural, desde a qual sofreríamos os efeitos das assimetrias. Acontece que as formas pelas quais as assimetrias se efetuem na vida cotidiana não são meramente econômicas, elas se perpetuam e a todo tempo reposicionam a vida negra como exterminável. Neste sentido, é uma dimensão jurídico-econômica, e não apenas econômica, que garante que a relação entre o capital e o colonial se atualize no contemporâneo.

A dívida também possui efeitos subjetivos e se atualiza na ausência de autodeterminação da subjetividade negra, que afeta o modo como percebemos e interagimos com o mundo, também o modo como imaginamos o futuro e sobretudo, o modo como as forças que emanamos e pelas quais somos atravessadas nos convidam ao trabalho de destruir o mundo como o conhecemos, e não apenas repará-lo.

Restam-nos a tentativa de devolver ao mundo uma dívida ética, que tampouco é nossa, insistir em tocar aquilo que continuamente se reorganiza na cena colonial: a possibilidade de obliteração da vida negra enquanto algo a ser preservado, a obliteração dos fluxos escuros do desejo que emana da vida negra. Uma condição de inexistência é sustentada pela ameaça constante de desaparecimento. É essa ameaça que atravessa o tempo, na forma jurídico-econômica pela qual o mundo segue sendo organizado, sendo aquilo que assegura o estatuto de ‘coisa’ - de ‘matéria’ - que a vida negra segue ocupando na cena de valor colonial, sendo o que garante que o capital se reproduza na sua forma de exploração colonial, tendo como condição primordial a lógica da diferença racial e a possibilidade de violência total (o que Denise chama de obliteração, e não apenas de exclusão) contra a vida negra.

Para complexificar a equação do valor do trabalho, Denise propõe que atravessemos a flecha do

tempo cronológico que organiza a sequencialidade pela qual experimentamos o tempo e explicamos os eventos da história. Trata-se de duvidar, no agora e a todo tempo, da ideia de que pessoas negras vivem hoje em condições de vulnerabilidade por causa do tráfico negreiro e da escravidão; isso é apenas parcialmente verdadeiro. Se observarmos o tempo em sua dimensão geológica, como ele se sobrepõe em camadas, soterrando memórias, poderemos escavar, acessar uma temporalidade que rompe os efeitos de determinação (no qual o passado incide e determina o presente), e perceber que as condições jurídico-econômicas que garantem a permanente ameaça sobre corpos negros e pobres é o que organiza a geopolítica dos corpos, coreografa a cena colonial, ilumina e escurece a *mise-en-scene* da história, ou seja, é o que sustenta o mundo como ele é.

O que experimentamos hoje, com a precarização da vida negra, é o que sustenta uma dívida que não fomos nós quem fizemos, mas somos nós, pessoas negras e corpos extermináveis, que pagamos. Refazer o mundo hoje, é sobretudo refazer nossa relação com o passado e o modo como ele emerge no presente.

Toda essa reflexão nos permite retomar algumas perguntas: “*por que o assassinato de jovens negros pelos agentes do Estado não é capaz de deflagrar uma crise ética global?*”¹⁸, e, “*como perceber o risco, e o valor disruptivo de sua incorporação, tendo como lente as vidas que não são valoradas enquanto vidas?*”

As proposições de Denise são, para mim, de fato complexas. Quando ela propõe romper com a sequencialidade pela qual se organiza a noção de tempo em relações de causa-efeito, ela está propondo um exercício de imaginação no qual a negritude não é mais uma categoria definida pela lógica da diferença racial, mas o “referente de um outro modo de existência no mundo, a negritude devolve ‘A coisa’ aos limites do pensamento moderno” (Silva, 2017b, p. 05), rompe assim, o véu de transparência do sujeito autodeterminado.

Em sua força disruptiva, a negritude toca os limites das modalidades jurídicas. No risco ao qual estão a todo tempo submetidas, as vidas negras têm a possibilidade de desarranjar o programa ético no qual estamos inseridos, este mesmo que se realiza através da exposição de alguns corpos à violência total (ao extermínio). Incorporando o risco, vidas negras (e todas aquelas em posições de

¹⁸ Denise Ferreira durante palestra “A questão racial”, Oficina de Imaginação Política, 2017.

vulnerabilidade) revelam “por um instante que seja, o que repousa nos limites da justiça”. (ibid)

Na práxis da vida cotidiana, a dívida aterrissa no corpo, e se efetua na crença de que a vida é igualmente sagrada e valorosa para todes, sendo o racismo um efeito de uma má conduta a ser reparada, e que quando a última emenda da racionalidade for costurada, enfim todas as pessoas acessarão a condição de sujeito, com possibilidades de autodeterminação e de narração da própria história. Acontece que, na dimensão ética dessa dívida, uma geopolítica dos corpos organiza as posições que ocupamos no mundo de modo que é possível, ao mesmo tempo, retirar as condições jurídicas, econômicas e simbólicas de autodeterminação de alguns corpos e povos (sempre os mesmos) e devolver às essas mesmas pessoas e populações em situação de vulnerabilidade a responsabilidade integral pelo seu próprio desaparecimento violento: “Você não se dá ao respeito”, “fez escolhas erradas”, “bandido bom é bandido morto”.

A raça, deste ponto de vista, funciona como um dispositivo de segurança fundado naquilo que podíamos chamar o princípio de enraizamento biológico pela espécie. A raça é, simultaneamente, ideologia e tecnologia de governo (MBEMBE, 2014, p. 71)

ela fixa os limites do possível, determina que espaços cada corpo e população pode ocupar, sob a justificativa de afastar o perigo e garantir a segurança total. Mas para quem?

Assim, negritude como categoria da diferença racial perde poder emancipatório, porque aparece unicamente como “significante da violência que, quando desdobrada com êxito, justifica aquilo que de outro modo seria inaceitável”. Entretanto, é justo porque figura como ‘coisa’ entre as outras coisas do mundo que, quando tomada enquanto lente de percepção deste mesmo mundo, pode desvelar a violência inerente à equação de valor colonial e as dinâmicas da colonialidade do poder. Deste modo, a negritude “fratura as lustrosas paredes da *universalidade* entendida como *determinação formal*”, ou seja, pode romper tanto com a experiência do tempo organizada em relações de causa-efeito, quanto com a percepção de que o mundo é um contínuo pelo qual avançam os empreendimentos da razão universal e da civilização, que enfim nos salvará a todes.

A negritude, quando atenta às suas camadas de negrura e não apenas às grades culturais que a orientam, pode acessar uma temporalidade ancestral e perceber que a incorporação do que chamam *risco* é sua própria condição de existência, e não apenas de inexistência e aniquilação. Quando toma para si uma ferramenta de *ancestrologia* e escava entre tempos, ascende não em direção a uma

dimensão metafísica, mas justo em direção à possibilidade imanente de conduzir a própria percepção em gestos para engendrar outras analíticas do mundo, outras epistemologias, novos vocabulários e modos de existir. A vida negra, de pessoas LGBTQI, imigrantes e outros corpos e populações tidas como matáveis, são capazes de acenar a um outro horizonte de existência, não porque transcendem o tempo, mas porque acessam no agora uma fratura, lançando uma luz negra sobre fluxos escuros de desejo, “iluminando aquilo que deve permanecer no escuro para que a fantasia de liberdade e igualdade permaneça intacta”. (Silva, 2017b, p. 7)

A dívida econômica nos é imposta e nada podemos fazer para pagar. O trabalho da subjetividade negra e de seus fluxos escuros atua sobre uma dívida ética, que serve para sustentar o mundo branco. Tudo aqui foi feito sobre o espólio dos nossos corpos, sobre as ruínas do nosso tempo, e por isso mesmo nada presta, estragaram o mundo, mas “a sensação de que estou sempre devendo já não me impede de dizer que essa dívida não é minha”. (MOMBAÇA, 2017, s/p)

O risco é assim, para além de um gesto de coragem, um chamado criativo, uma conexão, a abertura no tempo.

É o arrastamento de negrume pelo mundo. É negrume é essa vontade de racializar o campo do desejo, pensar o que seria o devir vertiginoso desde das ‘zonas de não ser’, como elaborado por Fanon e retomado por Mbembe, mas acrescido dessa função da comunicação sensível que arrastam os fluxos para dentro da terra, e para isso me ajuda Glória Anzaldúa.

O risco agencia algo além das sensações de medo e insegurança, porque “medo a gente tem, mas não usa”, foi o que Margarida Maria Alves, líder sindical ligada às Ligas Camponesas na Paraíba, respondeu à jornalista que lhe questionou se ela não tinha medo de ser assassinada, e eu já devo estar repetindo isso aqui pela segunda ou terceira vez. Sei que esta afirmação é em tudo diferente de não usar o medo como medida da própria proteção, ou de condicionar a superação do medo a uma narrativa heróica da mulher negra. Quando Margarida diz que sim, sente medo, mas não usa, ela aponta para o fato de que para algumas existências não há outra maneira de estar viva que não envolva incorporar riscos, o que por vezes consiste no gesto simples de se pôr de pé diante do mundo. E é um risco atrás do outro. Margarida foi assassinada pelo vizinho policial porque acolhia a esposa dele nas situações de violência doméstica, Cláudia foi assassinada em casa e depois arrastada pela viatura, Dandara foi apedrejada antes de ser morta a tiros, Marielle foi executada em

praça pública para que nós todes soubéssemos que a equação de valor colonial considera a vida da mulher negra uma nulidade, foi executada como chancela, para que saibamos que isso continuará acontecendo. Na Gotimé, rainha de Daomé trazida para o Brasil na condição de escrava, entretanto, desapareceu, diz-se que andou muito por aí ensinando aos seus como assentar *vuduns*, os espíritos de seus ancestrais, do lado de cá do Atlântico, e Elza, que está bem viva, anda anunciando o fim do mundo. “*Nada acontece no futuro a menos que tenha aparecido como imagens nas nossas cabeças*”, (ANZALDÚA, 2012, p.87) diz Glória Anzaldúa.

Se, como na equação demonstrada por Denise, o valor da vida (1) quando dividida pela ausência de valor da negritude (0), tende ao infinito, porque é sendo atravessada pelo que não tem valor que a vida pode perseguir o movimento de expansão do que julgamos possível, tomo aqui a experiência de tornar-me negra (esse atravessamento de negrumes, algo que os pós-estruturalistas chamariam ‘devir’, mas que parece mais um ‘arrastar’) como a possibilidade de explodir o tempo cronológico. Memória negra é também evocação libertadora, aponta para algo que chamamos futuro, mas que já está aqui, no agora, como uma série de exercícios de especulação e conjuros, nas práticas para imagear: Ao cartografar (?) memórias para tocar os processos de subjetivação enquanto mulher negra, costuro o tempo não apenas para dar relevo às relações de diferença que meu corpo engendra e clamar por autodeterminação, mas para posicionar a memória da mulher negra que sou como herança e dádiva contra a dívida impagável.

- *Quem quer um negrinho que vai nascer e a mãe não pode cuidar?* Duas senhoras se candidataram, a que ficou com ele já tinha um histórico familiar de escravidão doméstica, tinha uma “irmã de criação” - e é assim que a apresenta a senhora negra que, hoje com 99 anos, passou uma vida servindo à família de mulheres brancas: minha avó paterna, sua irmã de sangue e sua mãe. Assim como meu pai, eu também fui adotada por essa mesma senhora, aos 5 anos de idade, sob protestos da minha mãe, em uma operação de legalidade duvidosa, sem processo corrido e executada em um dos cartórios de irmão mais velho da minha avó paterna, que desde então é minha mãe adotiva.

Descobri a trapaça aos 16 anos de idade, quando precisei fazer pela primeira vez o documento de identidade e minha mãe se viu obrigada a revelar a 'outra certidão', que para ela era um segredo,

motivo de vergonha. Aos prantos, fez questão de me dizer que não havia me 'dado' voluntariamente, estava em condições absolutamente desfavoráveis, dependia em tudo da sogra. Morava na casa dela, tendo sido ameaçada muitas vezes de perder minha guarda quando protestava sobre qualquer coisa: “você vai, mas a menina fica”.

Eu não tinha nome nessa sentença, e minha mãe, mesmo sendo branca, não tinha direito sobre a criança negra, dada sua condição de subalternidade no ambiente doméstico, por não ter a quem recorrer, já que havia sido expulsa de casa justamente porque engravidou de um homem negro. Na época, ela vendia as sandálias de couro que meu pai fazia artesanalmente, batia de casa em casa oferecendo, mas seu maior público era na universidade, onde cursava pedagogia. A casa que vive hoje foi paga por ela, mas comprada pela 'sogra', uma vez que nem o nome dela, nem o do meu pai serviam para empréstimos e financiamentos.

Era tudo da senhora branca, inclusive os corpos das pessoas negras. Hoje, com 94 anos, ela transferiu todo o dinheiro que acumulou na vida para conta de uma sobrinha que não lhe visita há anos. Meu pai a encontrou no banco, por acaso, e mal acreditou no encontro, já que é ele quem a leva para todos os lugares que ela precisa ir. Ela o apresenta como “o menino que eu criei”, assim como o faz com sua “irmã de criação”. Ele ainda insiste em lhe chamar de 'mãe', mas vez por outra ameaça trocar por “a mulher que me criou”. Ela esperava que ele fosse um criado, mas para meu exemplo, meu pai foi muito malcriado.

Olho para a perpetuação da condição servil em minha família e me arrepio dos pés ao fio do cabelo. Embrulha o estômago, mal consigo introduzir o assunto, e minhas visitas são rápidas justamente por isso. Os rompimentos, entretanto, não são tão sutis. Sempre que liga, a mulher que criou meu pai arranja um jeito de pedir “desculpas por qualquer coisa”, e a conversa segue a linha dos seus lamentos. Ela diz que me ama, eu agradeço. Sabemos ambas do que se trata sua lamúria. Eu não a desculpo, mas calo e me sinto covarde. Quando desligo e volto para o mundo mais sensível à escravidão, a percebo em todo lugar. A supremacia branca ainda é detentora dos meios legais de tomar posse dos nossos corpos.

‘Podemos mudar’, ela sugeriu uma última vez à sogra. ‘Para quê?’, Baby Suggs perguntou. ‘Não tem nenhuma casa no país que não esteja recheada até o teto com a tristeza de algum negro morto. Sorte nossa que esse fantasma é um bebê. O espírito do meu marido podia aparecer aqui? Ou do seu? Nem me fale. Sorte a sua. Ainda tem três sobrando.

Três puxando suas saias e só uma infernizando do outro lado. Agradeça, por que não agradece?'

Toni Morrison

Uma galinha está sendo desossada
 Na encruzilhada, um simplesmente de terra
 Um santuário de lama para Eshú
 Yorubá, deus da indeterminação
 Que abençoa sua escolha de caminho
 Ela começa sua jornada

Seu corpo é um atravessamento
 Ela deixou de ser o bode sacrificado
 Para ser a sacerdotisa da encruzilhada

Glória Anzaldúa em *Boderlands, La Frontera*

Tornar-se negra é um devir?

Nota de diário: Acordada e entre mundos. É nesse estado que me encontro desde que mudei para o Rio. Os amigos que me conheciam desde antes dessa movida perguntam vacilantes se tenho CONSCIÊNCIA de que só recentemente ME ASSUMI negra. Falam como se estivessem em vias de me ofender, não percebem eles que apenas atestam um estado de ignorância perversa no qual a subjetividade branca se autoriza a se desinteressar pela complexidade dos processos de racialização que nos constituem e demarcam nossas posições no mundo. Eu sempre soube que era negra, embora esse lugar de enunciação tenha sido formulado cronologicamente depois daquele que opera a feminista em mim. Desde sempre estive em relação de contraste diante do corpo da mulher que mais amava. A minha mãe é branca, o escuro de minha pele e de meus traços são da ascendência paterna. Descobri que sou negra em relação de contraste e negação. De amor e diferença. Ela era o que eu mais amava e, ao mesmo tempo, tudo que eu nunca chegaria a ser. Então, tive que criar um outro plano.

Muito mudei de cidade, e nestas caminhadas o mundo contornou meu corpo sem condescendência. Vi muros de gênero e raça se erguendo diante de mim e me impedindo de realizar muitas passagens.

O contraste que carrego nos olhos claros, na pele não tão escura, no cabelo não tão crespo nunca esteve apaziguado e precisa sempre ser considerado no tocante a pigmentocracia que rege o racismo à brasileira.

Me debruço sobre essa fissura subjetiva e caio de corpo inteiro. No buraco negro da ruína, escuto vozes diversas dizendo e desdizendo coisas. Confusão. Contradição que não se desfaz nem pelo colo amoroso de mãe que se ressentia de nosso abismo e me puxava carinhosamente em direção a ela, nem pelas falsas entradas que se abrem a uma negrura por vezes aceitável mas que apenas atualizam as contradições e me apresentam novos abismos.

Negrura

1.
a cor negra.
2.
qualidade de negro; negridão.
3.
por metáfora
atitude má, perversa; maldade, perversidade.
"sob a face risonha, escondia a n. da alma"
4.
por metáfora
falta de alegria; taciturnidade, sombra, névoa.
"só a ausência dos filhos punha n. em sua vida amena"
5.
por metáfora
profundo desencanto; melancolia, tristeza.
6.
por metáfora
ausência de perfeição; defeito, mácula.
Origem
ETIMOLOGIA: *negro* + *-ura*
(Dicionário Online)

Negrume

1.
ausência de luz; escuridão, negridão, negrura.
"o sol custou a romper o intenso n."
- 2.

densa cerração, aglomeração de nuvens; bulcão.
 "o n. no céu prenunciava uma tempestade"

É com a lente na negrura presa às vistas que a sociedade me olha.

É no invisível do negrume que me movo para além das suas vistas.

A negritude, por sua vez, é a grade na qual projetam minha imagem a partir de um duplo vazio. É o tal território segundo o qual meu corpo é nomeado. Lá, encarceram pensamento e as expressões ao meu respeito. Não escrevo aqui uma petição para ser delegada dessa prisão. Sei que independente de minha vontade, minha imagem vazia será arrastada para lá. Fantasia colonial... por vezes isso me servirá de alguma coisa. O risco é apenas eu acreditar nela. O mundo supõe que eu permaneço junto àquele espectro, mas eu apenas o visito quando necessário. Ele é a única coisa que consideram legível de mim. Eu carrego muitas outras para além e abaixo dessas grades.

Para elaborar sobre a fissura que me constitui, sigo uma conversa com pensadoras dos estudos das subjetividades, do feminismo negro, descoloniais, poetas, artistas e outras. Encontro a mestiça em mim não para apaziguar as diferenças, suspender ou superar, mas para habitar as contradições. Sustentar a impureza como algo que possui força explosiva, que potencializa nossa capacidade de pensamento e ação, que “se opone así a las ideas de sincretismo, hibridez e la dialéctica de la síntesis, que siempre andan en busca de uno, la suspensión de las contradicciones através de un tercer elemento, armonioso y completo en si mismo”. (CUSICANQUI, 2015, p. 311)

É como cultivar um olho intruso, que possui consciência histórica e busca um tempo expandido, geológico. Ele olha, mas também toca e escuta os “espacios de lo no dicho” onde estão alocados “un conjunto de sonidos, gestos, movimientos que portan las huellas vivas del colonialismo y que se resisten a la racionalización, porque su racionalización incomoda, te ace bajar del sueño cómodo de la sociedad liberal”. (CUSICANQUI, 2015, p. 112)

Observar com esse olho intruso os processos de subjetivação que me atravessam acaba por acordar o corpo todo para o exercício intelectual e emocionalmente dispendioso de estranhar intensivamente o espaço reservado à figura síntese do imaginário brasileiro, que posiciona a mestiça como ficção histórica da mistura das três raças e que serve à falácia da democracia racial.

Carregando as marcas de uma memória constituída na ambiguidade, sendo um corpo escuro que habita o contexto Brasil, não havia mais nada a fazer a não ser tornar-me violentamente negra. Afirmar-me mulher negra, entretanto, é acionar um sistema de representação e, de alguma maneira, fazer funcionar os mecanismos pelos quais meu corpo pode chegar a ser figura inteligível. Contudo, o olho estranha, o corpo todo estranha essa significância que me escapa e me excede, que não contém nenhuma substância e a todo momento falha.

Escrevo para erguer essa falha.

Convido uma Cíntia intrusa, escura, escurecida, escurecendo. Ela habita o passado, o futuro e os sonhos. Com ela forjei uma metodologia de invasão, encontro terra arrasada pela sutileza de um gesto, porque é nos gestos que passo a perceber a atualização do racismo. Não é mais necessário que me chamem preta suja, basta um olhar de cima abaixo, basta que eu abaixe a cabeça.

E porque estou afirmando a negritude como o território de significância da negrura, de enraizamento dos negrimes, preciso também dizer que tornar-me mulher negra é uma experiência que ganha densidade a partir de processos de deslocamento territorial, os quais necessariamente desembocam em movidas políticas.

Uma primeira grande encruzilhada aconteceu quando, recém chegada na Bahia, me vi desterritorializada da posição que ocupava na Paraíba, onde eu era 'a nega', sempre a pessoa mais escura dos todos os espaços que frequentava, inclusive no ambiente familiar, no qual apenas perdia para meu pai, filho adotivo de uma senhora de pele alva. Não havia antes na vida percebido porque minha tia-avó me pedia para prender os lábios sempre que eu ia fazer um retrato ou porque minha avó cortava meus cabelos tão curtos quanto os de meu pai.

Não é que eu não reconhecia a existência do racismo antes de Salvador. Aos cinco anos, as outras crianças da escola me chamavam de *cocosal* justamente para designar minha 'cor de cocô'. Contudo, aterrizar na realidade soteropolitana, aos 21 anos de idade, e estar entre um sem número de lábios parecidos aos meus foi a experiência necessária para enfim tomar conta do meu corpo. Menos por suas formas e mais porque juntas aquelas bocas falavam alto e sem medo de incomodar, contavam suas histórias para qualquer um ouvir na rua, rindo e gargalhando apesar de tudo, e não

me pareciam ter vergonha de mostrar o tamanho da boca.

O caso é que, embora eu já houvesse experimentado o racismo de diversos modos, eu nunca tinha antes estado em ambientes majoritariamente negros. O que mudou, ao longo dos quase sete anos de morada em Salvador, foram as ferramentas que encontrei por lá, com as quais me refiz e que continuo usando para enunciar minha negrura. Porque eu, como a baiana Monique Evelle, também cresci achando que era tímida, embora ninguém me desse o aval para tal...

Eu comecei a usar a timidez como forma de me proteger. Mas na verdade eu falava pra caramba. Eu só não tinha um nome pra isso. Com 18 anos eu conheci o ator Érico Bras e ele me disse que o racismo fazia que eu achasse que eu era tímida e me obrigava a calar a boca. Agora, depois dos 20, é que eu entendi que estava sendo silenciada o tempo todo. Nessa virada entre 16 e 18 anos é muita coisa para você entender sendo jovem e preto. Às vezes você só quer tirar férias, mas o racismo não deixa. Se tornar negra é um processo muito difícil. Porque eu sei que eu sou, mas quando você compreende outras questões o jogo muda. Eu posso sair de casa e virar estatística. E tentar de alguma forma mudar esse quadro é que é "barril". (EVELLE, 2007, s/p)

Em Salvador minha pele ficou mais clara diante de tantas peles mais escuras que a minha, percebi que carrego certas passagens raciais porque posso parecer mais branca, me ajustando aos espaços que frequento, o modo como me visto, o que falo e como me comporto. Ao mesmo tempo, a convivência com pessoas negras, tanto as mais escuras quanto as mais claras, me recolocou no mundo e me ofereceu uma série de ferramentas para lidar com os processos de racialização que me atravessam desde sempre.

Precisei perder um tanto no tom de pele para ser tomada por um sentimento de pertencimento a um coletivo que até então estava muito distante. Em Salvador, me tornei um tanto mais negra do que antes. No Rio, comecei a falar sobre isso.

Talvez porque no Rio, essa cidade na qual os ricos parecem ricos porque mais brancos e mais parecidos com os brancos que eu via no cinema e na televisão... bem, é que o Rio representa midiaticamente o Brasil, é um grande cenário... e no Rio estou inserida nos circuitos universitários e de arte, nos quais o racismo e o machismo são realizado em gestos, combinados à coreografias de cordialidade, ensaiados e repetidos por progressistas, esquerdistas e fascistas sem muita diferenciação. Nestes circuitos de zona sul, até pouco tempo, todos pareciam bastante confiantes no projeto de civilização. De onde eu venho, e por onde passei, não precisamos de golpe nem de

intervenção, já era evidente que nada nos separava de um projeto de barbárie.

Neste Rio, percebi logo que havia um acordo tácito que prezava pelo ‘não dito’, e que me foi diversas vezes impossível cumprir. Acostumada a responder à violências graves e sempre eminentes, devido à situação de precariedade na qual me encontrava enquanto estudante de graduação e moradora da residência universitária da Federal da Bahia, me parecia muito absurdo que o racismo à carioca se sustentasse por sorrisos cordiais seguidos de gestos de exotificação. Aos poucos, me dei conta tanto da complexidade dessa coreografia, e que desabilitá-la não era tão fácil quanto demonstrá-la.

Não posso escolher,
cordada diante do muro
corro.

Não posso escolher
acordada, diante do muro
escorro.

Como abrir-se para ser habitada por um germe de mundo se nos sequestraram o devir como potência? Se forma e força não se separam, o corpo negro incorpora uma vida inteiramente afetada pela matéria corpo que carregam. Por vezes, torna-se inóspito ter um corpo.

Nestes percursos aprendi também sobre movimentos importantes para tocar as forças que atravessam meu corpo e o arrastam. Sigo mais consciente das formas que quero dar à negritude em mim, embora saiba que o mundo das formas não diz respeito às minhas intenções e vontades. Passou a ser ainda mais complexo lidar com as grades de significação que a todo tempo capturam e amputam a mulher negra que sou, mas justo por isso, comecei a cultivar os extratos de negrura que sedimentam a terra da minha feminilidade escura. Nesta terra, preciso ainda enterrar alguns mortos, são muitos os espíritos que precisam descansar.

8. NEGRURA

MEMÓRIA DE TERRA ESCURA

Tendo o corpo marcado por arrastamentos territoriais, sinto necessidade de elaborar sobre a noção de identidade da mulher negra, sobre o território do que é lido como negritude. Consiste mais em uma composição de camadas de negrura, adquiridas através de uma temporalidade complexa, que diz das passagens por territórios - geográficos e identitários - pelos quais o corpo da mulher negra ganha inscrições legíveis, mas não apenas.

Neste sentido, não é possível afirmar que a mulher negra existe enquanto categoria estável ou originária. Sendo uma ficção, está ligada a um imaginário, e por isso mesmo não está circunscrita ao âmbito do debate identitário, possui múltiplas dimensões, não unicamente macropolíticas.

O território no qual a identidade da mulher negra é apressadamente enclausurada é um território em disputa, sempre por ser feito e que nunca se completa. Já foi de antemão definido e abandonado pela história do sujeito moderno e por suas ciências.

É em outro gesto, de estranhamento, que encontro a identidade da mulher negra. A negrura que carregou foi ofertada numa encruzilhada subjetiva, não posso compreendê-la como lugar de parada, onde uma enfim se estabilizaria. É atravessada por muitos fluxos, sendo que muitos deles não são visíveis e todos podem tomar múltiplos caminhos de saída, embora poucos possam ser seguidos de perto.

Os vínculos e cortes maquinados pelos fluxos de desejo que atravessam corpos escuros, tanto as sensações geradas por situações de exclusão, quanto aquelas cujo valor é de pertencimento aos territórios identitários, estão, é certo, sob constante ameaça de captura pelo inconsciente colonial, que pretende colocar-lhes a serviço do bom funcionamento da máquina do capitalismo mundial integrado. E no mais das vezes, consegue.

Entretanto, os cortes que engendram os fluxos do desejo e que transformam tanto o campo das

forças, quanto o das formas que dão forma à subjetividade precisam ser melhor elaborados quando o lugar de partida, de chegada, ou melhor, quando o atravessamento dos afetos, considera a materialidade de um corpo feminino negro. A interrogação que acorda o conhecimento do corpo da mulher escura para outros modos de viver vem de outras vidas e se engendra em relação a um mundo percebido como estado de falência permanente. *É preciso racializar o corte da tesoura do desejo.*

Mensurar as dimensões éticas e estéticas dos fluxos de desejo que chegam a constituir os territórios no campo do visível, considerar aquilo que chega a ser elaborado na linguagem como feminilidade negra, recorrentemente erguida como emblema de força, resiliência e, ao mesmo tempo, depositária das dores e dívidas do mundo, não dá conta de desenhar as movidas pelas quais essas subjetividades se abrem em carne viva, examinam suas próprias feridas e escavam o corpo-território para encontrar seus mortos.

Trato então, de lançar meu corpo-território sobre as fronteiras subjetivas e muros que em alguns casos não consigo atravessar e que em outros nem me interessa. Falar de memória para um corpo como o meu é sempre falar sobre a memória dessas fronteiras. Lembrar de como consegui me arrastar de um território – geográfico ou identitário - a outro, já em vias de se desfazer, é perceber que a fronteira faz ruína em mim.

Ouvir as memórias não se separa de um gesto de ausculta do próprio corpo, ativar a percepção para o que ele guarda de conhecimento, a despeito do que toda uma epistemologia da ciência ocidental nos solicita enquanto rigor científico. Não se trata de pensar *sobre o corpo*, mas de experimentá-lo como se experimenta o próprio pensamento.

Escrever, nesse sentido, tem sido uma experiência radical, paralisante não apenas pelas exigências formais, pelo imaginário que circunda a escrita de uma tese acadêmica e que no mais das vezes resulta no adoecimento emocional e psíquico incentivado e não assistido. Para mim, essa dor da escrita só conserva sua força porque me arrasta junto com ela em, como já dito, um processo de tornar-me algo que ainda desconheço. Que assim seja!

É esse gesto que me leva a perceber que, ao estudar o funcionamento das máscaras identitárias enquanto territórios no campo do real social e também sobre as linhas de força que as acompanham,

na face invisível da experiência subjetiva, algumas cartografias recentram as questões nas pessoas para as quais esse mundo chega a funcionar.

Desejo, então, deslocar o estudo dos afetos da pressuposição de uma subjetividade autodeterminada e transparente, ou seja, da centralidade do sujeito da modernidade racional, branco e ocidental, cuja fratura fundamental retoma o anúncio de sua própria morte através das ciências humanas e da filosofia pós-estruturalista, devidamente estupefatas diante do evento do holocausto judeu.

Sou neta de mulheres e homens que foram escravizados, a história deles me foi sequestrada, porém a memória habita e fissura meu corpo, como um composto de lembrança e esquecimento que atravessa o tempo. Entendo que as marcas da negrura se precipitam, ora como feridas a serem escavadas porque precisam ser devolvidas de maneira apropriada para debaixo da terra, ora dedicadas ao trabalho de gerar fluxos capazes de sedimentar máscaras, como as da negritude, no campo visível, sendo que um processo se confunde com o outro.

Os territórios da negritude, esse composto de máscaras de negrura, é aquilo que ganha materialidade atômica e linguística no real social, sendo o que pode me oferecer um mundo para partilhar e, ao mesmo tempo, interditar outros possíveis mundos.

Espero, aqui, conseguir tocar o campo intuitivo como constituinte do meu processo de gerar conhecimento, todo preenchido por pressentimentos, aparições, sonhos e outras entidades com as quais sempre convivi, mas que sempre foram escamoteadas para dar lugar aos processos conscientes e às ginásticas conceituais.

Com o livro *Cartografia Sentimental*, de Suely Rolnik, que me é inspiração e oferece o conceito de ‘marca’, o qual tentarei transmutar em ‘negrume’ mais adiante, sigo no exercício de acenar a alguns pontos cegos que o recentramento dos estudos da subjetividade, realizados a partir da experiência da branquitude, acabam por reproduzir. Minhas palavras estão situadas desde um corpo mascarado por uma identidade de mulher negra, ainda lido no real social pela inscrição de ‘mulata’, da qual não posso me livrar, mas que também nunca me prometeu a constituição plena da feminilidade cisheteronormativa e branca.

Pode essa máscara, que já sei estar vazia de rosto, se desdobrar em ferramenta para amolar a faca

da destruição – e não apenas a da desconstrução - das estruturas hegemônicas de aniquilação do desejo?

As marcas são esse tipo de memória que permanece fora do campo visível e distante das elaborações da linguagem. É o lado da força, que anda junto e misturado ao campo da forma, no qual as coisas ganham materialidade. São tão imbricados esses dois processos, que a marca se atualiza constantemente em relação a um ambiente e só se imprime em um corpo, ou melhor, o toma, habita-o. Não apenas os corpos humanos carregam marcas. Todas as vezes que aciono as memórias de uma história pessoal, não é para impor o irrefutável do fato social, mas para conseguir algumas pistas sobre as tais marcas, entender como elas aparecem no presente e se materializam na linguagem.

I include the personal here to connect the social forces on a specific, particular family's being in the wake to those of all Black people in the wake; to mourn and to illustrate the ways our individual lives are always swept up in the wake produced and determined, though not absolutely, by the afterlives of slavery. Put another way, I include the personal here in order to position this work, and myself, in and of the wake. The "autobiographical example," says Saidiya Hartman, "is not a personal story that folds onto itself; it's not about navel gazing, it's really about trying to look at historical and social process and one's own formation as a window onto social and historical processes, as an example of them". (SAUNDERS, 2008b, p. 7)¹⁹

Como Saidiya Hartman, eu incluo o pessoal aqui para contar uma história capaz de provocar engajamento e posicionar-me contra a violência da abstração, da transparência e da universalização. Contar e recontar cenas da minha vida neste texto, apontar alguns atores e como se movem, como eu me movo ou não me movo nos ambientes é, no limite, um estudo sobre como as máscaras e o próprio mundo produz a inviabilidade de minha existência enquanto sujeita autodeterminada. Trato de desenhar, ao longo da escrita, alguns campos de força a partir dos modos como consigo ou não posicionar como sujeita de meu desejo.

Às vezes parece um estudo coreográfico.

Pois bem, no visível há uma relação entre um eu e um ou vários outros

¹⁹ Eu incluo o pessoal aqui para posicionar este trabalho, e a mim mesmo, dentro e fora do caminho. O "exemplo autobiográfico", diz Saidiya Hartman, "não é uma história pessoal que se dobra sobre si mesma; não se trata de olhar para o umbigo, é realmente tentar olhar para o processo histórico e social e para a própria formação como uma janela para processos sociais e históricos, como um exemplo deles. (SAUNDERS, 2008b, p. 7)

(como disse, não só humanos), unidades separáveis e independentes; mas no invisível, o que há é uma textura (ontológica) que vai se fazendo dos fluxos que constituem nossa composição atual, conectando-se com outros fluxos, somando-se e esboçando outras composições. (ROLNIK, 1993, p. 2)

Novamente, mas dessa vez sob ameaça de abandono, encontramos o sujeito racional, transparente e autodeterminado da modernidade. Capaz de separar-se das coisas do mundo para logo, como nos mostra a história que eles mesmos escreveram, tomar posse delas.

Mas, e essa coisa sobre os fluxos e a textura ontológica que eles engendram...

Tem todos os fluxos as mesmas passagens?

Todas as gentes podem ir com os fluxos para qualquer lugar?

Como e quem chega a fazer dos fluxos máscaras no visível?

Escrever a partir de memórias que habitam um corpo feminino negro não diz apenas de movimentos estéreis de territorialização do desejo, ou de retorno às ‘origens’, mas antes de uma movida que busca autonomia nos deslocamento entre os territórios afetivo-raciais nos quais estou inevitavelmente enredada.

As memórias aqui descritas em cenas, também as notas de caderno recuperadas e os sonhos narrados são, por isso, aparições dos momentos de falência subjetiva. Uma reunião de fracassos e contradições que marcaram meu corpo e que sei serem experiências frequentes às que caminham comigo. As memórias se lançam como sombras, desmoram um pouco o texto acadêmico, porque diante delas não posso mais sublimar a presença dos processos de aniquilação e ansiedade: “não há porque limpar as marcas. Não há porque esconder o desatino, o desespero, e deixar apenas os sinais de calma e esperança”. (ROLNIK, 2010, p. 230)

é preciso aprender a desesperar

Jota Mombaça

E o que fazer com as máscaras de negritude que me desaparecem o rosto e planificam as camadas de negrura, sintetizando e tornando legível o impossível dos processos de subjetivação da mulher negra que sou?

(Peço ajuda às feministas terciomundistas e decoloniais...)

Devidamente semiotizada dentro da linguagem dominante, o que cinde a unidade de signo mulher são as condições sociais específicas na qual cada mulher se encontra, e pelas quais cada uma passou. (BRAH, 2011) Ou seja, a categoria que forja o que se entende como mulher diz respeito a relações de significação que se atualizam em um quadro estrutural e político amplo. A mulher escura, racializada, que carrega em seu corpo o sul global... em toda parte que vá ela estará marcada. Às escuras, não é preciso migrar ao norte para experimentar a precariedade, nem retornar com mochilas carregadas de lugar de fala.

Mas como fazer para que a experiência não se torne um lugar fixo de enunciação? Como pensar tais categorias a partir da rememoração de experiências únicas e concretas, sem essencializar a experiência, nem reduzir a escrita ao relato?

Por um lado, identifico uma linha de lã bem fina, prestes a se desfazer, que me liga a uma coletividade de seres de gentes que performam a feminilidade a partir da experiência do risco à violência sexista e racista. Contudo, entendo que essas marcas não são apenas efeito de condições históricas, sociais e discursivas, não estão antes nem depois, são mais bem o que habilita as instâncias histórico-sociais e discursivas a operarem gestos de diferenciação sobre determinados corpos.

O risco experimentado pela mulher negra é, antes de tudo, uma imposição institucional que sustenta o mundo como ele é.

É num estado de urgência que encontro os motivos que justificam a investigação sobre as camadas de memória, esquecimento e experiências do corpo feminino racializado. E é em estados de urgência sequenciados que as estruturas racistas e sexistas do mundo tentam nos manter ocupades, respondendo aos problemas que juram, se solucionarmos, estaremos enfim incluses. Por isso o risco da aniquilação da vida negra é ferramenta fundamental do capitalismo, ele vem junto com o inconsciente colonial e uma devida promessa de inclusão.

Eu posso compreender quando Suely diz que, ao explicar o conceito de *inconsciente colonial*, a *palavra colonial é capaz de expressar uma prática continuada do capitalismo mundial integrado nas relações entre sul e norte global, demarcando assim historicidade e a perenidade da colonização*. E nisso, também evidencia o fato de que, desde a invasão do território que chamamos

Brasil, ele passou a figurar nas dinâmicas do capitalismo mundial integrado e, por isso, foi constituído a partir de sua lógica. Aqui, ao nomear como cenas coloniais algumas das inserções de memória, desejo não apenas evidenciar a dimensão micropolítica da colonização das subjetividades, mas também elaborar um sul para cada uma delas.

Aparentemente, seguimos pagando uma dívida que não é nossa. A precariedade segue sendo posicionada a nossa espreita, e persiste mesmo que nossos caminhos sejam longos. Nos devolvem a dívida em forma de dúvida: não acreditamos no mérito, mas ao menor indício de que algo vai dar errado, duvidamos do porquê estamos ali, se aquele lugar é mesmo nosso. Afinal, desmoronar o mito do mérito, por exemplo, não faz cessar nenhum dos gestos pelos quais os olhares, posicionamentos e discursos desimplicados nos devolvem ao lugar da condescendência ou da exotificação nos espaços institucionais que chegamos a adentrar. E para essa experiência não há política inclusiva pertinente.

Será que, se um dia não estivermos mais num estado de urgência, se chegarmos a qualquer lugar outro onde a ameaça de exclusão não esteja nos esperando, poderemos enfim devir qualquer coisa?

Seguimos atentas. Há todo um esforço sendo feito nos espaços de militância que se dedica ao cuidado dos corpos das mulheres negras, a abrir feridas e tentar fazer escorrer os negrimes. Não é um trabalho simples, mas não está sendo feito de hoje, nem pertence ao tempo que a produção de conhecimento sobre as coisas do mundo solicita.

Para sair desse tempo da urgência, precisamos de alguma maneira aceitar jogar o jogo de perder. Jogar não se torna menos doloroso porque já sabemos que as vitórias são apenas momentâneas e parciais, contudo, nos impele a fabricar ferramentas de recusa à estrutura geral do jogo. Com elas podemos trabalhar no campo do desejo, porque embora o cansaço, a depressão, o ódio e a insegurança sejam sensações legítimas e frequentes nesse contexto, no qual a cena colonial a todo tempo nos lembra de nossa falência, acordar para a dimensão estrutural da violência nos habilita a fazer com que a derrota continuada não nos converta em pessoas apáticas raivosas, cínicas e auto-indulgentes.

Jogar sabendo que não há nada a perder, nos permite realizar que movidas?

Conceição Evaristo disse outro dia que a liberdade, para o povo negro, nunca foi mais que uma promessa.

E não se trata de confirmar a materialidade do corpo como determinante da experiência social, porque isso seria reafirmar as operações político-teóricas que sustentam a origem do racismo e a colonialidade do poder desde o argumento da diferença racial. O que pretendo aqui é evidenciar, a partir da elaboração sobre a negrura e os negrures em arrastamento, como um corpo negro feminino se move, discursiva e materialmente, apesar do risco, do estado de urgência e do cansaço com os quais se espera que nos conformemos.

Cabe sublinhar que estou falando desde uma experiência informada pela cisgeneridade, o que guarda as distâncias em relação às mulheres transvestigêneres, embora também saiba ser a cisgeneridade uma categoria cujos privilégios só podem ser acessados integralmente por mulheres brancas (*ver pele clara, buceta escura*).

Retomar o corpo a partir da memória dos processos de subjetivação pelos quais experimento tornar-me mulher negra, ocupar-me dele nesta escrita, é também a tentativa de somar na construção de uma política de solidariedade que não considera apenas o reconhecimento das equivalências entre as mulheres.

Para além dos regimes de identificação, existem as relações de poder contidas no interior destas equivalências, as assimetrias contidas nos convites à inclusão, com elas, é possível trazer ao vivível os esquemas que organizam a estabilidade da categoria mulher, da qual não se pode parar de desconfiar. Entender as equivalências entre as mulheres como estáveis, ainda que seja nos termos das “diferenças comuns”, é frequentemente operar um discurso político de solidariedade que não considera os corpos nos quais tais discursos aterrizam. É nos corpos que assentam as camadas de negrura.

Como atenta Yuderkys Espinosa Miñoso (2014), é ingênua a crença em uma solidariedade transnacional feminista que fará de todas nós sujeitas de fala. Se insisto em sublinhar em alguns movimentos deste texto os termos pelos quais as violências epistemológicas, às quais estou submetida nos circuitos acadêmicos, acordam um processo de tornar-me negra e me põem em zonas de contato com as subjetividades transfeministas, não pretendo com isso circunscrever um coletivo

ou substancializar um grupo. Tais elaborações pretendem, sim, acenar aos processos de colonização que não cessam de se atualizar em hegemonias locais.

Acredito que proceder uma aposta política que se lance verdadeiramente para além dos territórios de identidade e dos projetos de igualdade, numa solidariedade real, consiste em situar-se entre as diferenças reais pelas quais somos postas de maneira desigual no mundo. Nesta perspectiva, o corpo, distante de compor exclusivamente a matéria onde o discurso aterriza ou desde onde ele emerge aparece como território político que precisa ser disputado, retomado e ocupado. E me preocupa que tais gestos sejam facilmente alocados como radicais ou conservadores pelas análises micropolíticas nos contextos das lutas.

Mais uma vez, me inspiro nas palavras de Yuderkys Espinosa Miñoso (2010) para pensar um corpo que aparece mais como território de luta e não apenas desde uma agenda identitária.

É aqui onde aparece a ideia de um corpo político. Um corpo político é um corpo histórico, não biológico, sim histórico, na medida em que esse corpo não está antes do poder que atua sobre ele. Dizer que não está antes, não significa que esse corpo não é material, não é que ele não existe, ou que não seja tangível, mas sim que só é possível que o entendamos a partir dos discursos e das ideias que sobre ele foram construídas. Essas ideias e esses discursos são justamente o que tem oprimido esse corpo e que o tem catalogado, assinalando-o em um lugar específico dentro da estrutura. (ESPINOSA MIÑOSO, 2010, s/p)

Assim, entendo que meu corpo não é um território da biologia, não é definido pelo fenótipo. Foi, como afirma Dorotea Gómez Grijalva, nomeado e construído a partir de forças que justificam sua opressão e, por isso mesmo, é "um território com história, memória e conhecimentos, tanto ancestrais como próprios de minha história pessoal" e é também um "território político que neste espaço tempo posso realmente habitar, a partir de minha decisão de repensar-me e de construir uma história própria desde uma postura reflexiva, crítica e construtiva". (GRIJALVA, 2014, p. 265)

Articular historicamente a memória. Tomar o que interessa dela. Não pretender acessá-la inteiramente mas acolher seus fragmentos e com eles imaginar. Estar atenta às ocasiões nas quais ela se mostra, sempre parcial, oportunista do presente. Ao escrever a partir das memórias dos processos que me diferenciam enquanto mulher preta nordestina vivendo no sudeste, não pretendo oferecer explicações do que seria a resistência para nenhuma outra pessoa em condições semelhantes, e sim explorar o modo como um certo sentido de luta, aquela que se vive no cotidiano,

nos gestos mais banais e corriqueiros, faz passar mulheres outras em mim que transforma as mulheres que sou.

La memoria, esa ilusión que da cuenta de lo que somos hoy, a través del invento constante del pasado, nos es útil siempre porque ella da cuenta de lo que queremos y de lo que no. Porque quizás, una vez más parafraseando a Lispector, «ver la verdad no es tan diferente a inventarla» Creo que sólo después del incendio, sólo cuando volvemos a las ruinas, olemos el polvo y sentimos el vacío, podemos reconstruir lo nuevo, en el mejor sentido, recuperado e inventado de lo que se quemó. Quizás el pasado que digo que tuvimos nunca lo tuvimos, quizás solo es mi añoranza de lo que quisiera tener ahora. Si es así, bienvenido sea este invento, bienvenida sea la añoranza que me permite soñar con lo que me falta. (ESPINOSA MIÑOSO, 2010, s/p)

Escrevo por memórias, sentada e encarando a história monumental. Nada a ser reconstruído. Embora acredite em viagens no tempo, sei bem que não dá pra melhorar o passado. A memória, enquanto matéria explorada, aparece como possibilidade de acessar perspectivas que seguem sendo apagadas na narrativa historicista, é certo. Mas esse gesto deve se dirigir ao futuro: durante o processo acessei lembranças que não posso mais esquecer de lembrar, porque com elas é possível encontrar alguma vitalidade.

Lembrar é desenterrar os mortos que carrego dentro de mim e enterrá-los de maneira apropriada. Lembrar é também desterrar os processos de apagamento que, nos meus trânsitos pelos territórios da(s) cidade(s), reverberam em mim e me informam sobre o risco ao qual meu corpo está submetido. Escrevo incorporando este risco, à despeito de todo pretense desinteresse que se espera de uma pesquisadora devidamente distanciada de seus corpos e campos. Entendo, como Cheryl Clarke (1988), que “é proveitoso para nossos colonizadores confinar nossos corpos e nos alienar de nossos próprios processos vitais, assim como foi proveitoso para os europeus escravizar os africanos e destruir toda uma memória de prévia liberdade e autodeterminação”. (CLARKE, 1988, p. 101)

Trata-se, portanto, de aliar memória e vitalidade.

Entendo que as memórias de negrura acionadas nesta escrita se ligam ao tema das lutas das mulheres negras. Neste sentido, é uma escrita contra o trabalho da colonização da memória operado pela narrativa hegemônica da história e seus múltiplos atores.

A memória é seletiva, e são muitas as forças que concorrem para organizar e operar sobre as imagens que chegamos a lembrar e o modo como as alocamos em nossas narrativas. As imagens que me oferecem enquanto mulher negra ao mundo solicitam que eu compre a promessa de um futuro de segurança, mas essa é uma dívida que eu não poderei pagar. Presumem para mim uma feminilidade cordial, com a qual eu alcançaria enfim o estatuto de sujeita do mundo. Assim nos fazem individadas de uma subjetividade que nunca chegaremos a completar.

As imagens que sintetizam a negritude procedem o achatamento das camadas de negrura, no processamento típico das dinâmicas do capitalismo, que no limite trabalham para colonialidade do meu corpo. Para ter noção e sentir a densidade dessas camadas precisei forjar um outro corpo, e depois mais um outro, e estou a todo tempo trabalhando naquele que precisa vir em breve. Talvez lembrar e contar seja apenas um exercício para existir, e basta uma olhada além do meu próprio ombro para perceber que são muitas as experiências de risco e apagamento que eu posso apenas imaginar.

Sei que carrego comigo, nestas andanças, ao menos três grandes máscaras amalgamadas: mulher negra nordestina. Cada uma delas carrega um complexo de temporalidades. Imprimo aqui, mais intensamente, as camadas da feminilidade negra, desdobradas e entrelaçadas, mas sei que elas estão sendo a todo tempo informadas por essa migração regional.

Escrevo como mulher negra vinda do nordeste e muitas outras mulheres fizeram este caminho. É importante destacar que as máscaras que aciono aqui me colocam em relação direta com coletividades que não pretendo representar ou homogeneizar. Talvez, e quando muito, essas máscaras me ofereçam a oportunidade de enunciar algo desde zonas de contato, sempre articuladas com o objetivo de abolir as zonas hegemônicas.

O fato de, por exemplo, ter realizado o mesmo deslocamento que milhares de nordestines fizeram em retirância ao longo do século passado me coloca em relação de proximidade com parte significativa das pessoas ocupadas em trabalhos precários no sudeste, que vivem nas periferias do Rio e de São Paulo. Nordestines de nascença ou ascendência, que geralmente me reconhecem pelo modo como falo e me movo.

Nota: passeando pelo bairro do Bixiga, em São Paulo, notei que as cantinas carregam nomes e

bandeiras italianas, as mesas levam toalhas quadriculadas em verde e vermelho e em toda parte se pode comer um nhoque. Não pude deixar de perceber que esses mesmos bares tocavam os maiores sucessos de Magníficos e Calcinha Preta. Aviões do forró pousavam numa esquina e dobrando a próxima, Magníficos. Fora do campo visível, a paisagem sonora estampa nordeste, e refaz os sentidos da bandeira italiana.

Desde que vivo no sudeste, os frequentes insultos, que no fim me amarram a um certo senso de coletividade, acionam em mim uma inquietação sobre as relações de colonização sudestina, ou seja, sobre a relação brasil-brasil, e ainda sobre a relação sul-sul global.

No Rio de Janeiro ganhei porções paraibanas, também porque no Rio existe uma injúria singular em todo território nacional: “paraíba!” é um xingamento que compõe o repertório de uma parcela ampla da população carioca. A máscara é genérica, homogeneiza uma diversidade de sujeitos, toma como único os territórios de nove Estados distintos, bastante diversos entre si, servindo para tratar de um conjunto de migrantes oriundos de qualquer um dos estados da região e também daqueles que vem do Norte.

Sendo uma migração persistente e historicamente localizável, a condição de nordestina, na qual me reconheço apenas após a vivência no sudeste, também diz respeito a relações de troca e expropriação, indica o atravessamento de forças específicas, que aparece quando entro em relação com corpos que vieram ou atravessaram outros territórios do Brasil. Assim como as pessoas que foram denominadas retirantes em seus ciclos diaspóricos ligados às grandes secas (1915, 1950 e 1970) e seus descendentes, eu carrego para estas terras, tão ricas em representação e prósperas economicamente, a sonoridade anasalada, as vogais abertas e o vínculo familiar e afetivo com os artefatos culturais provenientes dos estados nordestinos nos quais vivi e onde vivem muitos dos que amo.

Acredito que os cearenses da região de Sobral são a maior população de “paraibas” com a qual me deparei até hoje no Rio. Quanto ao xingamento, ouvi pela primeira vez numa padaria em Copacabana, às 7h da manhã de um domingo de 2009, sentada à mesa com mais 4 paraibas (destes, três eram paraibanos e um era baiano). Um garçom, com sotaque semelhante ao nosso, zombou o outro que havia feito algo errado: ‘- Paraíba!’. A exclamação nos surpreendeu negativamente, aquilo não fazia parte do nosso vocabulário, mas estava claro que 'paraíba' era uma injúria. Ela serve para

segregar um grupo enorme, constituído por muitas diferenças, e o apagamento destas diferenças é parte do projeto de inferiorização e submissão; ‘paraíba’ é utilizado para denotar ignorância, incompetência, burrice. Dos paraíbas, reconheço não apenas o sotaque, mas a violência em cada gesto de nomeação ‘– paraíba!’ que chega aos meus ouvidos.

Ser paraíba, no Rio de Janeiro, ressalta minha negrura, me escurece.

Ser escura, me torna mais próxima aos paraíbas.

Tenho em vista as distâncias de ser uma paraíba que realiza uma pesquisa em vias de tornar-se doutora pela UFRJ, que recebeu uma bolsa por isso, e o paraíba garçom, estivador, pedreiro, porteiro. Sei bem que não sou tão precarizada quanto a nomeação paraíba presume; ainda assim, o chamado me coloca nesse lugar todas as vezes que acontece, mas também me deixa perceber e participar de uma rede de solidariedade, um jeito de (sobre)viver, uma comunidade que se funda na injúria, que troca olhares no momento de perigo: o garçom baiano que mostra a foto dos filhos, o taxista paraibano que se orgulha porque eu estudo na UFRJ, conta que os filhos também estão na Universidade aqui, apesar dele não ter tido essa oportunidade pois migrou muito cedo. A funcionária que como eu nasceu em Campina Grande, consegue abrir uma vaga em um dia lotado na clínica da família, esperando que a médica não perceba, mas afinal, minha febre está muito alta e nós *somos da mesma terra*.

Neste sentido, lembro com Avtar Brah (2011) que as singularidades geradas desde as experiências subjetivas, essas mesmas que entendo como geradoras de marcas (ROLNIK, 2010) para o processo desta cartografia, são muitas vezes contraditórias em relação aos meus próprios anseios políticos de pôr fim aos processos de enraizamento e territorialização, porque vivenciar as relações de pertencimento e partilha desde o plano do real social é em tudo mais complexo que a desconstrução filosófica do sujeito.

Se por um lado os territórios de identidade são sempre a possibilidade de grudar e insistir em uma resistência que tende a fixar raízes, o que de alguma maneira pode frear o trabalho de criação de si, a perspectiva de superação dos territórios, bem como o projeto de atravessá-los em vôos livres das amarras das origens, só se sustenta em relação à bases criadas pela história colonial, ou seja, às categorias que o projeto de colonialidade segue empreendendo no presente, pois apenas por elas as ideias de retorno a uma verdade originária pode ser alicerçado.

Só morre o sujeito que chega a existir, e eu, como Indianare Siqueira, *já nasci morta*.

A experiência da pesquisadora feminista negra em mim me precipita sobre a experimentação de uma crise subjetiva, e é enquanto crise que desejo devolvê-la tanto enquanto elaboração ao mundo do real social, quanto à filosofia, colocando em evidência os processos de diferenciação da minha existência e partilhando os modos pelos quais a diferença é encarnada em temporalidades complexas que amalgamam a racialização da mulher negra que tenho sido. São esses os processos constituintes da minha subjetividade, eles oscilam entre experiências de solidariedade e vínculo e outras nas quais me compreendo em plena guerra.

Os processos que me diferenciam enquanto mulher negra nordestina, e não apenas como mulher (ponto), podem ser codificados desde minha biografia individual, mas possuem suas contradições comungadas por uma série de outros corpos, embora não assinale uma correspondência direta com a história coletiva das mulheres negras nordestinas radicadas no sudeste. Vale pontuar também que a história coletiva das mulheres pretas nordestinas não é a soma das histórias individuais deste grupo de mulheres. Como bem sublinha Brah (2011), as perspectivas da experiência individual e da história coletiva são interdependentes, contudo, uma não explica a outra.

Contudo, essa experiência vivida e narrada ganha densidade porque é capaz de acenar ao que há de comum entre este corpo que escreve, anda e vive, e outros corpos que encontrou pelo mundo, e outros mais que poderá encontrar a partir do texto, que assim seja!

Neste sentido, tento esboçá-lo “como o emaranhado de matrizes dentro do qual nossas histórias pessoais e de grupo se atualizam constantemente”, (BRAH, 2011, p. 116) dando a ver algumas das matrizes de poder da cisheteronorma, do racismo e da colonialidade do gênero.

Nesse emaranhamento de tempos, geografias e corpos, a prática teórico-política experimentada na vida e a prática de elaboração teórico-conceitual e política que se debruça sobre as memórias, embora estejam condicionadas uma à outra nesta escrita, não estão a todo tempo emparelhadas. A assimetria entre estes dois gestos, justo por ser irreparável, é a expressão da atualidade do problema desta tese.

Concordo com Bahr quando ela afirma que:

Nossas experiências pessoais surgem de relações mediadas. A percepção e a compreensão de nossa realidade pode variar enormemente. Por exemplo, podemos experimentar a subordinação sem reconhecê-la necessariamente como tal. (BRAH, 2011, p. 117)

Entendo que tal assertiva é fundamental ao explorar as movidas feministas e anti-racistas nos processos de subjetivação que atravesso em experiências individuais e em grupo.

Entendo também que não apenas as experiências de subordinação escapam às elaborações da linguagem, os processos de contra-efetuar forças, de resistir e mover para além dos microfascismos, também não são dados unicamente à consciência, nem sempre se emergem de maneira coerente ou em linguagem reconhecível.

Considero que é justamente nestas línguas bifurcadas, nesses mal entendidos, nestas quebras e assimetrias... quando a teoria não acompanha a vida e a vida se lança como questão irrespondível no campo teórico que, mediada pela escrita, posso esboçar as ruínas do corpo e recolher alguns restos de memória. Questionar sobre os processos invisíveis de sujeição é querer saber também sobre como podemos reconhecer as resistências que não são facilmente entendidas enquanto tais.

O desejo, que está no mundo, nos atravessa nos racha em muitas partes, engendra afetos que, quando simulados em gestos, podem ou não produzir máscaras. Com e para além das máscaras e dos territórios, precisamos criar ferramentas e tentar mover o invisível, sabendo, entretanto, que não são todas as vezes que ele precisa ou deve emergir no visível, mas que é, sobretudo, necessário aprender a mover-nos com ele.

Es, desde este lugar donde se puede llegar a comprender y a desarrollar una teoría adecuada, que dé cuenta de por qué, el llamado dilema entre la justicia económica y la justicia cultural -que en realidad convergen- es un falso dilema, puesto que sólo son posibles estos tipos de justicia cuando la transformación y no la afirmación, se vuelve el fin de la acción política. (ESPINOSA MIÑOSO, 2007, p. 49)

Somos mulheres negras filhas do nosso tempo, ainda que todos os nossos esforços, em maior ou menor evidência, tenham sido para atravessar o tempo, escavar a terra e encontrar outras

temporalidades, temos ainda que seguir gritando que não daremos nenhum passo atrás, que seguimos resistindo, repetindo incontáveis vezes que não haverá nenhuma a menos. A vontade expressa é de que tudo siga adiante, rumo à vitória, e essa esperança infelizmente só faz sentido no tempo do progresso. Mas justo nós, mulheres pretas, que já sabemos da ruína que atravessa o tempo.

Uma segue na luta porque sabe: transformar demora, excede o tempo de nossas vidas; e por isso mesmo, como afirma Miñoso, não seremos capazes de mensurar o ganho efetivo de cada conquista. Entretanto, haveremos de encontrar uma maneira de tocar o que permanece mesmo depois de derrotas tão agudas, aquilo que alimenta a luta, mas segue fora do campo do visível, o que não entra nas contas de reparação.

Sempre que encontro as mulheres que perderam seus filhos mobilizadas e mobilizando umas às outras me pergunto: o que mais as sustenta, uma vez que como elas mesmas dizem, já perderam tudo?

Trata-se de insistir em estar na presença daquilo que atravessa e move o tempo. Porque sabemos que “o resultado de nossos esforços nos superam” e que as opressões com as quais nos deparamos não são mais as mesmas contra as quais as feministas e as lutas anti-racistas das últimas décadas lutaram, mas tampouco o que vivemos hoje se parece com o mundo que elas sonharam. (ESPINOSA MIÑOSO, 2007, p. 57)

Não é fácil concluir que nossos esforços não têm sido suficientes para dismantelar de uma vez por todas a máquina que nos submete, mas talvez esse propósito só faça sentido no tempo do progresso, nas categorias fundadas pela história colonial e perpetuada pela colonialidade do poder. É cada vez mais evidente, e talvez resida aí o germe da crise, que nossa luta não pode ser encerrada em uma abordagem que não considera o tempo da ruína, e este tempo não assenta em outro lugar que não no corpo-território.

Para além da cartografia, e do gesto de escrita de si, esse texto é parte de um projeto de descolonização radical.

Cena: Na homenagem à escritora Carolina Maria de Jesus na Academia Brasileira de Letras, um dos

imortais, por isso mesmo seguro em afirmar como franqueza um gesto de grosseria, disse que a escrita de Carolina consistia em um relato, e não em literatura. Cerca de um mês e meio depois, em uma fala na Caixa Cultural do Rio de Janeiro, escuto a resposta da escritora Conceição Evaristo ao imortal e anoto no caderno com as minhas palavras: *quando vocês lêem no livro de uma escritora negra a palavra 'fome', vocês só conseguem ler ali a fome física, porque vocês não consideram que as pessoas negras são capazes de gerar simbologias e afetos em suas produções...*

Não é à toa que, depois do sucesso do livro Quarto de Despejo, que rendeu certa mobilidade de classe para Carolina e a permitiu escrever na sequência o título Quarto de Alvenaria, este tenha tido tão menos repercussão que seu primeiro livro. Sua produção literária era interessante quando enunciada desde o lugar da miséria, e ali deveria permanecer.

É muito curioso perceber que os mesmos corpos e instituições que acusam as movidas negras de movimentos estéreis, que veem nos enunciados das lutas apenas um processo de busca por origens, seja oferecida, no mais das vezes, apenas uma escuta territorializante e estéril. “Quiénes definen lo que soy o lo que somos?”, (ESPINOSA MIÑOSO, 2007, p. 28) pergunta Yuderkys.

Mantendo-se em um território de não escuta, os atores que definem o que é o território de identidade da mulher negra são as mesmas gentes que se beneficiam do racismo, pessoas devidamente desimplicadas da experiência de ser uma mulher negra. Esse é um desdobramento da violência racista utilizado para trancar qualquer preta que escreve e fala nos limites da cena colonial. E quando afirmo que todo branco é beneficiário da estrutura racismo não é para indistinguí-los em suas diferenças de classe, sexualidade, gênero, dentre outras, reafirmando os esquemas binários que dão suporte às ficções identitárias, mas porque concordo com Miñoso quando ela afirma que não há nada que defina os grupos subalternizados além da violência de sua subordinação:

¿Qué tienen las mujeres y las/os negras/os en común más que aquello que sirvió para su opresión? Dime una característica de un grupo subordinado y te hablaré de su subordinación. (ESPINOSA MIÑOSO, 2007, p. 59)²⁰

Inverto a provocação para pensar: o que define a multiplicidade de pessoas brancas se não as

²⁰ O que tem as mulheres e as/os negras/os em comum mais do que aquilo que serviu para sua opressão? Diz-me uma característica de um grupo subordinado e eu te falarei de sua subordinação.

operações pelas quais pessoas de pele clara e fenótipo branco comungam posições de privilégio racial? O que é a branquitude, se não um sistema de dominação, cujas implicações no real social não são efeito nem causa, mas parte do processo de subjetivação das pessoas brancas, fazendo que elas experimentem o mundo a partir de uma corporeidade muito específica, complexificada pelos pontos cegos que produz, e pouco reflexionada em suas marcas, uma vez que segue sendo compreendida e experimentada como universal e transparente.

Para pessoas em situação de subalternidade, a identidade nunca é um processo de autodefinição. A negritude é definida pelos que têm poder para tal. Da mesma maneira que não há mulher tão mulher quanto a que os homens definem, não há negritude tal qual os brancos definem. Para essas posições, “la identidad nunca es el fin, sino el principio de la autoconciencia”²¹. (ESPINOSA MIÑOSO, 2007, p. 2) Esse princípio está garantido apenas para quem chega a completar o estatuto do sujeito moderno, e que experimenta posições de autodeterminação em relação aos territórios que sustentam as ficções identitárias, ou seja, para pessoas brancas em relação aos territórios de racialidade, para os homens cis em relação aos territórios do gênero.

Os processos de morte do sujeito e de devir minoritário têm implicações distintas para aqueles que chegaram a gozar em alguma medida da firmeza ontológica de ser, que podem desde aí partir seguros na espirituosa deriva de si e até se transformar no outro; numericamente, a maioria de nós sempre foram outros, gozam apenas da instabilidade de uma subjetividade que procede por objetificação, e que por isso mesmo está fissurada, fragmentada por territórios que não podem se pretender originários, porque estes foram e seguem sendo saqueados, deles só resta o pó da terra arrasada, história não erguida, os mortos mal enterrados.

Como afirma Yuderkys, o fato de que as categorias identitárias sejam definidas pela mesma estrutura que submete alguns corpos à ocupar posições de subalternidade, faz com que a solicitação filosófica de abandono das identidades e o pretenso esvaziamento político da tentativa destes corpos e populações nomearem a si mesmxxs um falso escape.

Os limites da luta por representação não reside no gesto dos corpos e populações em situação de subalternidade insistindo em autonarrar suas próprias histórias, se dão mais bem porque as categorias e ferramentas oferecidas pela colonialidade do poder perpetuam a

²¹ A identidade nunca é o fim, mas o princípio da autoconsciência.

imposibilidad de nuestra cultura de otorgar capacidad simbólica y de pensamiento autónomo a las mujeres. Esto no es un dato, esto no es un grito infantil de egocentrismo. El talento intrínseco de la cultura falogocéntrica de desconocimiento de los productos culturales y simbólicos producidos por quienes se supone sólo son sus consumidores, es parte fundamental del despojo y de la estabilización de las categorías que fijan las posiciones de poder”. (ESPINOSA MIÑOSO, 2007, p. 63)²²

No contexto atual, a despeito da larga vinculação que a luta feminista tem ganhado desde 2013 no Brasil, e de todo vocabulário anti-racista aprendido tardiamente, sabemos que a simples tomada de consciência não implica numa mudança factual: para mudar o mundo, uma deve transformar a si mesma. E o processo de descolonização precisa ser uma experiência radical também para pessoas brancas.

O que faz uma pessoa de pele clara achar que está menos implicada com o racismo que outra? A estrutura não se desmantela assim, por livre vinculação ideológica, por bom mocismo. O racismo não vai se dissolver se todos os brancos resolverem se comportar adequadamente, é preciso que recuem, que se questionem, e não apenas que leiam os livros escritos cinquenta anos atrás - isso também, porque gozaram da possibilidade de se manter distantes da questão racial e de gênero por muito tempo.

Se a luta perde sua capacidade de transformação de subjetividade, ela vira um jogo de demandas e reivindicações, o qual já sabemos estar institucionalizado ao ponto de não fazer mais arranhões nas estruturas. Na formação “miscigenada” do “povo brasileiro”, o sujeito moderno à brasileira pareceu já chegar desgrudado de muitas amarras, mal foi anunciado e já estava comendo o outro, no gesto antropofágico que segue há quase um século dando as bases para que a branquitude grude a marca do outro em si, a exiba em seus circuitos de prestígio, sabendo que nunca será punido por isso. Ao contrário, será vanguarda de uma identidade fluida, líquida, aclimatada ao contemporâneo, que tem como efeito o reformismo da estrutura e não a transformação geopolítica dos espaços.

Ainda com Yuderkys, sabemos que as identidades raciais e de gênero só fazem sentido dentro de seus marcos regulatórios, pelos quais sexo é gênero, e fisionomia define raça. O campo do real

²² impossibilidade de nossa cultura de outorgar capacidade simbólica e pensamento autônomo às mulheres. Isso não é um fato, não é um grito infantil de egocentrismo. O talento intrínseco da cultura fagocêntrica da ignorância dos produtos culturais e simbólicos produzidos por aqueles que supostamente são apenas seus consumidores, é parte fundamental da desapropriação e estabilização das categorias que definem as posições de poder.

social nasce junto com as categorias que definem e classificam o campo do visível. Mas também o corpo é ficção. Ele não é anterior à linguagem que o denomina, sendo com ela produzido. As ficções materializadas têm implicações no campo do real social, no qual elas são semiotizadas.

O outro da Europa comeu e também foi fagocitado pelo ‘mesmo’, o sujeito da Europa e seus descendentes de pele clara e classe abastarda. O que dizem ser nossa particularidade, nosso tesouro enquanto povo, a miscigenação, foi fruto de um saque violento e da aniquilação de muitos. Aos que sobreviveram, resta vomitar tudo aquilo que adoce o corpo.

É, novamente, uma encruzilhada: não podemos recuar nas políticas de igualdade e de inclusão, a fim de não alargar os abismos sociais, e precisamos estar cada vez mais atentas ao plano das subjetividades e a tudo que não se repara. Assim, o processo de tornar-se negra não pode dizer apenas de movimentos identitários, e qualquer movimento subjetivo em direção a um território de racialidade, não pode seguir desacompanhado de um movimento de abolição do sistema pelo qual a diferença racial, que produz e submete o corpo da mulher negra no plano da macropolítica, chega a fazer sentido.

a necesidad de reconstrucción de una genealogía de las mujeres, entendiendo a éstas, no como un sujeto estable de identidad, sino como un sujeto permanente de subordinación, y por tanto, un no sujeto, en el sentido de autodeterminación. Habrá por igual que apelar a la restitución de los orígenes africanos de nuestra identidad de hoy, no para ser africanas/os, ¡como si pudiéramos!, después de quinientos años de intentar sistemáticamente olvidarlo y de aspirar a lo blanco; no para pretender un nombre, una identidad estática, limitada y homogeneizadora, no para perpetuar lo que somos hoy, esa mezcla de seres que intentan olvidar parte su procedencia, o que sistemáticamente, se les ha hecho olvidar (como a las mujeres), lo que queda de ésta en sus cuerpos, e intentan asimilarse a lo que se les ha enseñado como ideal de ser (lo blanco, lo europeo, lo masculino); sino para que, partiendo de este reconocimiento de lo que hemos sido y lo que somos, partiendo de un reconocimiento de los mecanismos de incitación, de subyugación que han operado en estas definiciones de identidades, comencemos a abrirnos a las posibilidades de construcción de nuevas identidades, no prefiguradas, ni estables, ni polarizadas, para comenzar a reconocer en nosotras/os lo que no encaja, lo que hemos tratado de ocultar para ser aceptadas/os y reconocidas/os dentro

del sistema binario de identidad. (ESPINOSA MIÑOSO, 2007, p. 33)²³

Quando aterrissa em terras do sul global, a morte do sujeito anunciada pela filosofia ganha outros contornos. Por aqui, não havia terreno ontológico e menos ainda uma política identitária consolidada como prática de governo. Estávamos em contexto ditatorial, forjava-se uma identidade nacional alienada da realidade social, mas largamente aderida pelo inconsciente colonial. Neste contexto, aqueles que puderam partir em retirada voluntária em direção ao norte global encontraram na filosofia pós-estruturalista uma promessa reveladora, uma nova descoberta europeia, a morte do sujeito era contudo um “dictamen trágico para quienes aún no han nacido”. (ESPINOSA MIÑOSO, 2007, p. 41)

Diante do texto de Miñoso, concluo que o sujeito desestabilizado com o anúncio da morte do homem na filosofia francesa contemporânea se refez nos trópicos. Moribundo, ergueu-se com as ferramentas que essa mesma filosofia armou para matá-lo. Tendo sua ferida histórica, aquilo que esfacelou seus atributos de humanidade, assentada no evento do holocausto judeu e sua possibilidade de fragmentação teórico-filosófica no pós-estruturalismo, ele ressuscita devidamente desimplicado das feridas dessa terra, longe de tocar o conhecimento que os corpos do lado de cá do Atlântico carregam. Pôde, assim, participar como se não percebesse de toda uma reestruturação da cena colonial e manutenção das ficções que sustentam o inconsciente colonial.

Pois é, o falecido continua organizando a materialidade do mundo como um atributo de seus herdeiros, e agora o que fazer com essa profusão de brancxs à deriva, engajados em seus fluxos de desconstrução... parece maravilhoso, reconheço, e deve ser ainda mais incrível uma jornada quando se tem o que abandonar. O caso é que com a abolição da noção de sujeito moderno, não retornamos todes ao mesmo ponto de partida, nem ascendemos todes à condição de humanes. E reconheço que, se por um lado a morte do sujeito não pode ser usada para deslegitimação das políticas de inclusão,

²³a necessidade de reconstrução de uma genealogia de mulheres, compreendendo-as não como um sujeito estável de identidade, mas como um sujeito permanente de subordinação e, portanto, um não-sujeito, no sentido de autodeterminação. Teremos que apelar para a restituição das origens africanas de nossa identidade hoje, não para sermos africanos, como se pudéssemos!, Após quinhentos anos sistematicamente tentando esquecê-lo e de aspirar ao branco; não para fixar um nome, uma identidade estática, limitada e homogeneizadora, não para perpetuar o que somos hoje, aquela mescolanza de seres que tentam esquecer parte de sua procedência ou que sistematicamente, que se faz esquecer (como as mulheres), o que disso permanece em seus corpos, e tentam assimilar o que aprenderam como ideal de ser (branco, europeu, masculino); mas para que, com base nesse reconhecimento do que fomos e do que somos, com base no reconhecimento dos mecanismos de incitamento, de subjugação que operaram nessas definições de identidades, comecemos a nos abrir às possibilidades de construir novas identidades. , não prefiguradas, estáveis ou polarizadas, para começar a reconhecer em nós o que não se encaixa, o que tentamos esconder para ser aceito e reconhecido dentro do sistema de identidade binária. (ESPINOSA MIÑOSO, 2007, p. 33)

é bastante profícuo manter o pensamento nos limites pelos quais ele foi supostamente rachado, apontando sempre o que em seu funcionamento pode assumir um caráter reestruturador do *status quo*.

Sendo assim, não há nada de rigorosamente novo no trabalho de retomar, destruir e refazer territórios. E assim que mulheres negras seguem vivas, abandonando e retomando suas posições no mundo, refazendo as possibilidades de colocar o corpo em relação com xs outrxs, criando a todo tempo modos para existir. O nome disso é resiliência. Um movimento ancestral que se põe contra os modos pelos quais nossos corpos são encerrados em categorias reconhecíveis das quais nada sabemos, em inscrições violentas com as quais aprendemos a lidar transformando nosso modo de estar no mundo e de estar juntas, sempre com, e sendo, outra.

Não há uma verdadeira identidade de mulher negra desde onde partir para tornar-se outra. Nosso ponto de partida é também o de chegada: uma ruína ontológica, que mal dá pé e já apresenta o abismo, que exige das vidas racializadas um duplo trabalho de consciência e corpo, ou melhor, de consciência-corpo. É algo como a *consciência mestiza*, da qual fala Glória Anzaldúa (1987). Uma consciência rachada em muitos pedaços, alguns se perderam nas sequenciadas quebras, de modo que não é possível emendar-se. Não é binária! É dupla, e não encaixa, a fissura permanece seja qual for a combinação das partes, porque elas não se conformam, nem confirmam uma à outra. Neste processo de subjetivação, a autoconsciência sobre a condição na qual é possível se inscrever enquanto mulher negra neste mundo vem junto com a garantia do fracasso dessa inscrição, ou seja, com uma dívida impagável, uma memória irrecuperável.

É na grade cultural, como descrita por Suely Rolnik, que se estrutura o que reconhecemos como a negritude feminina. Ela explica que as grades culturais se sustentam na face das formas da fita de moebius, aguardam e conformam o sujeito desde antes de seu nascimento, sendo portanto parte importante da experiência de subjetivação e parte estruturante do território ontológico no qual a existência desse sujeito vai ter, ou não, coerência.

A grade é uma prisão, certamente, mas é também uma estrutura na qual é possível se equilibrar, subir ao alto para vislumbrar territórios outros se formando, para planejar uma fuga, uma abertura a vida outra... Mas é apenas para alguns corpos que é possível estar preso à grade, temporariamente que seja. Sempre resta um membro escuro de fora da grade, um braço que precisa ser amputado, o

tal pé que dizem estar fincado na cozinha. Suspeito que toda a face das formas desta fita está devastada para a mulher negra, e como são inseparáveis as faces da forma e da força (pela qual se precipitam os fluxos de desejo), o que acontece com o campo das subjetividade? Suponho que para vida negra, esse campo também está pulverizado e mal elaborado.

Para quem encarna um corpo assinalado como mulher negra, essa grade existe como impossibilidade. Quebrada e retorcida, ela nos leva de volta pra debaixo da terra. Precisa fundir o ferro e fazer outra estrutura que sirva. Desistir de tentar replicar a ficção da feminilidade branca, que mesmo com o maior dos esforços, sai torta.

A grade cultural conforma o campo das formas, segundo Suely, configura os modos como percebemos as pessoas à primeira vista. Como a percepção é engendrada pelas formas e forças do mundo, tendemos a acreditar em nós mesmxs e acreditar que o que vemos apenas confirma a grade. Porém, para a psicanalista, essa percepção se ajusta quando conhecemos a pessoa. Certamente, porque ninguém corresponde à grade.

Pergunto o que é, se não o eco da grade, que escutam xs teóricxs e militantes da desconstrução ao torcerem os narizes e dizerem ‘-identitárias’ ao ouvir mulheres negras falarem sobre lugar de fala?

Às vezes o sujeito sai da grade em busca de ser outro, mas leva a grade em si como medida de tudo o mais. E se por um lado o engajamento com a transformação política do mundo não pode prescindir de uma transformação de si, um processo de transformação de si não pode desengajar-se do mundo. O gesto de reconhecer os pontos cegos da própria percepção para se reposicionar diante dele não se completa no exercício de olhar para o outro e depois de familiarizar-se, conseguir enfim se demover dos preconceitos, é preciso também voltar-se para si mesmxx e estranhar, trazer para ordem da percepção que há algo de racista no medo que se sente dos meninos negros na rua.

A grade-que-já-é-ruína experimentada pelas mulheres negras, por sua vez, abre-se ao fluxo que escorre para dentro da terra. Encontra lá possibilidade de falar em línguas quebradas, comunicações invisíveis, telepatias e solidariedades que não atendem às ordens das semelhanças e identificações, nem à justiça, nem à verdade.

Alguns anos atrás, depois de vários casos de mulheres agredidas e assediadas por homens terem perdido processos judiciais para os seus agressores, por terem publicizado os relatos das violências que sofreram e exposto “sem provas” os homens que as agrediram, fiquei pensando como eu,

mesmo sem conhecer muitas delas, sabia da veracidade das situações de violência narradas, e como tantas pessoas poderiam não compreender que uma mulher com a cabeça quebrada por uma garrafa não é uma cena aceitável.

Porque vivemos e revivemos cotidianamente situações de violência, aprendemos sobre suas coreografias. Sabemos o que é um abuso porque encontramos nos detalhes de um relato as sutilezas dos gestos de violência que não podem ser por qualquer motivo dissimulados, porque reconhecemos na vibração de um corpo machucado uma memória que também é nossa, porque sabemos que as contradições e complexidades com as quais nos deparamos nestas ocasiões servem apenas para amarrar a verdade à uma justiça na qual não cabemos com as nossas dores. Nossa solidariedade precisa saber ver o invisível.

Na ruína do que chegaria a ser a mulher negra como identidade, o trabalho de destruição ao qual a mulher escura de consciência dupla precisa se dedicar é também dobrado.

Juntamente com a derrubada dessa primeira fronteira, do que lhe constrange a querer ser mulher, logo branca, o que ela já sabe não ser possível, embora sempre se veja tentando, a mulher dotada de uma consciência fissurada precisa simultaneamente produzir mais e mais fissuras para dar vazão a multiplicidade das posições identitárias que enfim desmantelem a fantasia do que seriam as mulheres negras. É preciso destruir o mundo e suas grade e depois destruir novamente. O caso é que “depois” de lutar para conquistar os direitos e atributos da humanidade, o que se segue é uma outra ficção que, quando se efetua no real, desvela a perversidade do jogo de valor da cena colonial:

¿O no es acaso, la madre indígena, vestida con su pollera amplia de colores, con su chinela y su aguayo, ésa misma que solicita el derecho a la educación, la que no está dispuesta a que su hija reciba una educación en lengua natal dictada por docentes de su propia comunidad, alegando trato igualitario?” Depois de inçeuíno nos sistemas de representatividade, o outro precisa performar a humanidade sublimando suas diferenças e mais, sendo cordial com a estrutura que segue a lhe submeter, cobrando uma aclimação desta vida em relação a violência que sofre, a qual garante o sustento do mundo. (ESPINOSA MIÑOSO, 2007, p. 63)

Elaborar e reelaborar sobre as cenas coloniais cotidianas, longe de um gesto de ressentimento ou de um policiamento do politicamente correto, é a vigília necessária para libertar nosso esquema cognitivo do cativo com o qual ele tem sido convidado a se conformar, mas no qual nunca descansaremos, porque o pior cativo é pode ser o nosso próprio corpo acomodado em um

cativeiro estético, encarcerado como signo de determinados significados culturais e políticos na diáspora. No mundo como o conhecemos, nos esquemas de semiotização que nos processam e nas grades culturais que chegam a se erguer no campo do visível, o corpo negro nunca deixa de ser signo da escravidão. Então, como escapar?

Como se aqueles corpos saltantes, aqueles corpos prostrados, aqueles corpos feitos para dançar e, em seguida, para o trabalho, aqueles corpos tremendo sob o canto dos chicotes, aqueles corpos amaldiçoados, aqueles corpos valorizados, aqueles corpos permanecem curvados nessas atitudes. Eles permanecem fixos no éter da história. Eles saltam para as costas do contemporâneo – eles abrem caminho não apenas para as memórias coletivas e adquiridas de seus descendentes, mas também para as memórias coletivas e adquiridas do outro. Todos nós entramos nesses corpos (BRAND apud SANTOS E MENDES, 2002, p. 35)

Todos esses significados retornarão à Porta sem Retorno, e nem todas as perguntas podem ser respondidas no agora.

9. CAMINHAR EM DESABAMENTO

Nem no alto verão carioca havia feito tanto calor quanto naquela semana e, por isso, avistamos com surpresa a tempestade que se anunciou no início da madrugada. Sentadas na calçada, em vigília pela execução de Marielle Franco e Anderson Pedro Gomes, que ocorrera horas antes, sustentávamos com dificuldade nossos corpos atônitos embaixo de um céu que se preparava para desabar.

Cada uma de nós cuidava em guardar suas poucas palavras, todas em vias de perder o sentido. O fato é que nada do que sabíamos até então serviria para muita coisa. A máquina necropolítica não pausa. A história nos transforma em testemunhas de seus nefastos episódios, e o reencena todos os dias. Ao corpo negro resta uma questão impossível: é isso a nossa vida?

Marielle era uma mulher negra, lésbica, defensora de direitos humanos, moradora do complexo de favelas da Maré. Em 2016 foi eleita em sua primeira candidatura com mais de 46 mil votos, o que a fez a quinta vereadora mais votada da cidade, mas ela não chegou a completar dois anos de mandato.

Os dias de luto se seguem, já se passaram quase dois meses e não há respostas judiciais para o atentado. Nas demonstrações públicas, entre bandeiras baixas e largos silêncios, gritos mal ensaiados pediam justiça. Tudo concorre para que investamos aí todas as nossas forças e expectativas, de modo que sobre pouco tempo para cuidarmos daquilo que excede a esta demanda. Ainda que encontremos respostas plausíveis e que seja efetuada uma punição dos mandantes da morte da vereadora, restará às mulheres negras a tarefa de descobrir como seguiremos diante do atestado da ausência de valor das nossas vidas.

Muitos procuram na história da frágil democracia brasileira os quadros para entender o que se passa e traçar saídas possíveis. O Estado do Rio de Janeiro segue em intervenção militar e federal desde fevereiro de 2018, e a memória da ditadura militar que tomou o país entre 1964 e 1985 vem sendo largamente erguida como paralelo para o momento atual nas narrativas midiáticas dos últimos

acontecimentos. Nesta chave, a expressão do luto coletivo foi rapidamente processada como informação midiática vendável.

Recentemente, Marielle havia sido eleita relatora da Comissão Representativa da Câmara de Vereadores do Rio, criada com o objetivo de acompanhar a intervenção federal na segurança pública do estado. Uma semana antes do crime, ela havia denunciado o 41º batalhão da polícia militar de Irajá, conhecido como batalhão da morte, por abusos cometidos contra moradores de Acari.

Não é possível ignorar a relação entre o crime e o cenário distópico que amálgama personagens do tráfico, da milícia, da polícia e da política institucional carioca. Contudo, uma equação de simples causa – efeito não dá conta do fato de que a execução de Marielle não foi resultado de um regime político específico. O episódio precisa ser compreendido em relação à guerra racial, inaugurada neste continente pelo tráfico transatlântico e em momento algum descontinuada.

Na última década, mulheres jovens negras foram assassinadas duas vezes mais em relação à mulheres brancas, e isso acontece em paralelo ao avanço das medidas de inclusão através de políticas identitárias, como o sistema de cotas nas universidades, por exemplo. Esse emblema expressa a complexidade de forças que sustenta o racismo como problema estrutural e subjetivo. Dar fim às vidas negras, longe de ser episódio de exceção, é a regra que sustenta o mundo como ele é.

Apressados em mensurar os desdobramentos conjunturais da execução, partidos políticos, figuras públicas e a grande mídia embrenham-se numa corrida para conferir o sentido majoritário do acontecimento, mas se esquivam de avaliar em suas próprias práticas a negligência que é tomar a vida negra apenas como matéria a ser defendida.

O que a execução de Marielle nos informou de maneira irrefutável é que a vida negra segue sendo matável, ainda que supostamente esteja inclusa nos sistemas da representatividade. Não à toa, a imagem de Marielle foi apropriada indistintamente por veículos de comunicação, tanto os ditos progressistas quanto os notadamente conservadores serviram-se de seu rosto sorridente e repetiram

o vocabulário antirracista.

Como significante de um compromisso político esvaziado, o luto que carregamos é posto à serviço de uma narrativa midiática heroizante, que reinsere a imagem da mulher negra como ícone de força e coragem e a faz funcionar numa equação que não garante a integridade da vida negra.

A experiência do corpo racializado, a negrura que ele carrega, precisa ser tomada como lente para compreender como o funcionamento do racismo está a serviço do capitalismo e da colonialidade, economias que trabalham no tempo presente, perpetuando a vulnerabilidade e a frequente (não eventual) desaparecimento do corpo negro. Sobretudo se, como Marielle e tantas outras, se é favelada e lésbica.

As análises de risco operadas pelas organizações de direitos humanos não dão conta da matabilidade do corpo negro feminino; não cabemos nessa conta, porque a presença do nosso corpo na cena pública é justamente a possibilidade constante de subtração da vida. Para além disso, as estruturas burocráticas que envolvem os mecanismos de proteção pouco ou nada consideram os efeitos subjetivos do racismo.

‘Marielle não se sentia ameaçada’, seus correligionários ainda repetem a assertiva. Mas se tudo que possuímos é um corpo sem valor, é para suportar habitá-lo que frequentemente incorporamos o medo como algo corriqueiro. “Medo a gente tem, mas não usa”.

Sabendo que fomos capazes de sobreviver a toda uma história de exploração e extermínio, mulheres negras são lidas como corajosas, e o são. Mas se a nossa condição é a não-existência, como reconhecer a falta de segurança e o que fazer dela?

O trauma que acomete as vidas negras é um evento cotidiano, impossível de ser mensurado pelos marcadores sociais de vulnerabilidade, ou resolvido nas dinâmicas da representação e da visibilidade. A negrura que reveste nossos corpos é paisagem do tempo que se sobrepõe em camadas, carrega vestígios de um passado que não para de se atualizar, e nos impõe a difícil tarefa de armadilhar o presente, trabalho que não cessamos de fazer para seguir neste mundo. Trata-se de

caminhar sem garantias e em desabamento.

Nas últimas semanas, estive em reuniões de ativistas negras diretamente afetadas pela execução de Marielle; eram grupos de mulheres de idades, lugares e situações socioeconômicas distintas entre si. Nestas ocasiões, pude perceber que muitas de nós dividíamos algo que até então julgava ser uma experiência muito particular: a imensa dificuldade de chorar. A sensação de peito preso e garganta arranhada tomava conta dos nossos dias, e não era uma sensação recente, embora tenha se agravado depois do episódio.

O corpo das mulheres negras é depositário da história da barbárie ocidental, de um luto ancestral, que nos empurra para o inevitável trabalho de desfazer e refazer tudo, porque nada mais é viável. E é sobre isso que devemos nos debruçar, juntas, sabendo que essa tarefa ultrapassa o tempo de nossas existências. Nas ruas, durante as manifestações, cumprimentávamos umas às outras com muita cumplicidade, como se não pudéssemos mais ignorar nosso parentesco. O recado do poder nos foi dado, mas muitos outros foram cochichados ao pé do ouvido, carregados e desaparecidos com o vento.

Em português, 'luto' é a conjugação em primeira pessoa do singular de 'luta', o que facilita os trocadilhos edificantes. Mas, no caminho entre o luto e a luta, é preciso atentar para como se vive o luto, dar-nos o tempo que ele exige, a dedicação, a aceitação, o choro. Diante dele, abrir-se para um repertório sensível que nos foi sequestrado pela história colonial, que segue nos oferecendo uma posição estéril na narrativa das nossas próprias vidas, encerrando as possibilidades de imaginar futuros outros para negritude.

Ao observar o luto recente emergindo na cena pública, a imagem das mulheres negras é reafirmada como fortaleza que, tão logo desaba, precisa por elas mesmas ser restaurada. Sem pensar muito, sabendo que conseguimos: reerguemo-nos, umas às outras. Contudo, o fato de que sobrevivemos não pode ser desculpa para que a vulnerabilidade dos nossos corpos não seja tratada como problema estrutural que é. Essa é a ferida que se abre.

O que resta invisível destes últimos eventos é que, para além da resiliência, a negrura que nos

reveste e que media nossa relação com o mundo vibra forças de conexão, e oferece a possibilidade de fazer do risco encarnado a terra de cultivo de uma empatia radical: atalho ou rota de fuga para experiências de aquilombamento.

Espaços de segurança servem para desabar.

Sete dias depois da execução, uma homenagem à Marielle e Anderson foi realizada na Casa das Pretas, lugar onde ela realizou sua última atividade em vida. Então, choveu novamente. Talvez por esse motivo, não éramos mais cem mil, contávamos 200 pessoas na rua, isso antes da chuva avolumar. E porque chovia tanto, não foi possível registrar o ato em imagens. Também não havia bandeiras, discursos ou gritos de ordem. Dançamos e tocamos intensamente molhadas. Compartilhamos línguas ancestrais. Compreendi ali que a imagem da tempestade com a qual começo esse texto seria apenas um clichê, não fosse uma manifestação de Oyá, nos entregando sua revolta e a chance de misturar nossas lágrimas com a água do mundo.

Precisamos responder aos sistemas que nos submetem, mas também responder a nós mesmas, em voz baixa e com muito cuidado: afinal, como seguiremos?

10. NEGRUME

FLUXOS ESCUROS DE DESEJO

O que eu quis dizer especificamente ao me referir à perda do meu corpo? E se cada corpo negro era precioso, único, se Malcolm estava certo e era preciso preservar sua vida, como eu podia ver essas vidas preciosas como uma simples massa coletiva, um amorfo resíduo de pilhagem? [...] Essas eram as anotações sobre como escrever, e portanto sobre como pensar. (COATES, 2015, p. 57)

ESTOU PRESA.

ESTOU PRESA E DEFORMADA.

MAS ESTOU. SOU. VIVO. EXISTO.

A *mise-en-scene* da história é o poder, me disse o cineasta. Anotei no caderno e segui com o pensamento. A *mise-en-scene* da cena colonial cotidiana repete o gesto de dominação em suas muitas camadas de forças. Coreografias para fixação do desejo. No jogo de luz e sombra, o corte é sempre o mesmo: orientar a produção de subjetividade para dentro da grade de significância de uma negritude projetada para atender apenas ao delírio daqueles que seguem credores de uma dívida que eles mesmos criaram.

Tudo converge para que a diferença assuma formas reconhecíveis dentro da estrutura. A forma reconhecível do corpo negro é aquela que autoriza seu extermínio. Das pessoas transvestigêneres, mulheres, lésbicas, das gays, assim como dos imigrantes também. Mas a imagem da negrura projetada para caber na grade da negritude não nos serve nem nunca nos serviu. Como cortar para além dela? Como, uma vez encapsulada neste corpo de mulher negra vivente no mundo como o conhecemos hoje, seguir com a vida sem deixar que ela não seja apenas sobre isso. Sendo que ‘isso’ é muita coisa, ou melhor, “isso’ é a única coisa que existe.

*Nós estamos além desse mapa
Não cabemos na tua ampulheta
Não vestimos tampouco esta roupa*

Aláfia, 2015

A estrutura do mundo é ferro em brasa. O que escorre dessa merda toda nos adoece, é verdade.

- Por que 'se deixou' tomar pela depressão? Por que é tão dura, rancorosa, rabugenta? Está anestesiada, sofreu demais. 'Está apática, ou nervosa, descontrolada pela raiva, quer descontar um problema da história em mim, em todo todo mundo sem distinção'.

No mundo colonial a afetividade do colonizado se mantém à flor da pele como uma chaga viva que evita o agente cáustico. E o psiquismo retrai-se, oblitera-se, despeja-se em demonstrações musculares que levam os eruditos a dizer que o colonizado é um histérico. (Fanon, 1968, p. 42)

É que é sempre um risco dizer a verdade para os brancos. Com sorte, você os surpreende, pois consegue articular linguagem criada por eles e para eles. Mas eles têm uma capacidade ainda mais surpreendente de achar que tudo é sobre eles e, ao mesmo tempo, de não se implicarem em nada do que você enuncia. No mais, acenam com a cabeça como quem escuta e consente, mas pode ser mera falta de interesse em criar um território comum de linguagem, o que os obrigaria a abandonar, por um instante que fosse, a textura ontológica que lhes garante ter certeza do que são e do que dizem, do lugar desde o qual podem seguir escutando e dando sentido apenas aos enunciados que reafirmam sua autonomia enquanto sujeitos soberanos no mundo.

Neste sentido, antes mesmo de começar a falar dos fluxos escuros, é importante sublinhar que não há efetividade em combater o racismo como se ele fosse a consequência da diferença racial. Caso fosse assim, bastava que os brancos fossem bem educados, que soubessem que a negritude é uma imagem projetada a partir de simbologias que são ferramentas de dominação, que as violências racistas estariam superadas, júbilo que séculos de luta não lograram, mas quem sabe se os brancos resolverem ser bons e realmente justos...

Cena: - *Ah, mas racismo acaba em 30 anos por causa da internet...*

- *O quê?* achei que não tinha entendido.

- *Por causa da internet, informação. O racismo no Brasil acaba em 30 anos.*

Repetiu o artista alemão em bom português, ele vive no Brasil há 9 anos.

(Que Brasil? Também não sei.)

Quando a personagem de Danna (ver *Corpo Memória Território e Arriscar*), de Kindred (2017), é capturada em sua tentativa de fuga da *plantation*, apenas algumas horas depois da fuga, seu dono-

avó²⁴ ironiza durante o caminho de volta à fazenda:

- uma preta educada não é uma preta esperta, não é mesmo

A assertiva me fez interromper a leitura. Viver os espaços de formação/formatação do conhecimento por tantos anos foi a exata confirmação de uma falência difícil de encarar. É importante ocupar esses espaços, tudo muda com a nossa presença, mas tudo tende a capturar nossas forças para reformar o esquema, para que ele continue o mesmo.

A grade de significação do que chega a ser reconhecível dos meus traços escuros trabalha para transformar essas porções de negrura em uma negritude fagocitável.

Vomite!

FOI PÊDRA COSTA QUEM ME ENSINOU:

“A antropeomia – o vômito – interrompe a digestão e a evacuação: reverte a dialética ao não permitir que se faça a síntese” (COSTA, 2016, p. 3)

Porque, quando se atualiza em situações concretas, envolvendo corpos diversos no cotidiano, o território de identidade no qual sou convidada a depositar a parte visível de minha negrura gira uma chave de entendimento que, se vira pro lado errado, um pouquinho a mais ou a menos, tende ao racismo.

E de quem é a medida?

Mais cenas:

- Oi, você precisa conhecer uma amiga maravilhosa que eu tenho, ela é negra;
- Mas seu cabelo nem é ruim, porque raspou?
- Afe, porque tomou tanto sol. Você não é tão escura assim!
 - Pena não ter nascido mais clarinha;
 - Eita, a cara do pai, podia ser mais parecida com a mãe;
 - Você é boa de esportes, né?!
 - Mas você MORA aqui?
- Samba aí pra gente ver;
- Você é baiana, não é? (3 vezes num só dia)

²⁴ O certo era ter escrito dono-avô, replicando o modo como Denise Ferreira da Silva traz em seus textos a relação hereditariedade/propriedade em relação ao mesmo livro, porém decidi manter o ato-falho pai-avó, que diz muito onde minhas memórias se confundem com as da personagem.

- Sotaque bonito;
- Ah, mas você come qualquer coisa, você é africana;
- Essa aqui é a Cíntia, cuidado com os bolsos (risos);
- Negro gosta de aparecer;
- Mamãe, ela é uma bruxa, tô com medo;

Branco dirão que eu plagiei Fanon e Elton Panamby, mas já escutei cada uma dessas infelizes frases. Em algumas das situações, estava acompanhada por pessoas que sequer perceberam a violência. Essa incapacidade de escuta é absolutamente comum, se repete inclusive em pessoas com o repertório anti-racista atualizado.

Que estado de dormência é esse? No limite, ou já fora dele, é uma anestesia tão violenta que nos permite acordar em uma segunda-feira com a notícia de que seis corpos de pessoas assassinadas pela polícia no Chapéu Mangueira na sexta foram encontradas na Praia Vermelha e seguir, ainda assim, cumprindo as atividades agendadas para a semana.

O que falta à vida negra que não é capaz de causar uma crise ética, moral e da subjetividade? Onde o evento cotidiano da violência de gênero e racial perderam o poder de contágio? Que gestos serão capazes de nos despertar em desassossego?

Com ouvidos tapados aos próprios gestos, fala indignada mas desimplicada com o genocídio das pessoas negras, o sujeito contemporâneo pode seguir acreditando na diferença racial como problema fundante do racismo. Para elxs, a questão se resume no fato de que, se um corpo carrega fenótipos negros, ao caminhar no mundo ele vai ser percebido como diferente e, logo, racializado; o que faz com que as pessoas - sempre as outras pessoas - lhe atribuam os significados culturalmente construídos e equivocados.

O racismo seria assim um equívoco, essa percepção errada que geralmente parte de pessoas atrasadas, conservadoras e mal/pouco educadas, que ainda associam negrxs a coisas ruins. E o mesmo serve para o machismo.

Se a maioria dos abolicionistas via a escravidão como um defeito indecente que precisava ser eliminado, a maioria das defensoras dos direitos das mulheres enxergava a supremacia masculina de forma similar - como uma

falha imoral de uma sociedade que, em seus demais aspectos, era aceitável. (DAVIS, 2016, p. 75)

O racismo seria um defeito a ser corrigido, um mero efeito da diferença racial. A medida que todos forem educados da maneira correta, o racismo acaba.

Os americanos [estadunidenses] acreditam na realidade da raça como uma categoria definida, indubitável, do mundo natural. O racismo — a necessidade de distribuir características profundamente inerentes às pessoas e depois humilhá-las, diminuí-las e destruí-las — é a consequência inevitável dessa condição inalterável. Assim, o racismo é representado como a filha inocente da 'Mãe Natureza', e as pessoas deploram o tráfico negreiro e a remoção forçada dos índios da mesma forma que se deplora um terremoto, um tornado ou qualquer outro fenômeno considerado além do âmbito da ação dos homens.

Mas a raça é filha do racismo, e não sua mãe. (COATES, 2015, p. 19)

É uma questão densa que se coloca, porque o mesmo esquema que aloca a diferença racial como significante primeiro ao corpo da mulher negra e disso extrai seu valor de objetificação, os contextos nos quais ela (in)existe solicitam o apagamento dos significantes produtivos destas marcações.

Como atenta Silva (2016b) no caso do Brasil a miscigenação tem papel fundamental para esse apagamento, pois funciona como uma solução para o dilema das elites achatando diferença racial em sua possibilidade produtiva através de uma incorporação apaziguada e festiva da subjetividade mulata e parda, que em nada responde a exclusão econômica e a obliteração jurídica que reassenta sobre os mesmos corpos.

A categoria mestiça é, historicamente, o fruto do desejo impróprio e da relação impossível entre senhor e escrava, é por isso uma sobra do sistema. Torna-se, assim, símbolo da nação e mecanismo de sujeição social. Diz-se que é o fruto bendito de um tempo passado, e por isso seria a mestiça que sou um sujeito pós-colonial, mas no real social ela é um dos principais operadores para o bom funcionamento da colonialidade do poder no tempo presente.

Neste sentido, e ainda com Denise, o empreendimento da diferença racial foi um trabalho em colaboração da antropologia do século XX e da sociologia das relações de raça, que

escreveriam configurações corporais e sociais encontradas nas várias regiões do globo como significantes de diferentes tipos de mentes humanas,

também introduziram uma visão de consciência como um efeito da regulação científica. [...] Como uma ferramenta política/simbólica que refigura a espacialidade, diferença irreductível, entre os habitantes da Europa e aqueles de outros continentes, o racial produz sujeitos modernos como objetos fundamentalmente exteriores, como auto consciências que permanecem fixados naquele momento que Hegel descreve no trecho do senhor/escravo, que se engaja na luta de vida e morte antes de a escravidão transformar o perdedor numa ferramenta, num instrumento, do vencedor. (SILVA, 2006, p. 69)

Acontece que a escravidão aconteceu, foi mais que real, e o plano dos abolicionistas, vejam, dos abolicionistas! era que o negro no Brasil já deveria estar devidamente clareado, que a essa altura já deveria ter deixado de existir gente de pele escura. Eles contaram uns 120 anos (ver Abdias do Nascimento em Genocídio do Negro Brasileiro, 2016), então, o futuro aconteceu no ano de 2012. Nestas terras, ser um corpo negro vivo é um evento pós-apocalíptico.

O racismo é a prática o que sustenta a diferença racial, e não o contrário. Sustenta também as posições ocupadas pelos habitantes da Europa e aqueles que se pretendem seus descendentes em relação aos outros da Europa. O modo como o racismo se estrutura econômica, social e afetivamente faz funcionar as categorias e a lógica pela qual a diferença racial encontra sentido e lugar no mundo. O mesmo podemos dizer em relação ao machismo, LGBTQIfobia e outros modos de organização do mundo no qual vivemos.

No plano dos desejos é possível dizer que são as forças do capitalismo que anestesiaram o corpo, sim. Mas se o capitalismo mundial integrado nunca se sustentou longe da escravidão, que no contemporâneo atualiza suas formas através da precarização das relações de trabalho, impostas sobretudo ao corpo da mulher negra, é numa overdose de ansiolítico que o racismo e o sexismo nos cobrem.

A alteração perceptiva produzida pelas forças do cisheterossexismo e da branquitude empurram os sujeitos, aqueles que estão seguros de sua condição de sujeitos, para um processo de afogamento em suas próprias existências. Os signos com os quais o mundo lhes acena apontam para centralidade de suas experiências, então não há muito com o que se preocupar. Com a capacidade empática toda galgada em regimes de identificação e semelhança, tornam-se oportunamente incapazes de estremecer por eventos, tanto geopolíticos quanto cotidianos, que solicitem diretamente a revisão das posição que ocupam no mundo.

A racialidade funciona como uma estratégia de significação científica, como uma ferramenta política/simbólica, cujo papel primordial é produzir configurações sociais modernas, em que institui as regiões morais habitadas pelos: a) sujeitos transparentes (autodeterminados) da vida – brancos/europeus – que incorporam o vencedor na visão de Hegel da luta de vida e morte, os que alegremente dividem as vantagens da vida ética, aqueles cuja existência social é regulada pela universalidade e autodeterminação – princípios que governam as dimensões econômica e jurídica; e b) os sujeitos vulneráveis da morte (determinados pelo exterior) – os “outros da Europa” –, aqueles obliterados na luta que condensa o momento da exterioridade, aqueles para quem os princípios que distinguem as configurações sociais modernas não se aplicam, aqueles que não são nem o sujeito legal pressuposto pelo aparelho jurídico – execução da lei e administração da justiça – nem o sujeito atendido pelas políticas públicas. (SILVA, 2006b, p. 69)

O processo de identificação em relação ao mundo experimentado por uma pessoa racializada, assim como das pessoas LGBTQI, de maneira muito distinta do sujeito moderno ou de uma experiência apaziguada pela mistura das raças, residirá numa dupla ruína subjetiva. É um tipo de identificação que inevitavelmente contém o estranhamento, quando não, o horror ao mundo. Não é a toa que a investigação da injúria como evento fundante, de si e de uma coletividade, retorna como tema em diferentes áreas de investigação, dos estudos *queer* à antropologia reversa de Jota Mombaça.

São esses corpos, kuier, migrantes, sudacas, e outrxs que engendram fluxos de negrume, eles escorrem territórios que não lhes pertence e ganham aderência daqulxs que passam por processos radicais de descolonização para encontrar maneiras de seguir sendo e seguir juntas.

Nestes casos, a possibilidade de acordar os saberes do corpo, de abrir-se aos fluxos do mundo, fundamental para o que seria uma ‘micropolítica ativa’ (em contraposição à uma ‘micropolítica reativa’ que buscaria apenas a territorialização e a resistência), não é proporcional à capacidade de estranhar o conhecimento oferecido pela percepção das grades de significação do mundo.

Engendada nas dinâmicas da racialidade, a relação das pessoas escurar com a própria percepção do mundo é formada por abalos, porque não há nada que se sustente como familiar por muito tempo. Somos a todo tempo ensinadas a duvidar de nós mesma e a confiar mais em qualquer livro escrito por um europeu do que no ‘senso comum’ que nossos pais fazem questão de repetir todas as vezes que estamos juntas, o que consiste basicamente em repetir coisas sobre como andar, se comportar, em suma, sobre sobreviver no mundo dos brancos.

O mundo e suas grades de significação são uma possível experiência familiar, mas em que medida e

para quem? Para experimentar qualquer familiaridade com o mundo, foi solicitado que eu soterrasse meu corpo. E me flagrei de pá na mão diversas vezes. E agora lanço mão do mesmo instrumento para desenterrar-me.

Meu pai, que recusou escolarizar-se, e depois recusou ter um patrão. Meu pai, que sabia que a vida não se entrega aos canalhas, mesmo que se esteja em uma posição de inexistência. Meu pai, que sustentou um corpo que não aguentava, que precisava dizer o que NÃO pode um corpo. Meu pai, que não tolerou se submeter aos racismos institucionais, e desatou em rebeldia. Meu pai, que comprometeu parte dessa raiva em potência criativa, que levantou a casa onde vive, e nos calçou com os melhores calçados feitos pelas suas próprias mãos. Meu pai, que comprometeu uma outra parte dessa raiva com a exploração, sobretudo emocional, de uma mulher branca, minha mãe, o que nos colocava em uma espiral de opressões impossíveis, porque nenhuma era anterior ou maior que a outra.

Cresci olhando para a mulher branca que eu nunca chegaria a ser e para o homem negro que eu não deveria querer ser. E todas as vezes que demonstrava impaciência e raiva, ouvia de alguém que estava me comportando 'ingualzinha a ele'. Talvez um dia fosse presa, como ele. Talvez um dia eu fosse adicta ao álcool, como ele. Talvez um dia eu fracassasse, como ele...

Minha consciência é, portanto, fissurada pela experiências de trânsito entre territórios, por ser identificada como negra e como mulher, por ter vivido em algumas partes do Brasil e também por ter experimentado um complexo cenário doméstico.

De todo modo, são essas mesmas experiências que me oferecem uma terrível habilidade de habitar posições ambíguas sem necessariamente tender à conciliação. Ao contrário, permito-me guardar o insolúvel de alguns conflitos como possibilidade de levar o problema para outros lugares de elaboração e desconfiar de aparentes processos de apaziguamento.

A subjetividade da mulher negra parte de um território ontológico que presume e produz sua condição de inexistência. Nem tudo se resolve na linguagem, mas no corpo. Também por isso, na leitura da cartografia branca, uma série de questões me soam irrelevantes, enquanto outras me parecem terem sido apressadamente descartadas.

Quando remonto na memória os processos subjetivos que dão forma ao que se entende por

identidade, não tenho dúvidas em afirmar que sou uma mulher negra nordestina, e estes modos de enunciação atravessam meu corpo, situam minhas falas, meu modo de ver e estar no mundo em posições de constrição. Contudo, não é possível entendê-las como pontos de partida, elas não estiveram sempre aí, e também não se apresentaram como destino. Elas são ficções acionadas por relações de pertencimento (sempre contingentes e parciais) e partilha, e no mais das vezes são geridas para além da minha agência, em movimentos de dissenso e violência.

A ideia de que há uma crise na subjetividade é elaborada e reelaborada ao longo dos momentos de transformação geopolítica. A tarefa das cartografias de afetos e sentimentos consiste em traçar as linhas pelas quais os modos de subjetivação dominantes são reproduzidos ou não nestes grandes momentos históricos. Pensar como os problemas de tempo e contexto se colocam às subjetividades, produzindo marcas que não necessariamente se confirmam como efeitos da história, mas a complexifica.

Em *Cartografia Sentimental* (2014), Suely aborda uma profusão de desejos que atravessavam a 'era mídia' e a profusão de imagens aterrissando nos corpos, ela acompanha as 'noivinhas' e é uma delas. Embrenha-se no frenesi das mudanças, desterritorializando-se do lar, da sexualidade dos esquemas de procriação, do território materno. Outras noivinhas grudam aos territórios, em gestos conservadores e politicamente engajados, acionam "o coronel em nós", ou "a militante em nós"...

A cartógrafa identifica que uma profusão vertiginosa de sentidos acompanham a circulação dessas novas e muitas imagens da era mídia. Elas refiguram as possibilidades de estar no mundo e como nem sempre são acompanhadas na mesma velocidade pelos processos de semiotização, precipita-se uma crise da subjetividade: as pessoas estão expostas "repentina e violentamente, ao caráter finito ilimitado das maquinações do desejo, ao caráter de simulação das linguagens e à ambiguidade congênita dessa simulação [...] deve assustar muito: deve intensificar barbaramente a angústia ontológica, existencial e psicológica". (ROLNIK, 2014, p. 96)

Quando desenha as movidas da 'militante em nós', Suely Rolnik atenta para o fato de que este investimento subjetivo frequentemente se fixa no plano visível e quer a transformação do real social no qual encontra grades de significação. Na tentativa, por vezes salvacionista, de operar forças no campo da macropolítica, e tendo em vista que este campo opera por territorializações, a militante em nós' acaba por negligenciar a dimensão da luta em seus investimentos de desejo e, com isso,

acaba sendo, muitas vezes sem saber, “abertamente reativa do ponto de vista micropolítico”. (ROLNIK, 2014, p. 124)

'A militante em nós' perde a chance de conquistar “a potência de tanta linguagem, com o corpo, e sem captura” por não se aclimatar ao contemporâneo. Busca pureza, e “perde a capacidade de expansão”, (ROLNIK, 2014, p. 130) isso porque aposta, em todos os planos, apenas nos processos de resistência macropolíticos.

Mas o que existia antes da crise?

A impossibilidade de aclimação da subjetividade fissurada pelo negrume é de outra ordem. Não se trata apenas de um problema do tempo presente, seja ele a modernidade ou o contemporâneo. Que gesto cartográfico é capaz de dar conta de uma crise que a todo tempo se reinstala a partir de cenas nas quais mudam alguns personagens, mas os atores são os mesmos e os movimentos se repetem indefinidamente no tempo da história?

O que é a coerção da lei perante a força do desejo? A lei escapa das bocas, como a certeza fiel e absoluta de uma sociedade perfeita e democrática. Mas a vida, principalmente nas periferias, tem outras flexibilidades, outras concordâncias, outras impositões de voz e de estruturas corporais. Eu abaixo a cabeça e ouço o que os senhores do poder dizem. Mas é baixando a cabeça que posso olhar para a aparelhagem onde vou tocar e criar as batidas. E, a partir daí, mudar o olhar. É uma guerrilha que fervilhou filosófica na ditadura e que continua filosófica atualmente. Ser direto ou indireto é a mesma coisa, a diferença é que uns entendem porque vivem e outros só porque lêem. Os riscos são diferentes mas a mudança que causa é a mesma. Atitude política ou aceitação da frustração são revolucionários. Um porque vai e faz e grita e esperneia e se usa de armas intelectuais ou quaisquer outras para tal. E a outra é porque não cumpre com o dever social de cidadão para fazer uma nação feliz e mais forte. Não posso fazer uma nação mais forte se ela é a primeira a me fragilizar. (COSTA, 2010, s/p)

A posição geopolítica ocupada pelo corpo da mulher negra a reinscreve na matriz colonial, é paralelo ao soterramento de seu passado. É abaixo da linha do visível que algo se move e, nos processos de subjetivação/objetificação, nossas existências transtornam a própria ideia de feminilidade.

Hesito, logo penso. Pergunto, logo existo.

No sul global, tanto os problemas trazidos pela modernidade, quanto pela contemporaneidade, não

podem ser outros senão os problemas da colonialidade do poder, assim como os problemas do feminismo não podem ser outros se não os problemas das mulheres negras, transvestigêneres, migrantes e outras que se distanciam da normatividade cishétero e branca.

O problema da identidade *versus* subjetivação, como frequentemente são lidas as cartografias que tratam dos afetos, é uma leitura apressada, que não dá conta do problema. Me sinto estranha, mas receio que embora isso não encerre a leitura que faço desses textos, ainda é necessário afirmar que a dissolução da identidade não pode ser entendida como ponto de chegada de uma subjetividade ‘livre’, capaz de operar dissolução de colonialidade no sujeito da contemporaneidade.

Entretanto, a leitura que opõe identidade e subjetividade segue sendo possível nos circuitos da intelectualidade, da arte e da militância, porque o avanço destes estudos mantém o sujeito da modernidade numa centralidade, e responde à ela empenhando-se em seguir os rastros de seu deslocamento.

É apenas em um território específico que esse sujeito chega a se constituir: a Europa em sua modernidade. E porque ele foi argumentado como universal pelas elites locais, o projeto de desconstrução da subjetividade avançou pelos territórios não europeus em movidas semelhantes às realizadas pelo projeto de civilização, que pretendia a modernidade como ponto de chegada para todas as populações.

Neste movimento de cindir o sujeito e experimentar seus fluxos, se reorganiza a hierarquia de seres e suas posições no mundo, o regime ontoepistemológico colonial se revitaliza, numa contradição invisível, cultuando a política identitária em que eles estão submersos e que lhes serve como medida para condenar toda a política identitária que não seja a deles próprios.

É a colonialidade do poder.

É certo que estamos em mais um momento de profunda transformação global, e se a era da profusão de imagens já havia se instalado há meio século, agora nos deparamos com a profusão de imagens de horror, linchamentos e execuções que sobem na linha do tempo das redes sociais, esgarçando feridas históricas de grupos sociais específicos, as mulheres cisgêneres e transvestigêneres, xs indígenas, pessoas negras, pessoas LGBTQI, migrantes. O contato epidérmico com a violência total não é uma novidade para todes, a política de fazer morrer esses corpos nunca foi descontinuada nas

periferias do mundo e nos dos corpos escuros e não conformes com as normas de gênero binário.

O que é relativamente novo é o amplo conhecimento dos fatos, é a impossibilidade de tomar distância de um presente nefasto que muitos, ainda assim, insistiam em localizar no passado. De uma maneira terrível, as imagens do horror presentificam algo da memória subtraída do corpo racializado, a devolve como assombro e empreende um projeto de anestesia específica, profunda. Mas não é tudo sobre isso. Das feridas abertas escorrem negrimes.

Os negrimes operam fluxos opacos, sem luz. Os desejos que cortam e escorrem negrimes, nos arrastam, dobram e redobram essas marcas da memória que em muito segue soterrada e que nem sempre engendram novas formas no visível. Ainda que corpos racializados estejam o tempo todo se movendo e sustentando esse real social, seus melhores desejos seguem no subterrâneo. Quando chegam a ser percebidas no visível, tendem a assombrar e dissolver toda a cena colonial. Desorganizam o campo.

No entanto, dessa sanha por capturar o monstro, algo necessariamente escapa. Os processos de subjetivação que se encarnam nas corporalidades monstruosas jamais se reduzem aos dispositivos que buscam configurá-los, constrangê-los, defini-los (MOMBAÇA, 2017a, p. 64)

O fluxo de desejo que segue desde os negrimes de onde escorrem potências amorfas solicita uma alteração geral na ordem do visível. Para que seja percebido, o negrime precisa que os sentidos se desfaçam do que já conhecem, que se possa ver com o tato, escutar com o corpo todo. O negrime não é apreendido desde oclocentrismo (Cusicanqui, 2015) que rege o olhar ocidental. É preciso voltar a rastejar, porque de pé acreditamos demais no que vemos, é preciso desver pra crê e criar, com o corpo todo atento, gerar ferramentas para escavar os afetos que seguem soterrados.

H

Foi num espaço-tempo aparentemente outro, e em direção a uma ideologia específica, que Fanon precisou afirmar que *“Nas colônias a infra-estrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico”*. (FANON, 1968, p. 29) Mas é pelo mesmo motivo que insisto em desconfiar que a separação entre macro e micropolítica, e entre micropolítica ativa e reativa, pode facilmente funcionar para reafirmar

processos que, longe de rizomáticos, encerram as possibilidades do corpo da mulher negra em um velho conhecido programa de dominação, no qual ela e outras corpos cuja experiência de mundo é subalternizada, têm anuladas sua condição de pessoa desejante, ou seja, sendo soterradas pela ilegibilidade de suas posições de desejo, historicamente complexas, desde onde escorrem negrume.



O pardo e a mulata são os filhos estéreis da mestiçagem, só geram restos... foram apresentados na potência do gesto antropofágico, mas se constituem como efeitos dos processos de subjetivação instituídos pela modernidade à brasileira. Comportam, portanto, toda uma violência que não é digerida.

Negrume também é vômito.

Nesse Brasil do #somostodos, onde parece razoável afirmar que ninguém é totalmente branco, nem totalmente negro, os mapas de referências identitárias e dos modos de vida seguem partilhados de maneira indiferenciada, operando a colonialidade do poder que sustenta as posições pelas quais os corpos são convidados a habitar o mundo. Quando aterrissam nessas posições, contudo, os corpos se desdobram em processos de subjetivação singulares e, nisso, a experiência de identificação da pessoa negra vai sempre manter-se atenta à possibilidade da subtração da vida e da condição desejante. Isso porque sabemos a posição que nos é relegada no diagrama operado pelas forças coloniais que organizam o mundo.

Nos jogos de luzes e sombras da cena colonial, a possibilidade da mulher negra ocupar uma posição de desejo é escurecida. Ela é arrastada por um fluxo escuro do desejo (na ordem da autodeterminação) e, em paralelo, é retirada do campo do visível no real social (na ordem da exclusão do campo da representação). Há sempre uma eminente operação de subtração quando se enuncia que #somostodos.

Somos sempre #nós-I no campo do real social.

Neste sentido, a tesoura do desejo, quando se empenha em seguir o fluxo negrume, frequentemente precisa cortar entre *nós e eles*, entre *eu e você*, o que é um corte insuportável porque evidencia a impossibilidade que o vínculo se dê exclusivamente por identificação. Ou seja, derruba o mito de

que somos ou seremos um dia, quando as coisas estiverem restauradas nos seus justos lugares, iguais.

Partilhar a derrubada desse mito, bem como o da democracia racial brasileira, é sempre pôr em risco a relação entre *nós* e *eles* e entre *eu* e *você*. Insisto, contudo, que esse corte não pode ser lido como uma repetição do processo de cercamento identitário, ele incomoda sobretudo porque corta sobre a pele mais dura de uma cicatriz de um corte que não é deste tempo - foi o corte do desejo colonial que dividiu pessoas em gênero e raças.

‘Não fomos nós que cortamos entre *nós* e *eles*’, disse a artista e pesquisadora Millena Lizia.

Esse corte não foi feito por nós, embora sejamos nós, as corpos colonizadas, que precisamos fazer parar a ficção de que ele está cicatrizado, emendado, conciliado. No campo das formas, a força do negrume não engendra grades, mas encruzilhadas, e nós estamos há muito sustentando sozinhos o impossível dessas relações. Tornar-se um corpo desejante e mover-se com o próprio desejo é seguir o rastro de uma ruptura iminente, que já aconteceu e está sempre em vias de esmigalhar o território linguístico e afetivo partilhado com aqueles que estão aclimatados no contemporâneo.

Neste sentido, acordar os saberes do corpo pode ser (re)cortar em uma linha que parecia superada, mas a partir de um gesto outro e com uma força distinta. Separar a carne viva da carne morta, abrir a ferida que resulta da experiência visceral de uma dupla falência, que não se resolve na movida de classe, de cidade, de instituição, apenas ganha novos contornos de acordo com a localidade desde a qual se experimenta a geopolítica global pela qual se organizam os corpos.

A inclusão pode, assim, operar uma cegueira dupla. Volto à cena de *Kindred*, não basta ser bem educada, preciso ser esperta. Penso que esta é uma assertiva que tem nos acertado em cheio desde sempre e encontro a afirmação reversa para melhorar a compreensão do problema:

- um branco educado não é um branco não racista, não é mesmo?

As grades de significação do que se espera da negritude são prisões ordenadas e reordenadas para cada ambiente, e o que elas modulam é a nossa capacidade de perceber: ver, ouvir, tocar... os infra e ultra-sons, o inaudível está abaixo de 16 e acima de 16.000hz, compõe e organiza a paisagem do que chega a ser ouvido, me ensinou Dora Moreira (2018). O invisível está em todo lugar, repetiu

Jota para a revista de arte contemporânea. O que não chega à linguagem ou não é elaborado pela consciência, em tudo importa ao que chegamos a perceber.

Há uma procura do negro, solicita-se o negro, não se pode viver sem o negro, exige-se sua presença, mas, de certo modo, querem-no temperado de uma certa maneira. Infelizmente, o negro desmonta o sistema e viola os tratados. O branco se insurgirá? Não, ele se acomoda. (FANON, 2007, p. 151)

Se acomoda nos gestos de não-escuta e desimplicação ética. E é na observação da modulação destes gestos em relação aos territórios que atravesso e que me atravessam, que localizo as inquietações que germinam esse estudo. Se em Salvador, por exemplo, tive que aprender a responder aos assédios verbais, hoje experimento o racismo e o machismo à carioca, de esquerda, classe média e de alta escolaridade.

Vem revestido de belos sorrisos e muita cordialidade. Um abismo nos cerca, supõe-se que posso me familiarizar nesse mundo, que posso servir ao monumento da civilização.

Mas não posso, tudo segue sendo muito estranho.

(Estranho-estranho, não estranho-familiar)

No Rio de Janeiro no qual circulo mais cotidianamente, ou seja, no centro, início da Zona Norte e praias da Zona Sul, lido com modulações de racismo e sexismo que aparecem revestidas de gestos acertados, que com um vocabulário atento às lutas, me convida a mais um monumento conciliatório.

Dessa vez o negro e o indígena não virão abaixo do conquistador, como nos monumentos da colonização (ver estátua de Pedro I na praça Tiradentes ou aqui, em *Memória-corpo-território*), mas de pé, na mesma altura do sujeito branco que enfim percebeu um corpo escuro se colocou - ou sempre esteve - ali, bem ao seu lado. É assombro ou alívio o sorriso com o qual nos recebem?

A colonialidade do poder, essa mesma que opera a *mise-en-scene* da cena colonial, se encarrega de recosturar o tecido da episteme colonial que sustenta o racismo e o machismo, e não precisa que a pessoa (indivíduo) de pele clara, e os não tão claros assim, declare em voz alta uma percepção equivocada sobre a pessoa escura, percepção que ele inclusive, a essa altura, já corrigiu. O mundo trabalha para que determinados corpos, aqueles que ocupam a posição de herdeiros dos

colonizadores ou que assim se pretendem, não precisam de fato enunciar uma sentença ou gesto racista para que siga como beneficiário de todo sistema escravocrata.

Todas as vezes que a colonialidade do poder brinca de claro e escuro na cena colonial, soterrando memórias e erguendo monumentos ao esquecimento, ela está alimentando a experiência do tempo do progresso, que serve apenas aos vencedores.

Quando nomeio os eventos rememorados nesta escrita de cenas, e me refiro ao 'poder' - como um conjunto de forças - como aquilo pelo que se constitui a mise-en-scene da história, o faço para assinalar uma coreografia através da qual é regulado o modo como nossa percepção atua.

O que se ergue em monumento no real social e chega a ser elaborado na linguagem como evento histórico, as decisões sobre o que fica dentro ou fora de quadro, o que se ilumina e o que habita a escuridão no campo dos desejos, é a dimensão estética do racismo e do machismo, e ela se faz a todo tempo, no plano macro e micro político. Por isso, a distinção entre macro e micro aqui não faz sentido, o que as atravessa é da ordem da ética e é nesta dimensão que, na dimensão estética da cena colonial uma certa percepção do tempo é erguida. Para desorganizá-la é preciso apreender o passado agora e o futuro que já está sendo.

No tempo da história se organiza o modo como percebemos o mundo em cenas nas quais a colonialidade do poder é senhora e diz ax pretx:

A partir de agora você é livre.” Mas o preto ignora o preço da liberdade, pois ele não lutou por ela. De tempos em tempos ele luta pela Liberdade e pela Justiça, mas se trata sempre de liberdade branca e de justiça branca, de valores secretados pelos senhores. O antigo escravo, que não encontra na sua memória nem a luta pela liberdade nem a ânsia da liberdade de que fala Kierkegaard, fica com a garganta seca diante do jovem branco que brinca e canta na corda bamba da existência.

Quando acontece de o preto olhar o branco com ferocidade, o branco lhe diz: “Meu irmão, não há mais diferença entre nós”. Entretanto o negro *sabe* que há uma diferença. Ele a *solicita*. Ele gostaria que o branco lhe dissesse de repente: “Preto sujo!” Então ele teria uma oportunidade única de “lhe mostrar” ...

Porém normalmente não acontece nada, nada além da indiferença, ou da curiosidade paternalista. (FANON, 2008, p. 183)

Pessoas adultas e bem educadas nunca vão dizer que minha pele é feia, mas frequentemente vão exaltar a beleza da cor para me convencerem de que nunca nem pensaram em nossas diferenças, o

que em si já seria um privilégio, caso fosse verdade. Pessoas negras que acaso não se preocupem com as diferenciações que o mundo faz do seu corpo se arriscam ainda mais a não conseguir completar o caminho de casa.

Não sou uma mulher branca, e preciso saber que não sou uma mulher branca quando me movo pela cidade, quando me relaciono com as pessoas e com o mundo. Saber as condições da materialidade do meu corpo, longe de um gesto essencialista, é a possibilidade de ascender do lugar de vítima que a estrutura de mundo me reserva, é desviar meu corpo de um destino traçado, pretensamente, pela natureza.

Porque o mundo nos entrega a um caminho, mas o repertório que nos oferece para lidar com ele é no mínimo incompleto. Muitas vezes, o feminismo me recoloca diante de um arquétipo novamente inalcançável, mas no qual mulheres brancas podem chegar a experimentar algum conforto. Nos falta, enquanto negras, não apenas um ponto de partida, mas toda uma posição de segurança, desde onde as mulheres brancas podem gestar seus germes de mundo.

Vejamos o exemplo de Ana.

Ana é a personagem do conto *Amor*, de Clarice Lispector (1998). O conto me foi fundamental para compreender a ideia do estranho-familiar, o conceito de *Unheimlich*, na psicanálise freudiana. Para entender o processo de corte e engendramento de fluxos do desejo na subjetividade, em suma, para apreender essa sensação sem nome que engravida a personagem de um mundo outro, concebido por essa sensação de estranhamento em relação às grades de significação do mundo.

Ana, que “sempre teve necessidade de encontrar a raiz forte das coisas” (LISPECTOR, 1998, s/p), que tinha filhos bons, que “cresciam, tomavam banho, exigiam para si, malcriados, instantes cada vez mais completos”...(LISPECTOR, 1998, s/p)

A cozinha era enfim espaçosa, o fogão enguiçado dava estouros. O calor era forte no apartamento que estavam aos poucos pagando. Mas o vento batendo nas cortinas que ela mesma cortara lembrava-lhe que se quisesse podia parar e enxugar a testa, olhando o calmo horizonte. Como um lavrador. Ela plantara as sementes que tinha na mão, não outras, mas essas apenas. E cresciam árvores. Crescia sua rápida conversa com o cobrador de luz, crescia a água enchendo o tanque, cresciam seus filhos, crescia a mesa com comidas, o marido chegando com os jornais e sorrindo de fome, o canto importuno das empregadas do edifício. Ana dava a tudo, tranquilamente, sua mão pequena e forte, sua corrente de vida. (LISPECTOR, 1998, s/p)

Ana era branca. *E como tudo o mais, importa que era 'branca'.*

As maravilhosas páginas de *Amor*, que me tocam como tudo que já li da escrita intensiva de Clarice, nos oferece o fascinante e terrível estado de deparar-se com o estranho-familiar. Mas antes do estranho, estava lá, bem assentado, o familiar:

No fundo, Ana sempre tivera necessidade de sentir a raiz firme das coisas. E isso um lar perplexamente lhe dera. Por caminhos tortos, viera a cair num destino de mulher, com a surpresa de nele caber como se o tivesse inventado... (LISPECTOR, 1998, s/p)

ela não o inventou, mas o destino de mulher, assim como o mundo todo, havia sido feito para ela. E o estranhamento que se seguia, advinha de uma vida que ela de alguma maneira, “quisera e escolhera”, ou pelo menos, pôde nisso acreditar por um tempo.

Ao mesmo tempo que imaginário — era um mundo de se comer com os dentes, um mundo de volumosas dalias e tulipas. Os troncos eram percorridos por parasitas folhudas, o abraço era macio, colado. Como a repulsa que precedesse uma entrega — era fascinante, a mulher tinha nojo, e era fascinante. (LISPECTOR, 1998, s/p)

Uma vez acomodada ao mundo, Ana cindiu e parou de corresponder às grades de referências pré estabelecidas. Antes desse evento banal em que tudo desmoronou, antes de abrir-se ao encontro com 'o cego que mascava chicletes' e antes dos ovos quebrarem na freada brusca do ônibus, antes de abrir a própria existência ao desconhecido do que está sempre insuspeitável à nossa volta, Ana não tinha dúvidas que o mundo a pertencia, que nele estava garantida a integridade de sua existência.

É desde este mundo que Ana entra em crise, apenas depois de pertencer a ele ela é tomada pelo estranho-familiar, uma sensação que poderá levá-la à transformação intensiva de sua existência.

A experiência perceptiva da personagem permite a ela apreender o mundo em suas formas, projetar sobre ele as representações de que dispomos através das grades culturais, de modo a lhes atribuir um sentido familiar. Esta capacidade de familiarizar diz respeito ao modo como o tempo, a história do sujeito e a linguagem aterrizam no corpo de Ana, informa não apenas sobre o mundo, mas sobre o modo como as grades convergem ou divergem do conhecimento que a personagem carrega no próprio corpo.

Esta capacidade cortical do sensível é a que permite conservar o mapa de representações vigentes, de modo que possamos nos mover num cenário conhecido em que as coisas permaneçam em seus devidos lugares, minimamente estáveis. (ROLNIK, 2006, s/p)

Não estou apontando apenas para as condições materiais de Ana, não estou me referindo unicamente à descrição da vida da classe média da personagem ou a sua pele clara, que não é descrita mas está posta, e sim aos meios - emocionais, afetivos e materiais - pelos quais uma pessoa é capaz ou não de sustentar um desconforto dessa abrangência.

Isso diz respeito à segurança ontológica com a qual sua existência ganha ou perde posições no mundo. Isso quer dizer que, uma vez desfrutando de certo conforto onto, ético e epistemológico, as condições de levar adiante a gestação de um mundo e sustentar a temporalidade que é imposta nestas ocasiões é inteiramente outra em relação às mulheres negras.

E se é possível afirmar que as políticas de subjetivação mudam (ROLNIK, 2006) ao longo da história, as de objetificação são apenas reformadas, consolidado em um regime geopolítico que historicamente trabalha para a não garantia material da existência negra.

Em busca da vulnerabilidade, Ana é tomada pela sensação de estranhamento, não consegue mais se separar das coisas do mundo, então ela finalmente se deixa desintegrar em suas forças. Essa é uma capacidade acessada por Ana no plano das forças, nesta entrega ela é convidada a duvidar da própria percepção, a estranhar as categorias pelas quais tudo se organiza à sua frente, a esquecer o nome das coisas para enfim não ser mais sujeita (senhora, sinhá) em relação aos objetos do mundo.

O que ela acessa neste estado de vulnerabilidade é uma subjetividade flexível, que em tudo difere de uma subjetividade fissurada.

Acontece que, tendo sua experiência subjetiva toda amparada por processos de objetificação, a mulher negra não se separa das coisas do mundo em nenhum dos planos, nem no que engendra afetos (o plano das forças), nem no que organiza a percepção (o campo das formas). Ela sabe que “é um objeto em meio aos outros objetos”, (FANON, 2008, p. 103) e essa não dissociação é reencenada cotidianamente.

Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me

devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu. (FANON, 2008, p. 103)

Suely Carneiro também me acorda:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. (CARNEIRO, 2003, p. 49)

A subjetividade residual, fragmentada, fissurada que é acessada por um corpo racializado, que antes mesmo de chegar a experimentar a familiaridade é apresentado à violência da vulnerabilidade, não apenas como uma abertura à própria vida ou processo criativo, mas sobretudo como ameaça constante de destruição simbólica de seu desejo e aniquilação material de sua existência. A possibilidade de familiarizar-se é (des)estruturada por sequenciadas invasões subjetivas. A abertura ao mundo e à própria vida está dada como ferida purulenta e mal cicatrizada, é a ferida colonial.

Neste sentido, as formas pelas quais o mundo se apresenta e aterriza no corpo da mulher negra precisa ser costurada em relação a um outro tempo.

A temporalidade instaurada pelos estados de desconforto que se apossam da mulher negra só pode ser acessada a partir de uma abertura ao saber ancestral que seu corpo carrega. As forças que se apresentam como possibilidade de gerar mundo no presente intensivo demandam o trabalho de imaginação (um imagear) dos mundos que já foram, sem nunca terem chegado a engendrar formas visíveis ou grades de significação hegemônicas, e também dos mundos que virão, mas seguirão abaixo do campo visível.

A experiência de vulnerabilidade diante das coisas do mundo é uma constante, algo que temos muitas vezes que despejar corpo a fora, trancar as portas para que não se instale como estado permanente e paralisante. Para gerar germe de mundo em um corpo de mulher negra, tão

importante quando abrir-se, uma precisa aprender a fechar-se. O fechar-se ao mundo, longe de nos tornar estéreis, é parte do processo de autocentramento estratégico, fundamental para criar novas possibilidades de vida, algo que não cessamos de fazer, por isso inclusive seguimos vivos.

Na ausência de um território de segurança de onde partir ou para onde voltar, a temporalidade desses processos é frequentemente experimentada como estados de urgência.

Negrume é o fluxo de desejo que serpenteia abaixo de nossos pés.

Pêdra Costa me disse:

o conhecimento invisível deve permanecer invisível.

A memória que me assombra durante a escrita desse trecho da tese, e sobre a qual não posso todavia elaborar, é a dos abortos que fiz. Processos que me abriram à impossibilidade de habitar o território da maternidade, e a partir dos quais compreendo que alguns dos desejos da mãe negra e da mulher negra que sequer chega a ter filhas não podem ser inscritos apenas como simples movimentos de enraizamento em relação à heteronorma e à domesticidade.

A mulher preta vive assombrada pela urgência de um efeito de segurança que nunca chega. A garantia da sobrevivência e a integridade sua e de suas filhas escuras estão desamparadas pela promessa da igualdade, que tem sido desde sempre descumprida. É uma conta que não fecha, uma contradição que não podemos mais carregar sozinhas e que precisamos devolver ao mundo, porque no final, quero dizer, no real social, apenas existem as decisões ou não de engajamento e os seus efeitos.

**Na ponta do abismo lá vai a mãe preta / Aguenta o infinito num corpo /
que o grito socorro acusa suspeito/ não chora nem fala das mortes
diárias / pariu cinco vezes sem anestesia com falas no ouvido: / - preta é
firme! / Teu corpo foi alvo da falta de amor / teu peito batuca a dor de
um dos filhos que ontem dormiu / quando na escura da noite um corpo
fardado mirou sem certeza / por causa da cor / Mas preto é forte,
sempre ouvi falar../Mãe preta resiste / desde que não sabia o que era existir
/ Mãe preta teve teus calos calejados pela falta de arrego / dos atrasos da
história que traçaram teu destino / Mãe preta que pariu no reboliço / e
trouxe com muito ofício / outra preta que não sorriu / filha de Preta! /
Que com a vida já traçada / me desfiz de tanta tralha / com grito de cansaço
/ entalado na garganta / e os bicos de diarista / entalado na minha
herança / vi o mundo cortar com a foice / minha passagem pela infância
/ os homens que me olhavam / revestidos de ganância / e pra eles não
importa / se trata-se de uma criança / de hiperssexualizar o hobby da**

vizinhança / dedos te apontaram ontem / hoje o cano te aponta / amanhã outro julgamento / julgando que se aguenta / tua cabeça um reboiço/ teu corpo cumpriu caprichos / tua mãe também passou por isso / e todas da tua família / **tua avó bem que dizia: / - é uma praga feito sentença / eles dizem que a gente aguenta / mas vejo uma morte lenta / e pra cada abuso novo / um branco te orienta:/ - negra é forte, negra aguenta / tua vida nunca passou disso / nunca fugiu da sentença / com a força dos ancestrais / internalizou que aguenta / imaginou o chicote lento / na vértebra de um branco / e viu que a força é um detalhe / pra quem vive resistência.**

(DALL FARRAS. 2017, s/p)

Vi Carol declamar essa poesia com o corpo todo ela caminhava de um lado pro outro dentro da meia-lua, arrancava uma vez rouca da garganta e as centenas de mulheres pretas que lhe rodeavam escutavam atentas as silhuetas de suas ancestrais e escorriam pelo Largo do Machado.

Suspeito que os fluxos que atravessam e marcam o corpo de uma mulher negra que se move no mundo de estruturas racistas e patriarcais são bem mais processos de arrastamento e desabamento, dada a falta de firmeza que essa subjetividade experimenta em relação a tal textura ontológica que sustenta o sujeito moderno, e não a ela.

Que linha dispara desejo de ser outra quando o que está em relação é a mulher negra e o que compreendemos por território da maternidade? De outra maneira, o que informa e atravessa a maternidade da mulher negra?

Cena: Ana Carolina: - *Então, Cíntia, #somostodas Leila Diniz?*

Cíntia: - Não.

Ana Carolina estava refazendo a foto icônica de Leila para um programa de tv e entrevistava jovens feministas para pensar qual seria uma justa atualização da imagem de Leila grávida de biquíni. Ela exibiu a barriga e chocou a zona sul carioca em 1971. Em 2017 as mulheres pretas assistem seus filhos serem retirados e revistados em ônibus que saem da zona oeste e da baixada para praia na zona sul. Se não tiverem o dinheiro da passagem de volta, são impedidos de chegar ao destino. Estou certa de que #NãoSomosTodas Leila, nem chegamos a poder enunciar as questões do feminismo branco.

Que questões chegamos a formular dentro do feminismo em relação ao direito reprodutivo? E o que acontece quando sequer chegamos a poder querer ter filhas porque tememos sobre a possibilidade delas seguirem, seguirem juntas e seguirem vives?

A mulher negra precisa se preocupar com a roupa que seu filho veste, se ele corre na rua, com

quantos amigos negros passeia por aí, como estão vestidos, se andam no carro com vidro fumê, se vestem boné... Em geral, ela precisa se desdobrar entre o trabalho doméstico e o mal remunerado. Muitas delas ainda passam seus dias cuidando de crianças brancas e não daquelas que são suas filhas ou de seu circuito afetivo-familiar. E ela vê os filhos crescerem sonhando com a tal oportunidade...

Opportunity: from the Latin *Ob-*, meaning “toward,” and *portu(m)*, meaning “port”: What is opportunity in the wake, and how is opportunity always framed? This, of course, is not wholly, or even largely, a Black US phenomenon...

...the precarities of the ongoing disaster of the ruptures of chattel slavery. They texture my reading practices, my ways of being in and of the world, my relations with and to others.²⁵
(SHARPE, 2016, p. 05)

A dor da desterritorialização do lar não faz sentido para a mulher negra. Há menos de 150 anos assinaram algo que dizia garantir que meu ventre seria livre, e 3 gerações não são suficientes para que essa memória se desfaça, inclusive porque os gestos de expropriação das crianças negras se perpetuam, juntamente com processos de condução coercitiva para esterilizações forçadas.

Anoto no diário em 2016: teriam sido mais clarxs ou mais escurxs os filhos que abortei? No que isso implicaria na minha vida como mãe?

Nunca saberei. Mas suspeito, especulo.

Ainda que cheguem a existir, xs filhas das mulheres pretas, principalmente os que são designados corpos masculinos pela cultura cissexista binária, são frequentemente executados em episódios que não são incidentes ou má conduta.

Penso assim, que a desterritorialização do lar não necessariamente faz/fez vibrar potência de formação de novos desejos para as mães pretas das Américas, nem agora, nem na época das

²⁵ Oportunidade: do latim *Ob-*, que significa “para” e *portu* (m), que significa “porto”: o que é oportunidade na sequencia e como a oportunidade é sempre enquadrada? Isso, é claro, não é totalmente, ou mesmo em grande parte, um fenômeno negro dos EUA.

... as precariedades do desastre em curso das rupturas da escravidão. Eles texturam minhas práticas de leitura, meus modos de estar no mundo e do mundo, minhas relações com e para os outros.

primaveras (entre as décadas de 60 e 70), nem no século XIX, ou nos anteriores.

Os fluxos que libertariam o desejo das mulheres brancas oferece como novos uma série gestos que assentam o corpo da mulher negra no território do qual ela sempre foi obrigada a permanecer. Que estejam esses gestos revestidos de novas significações e vocabulários, pouco importa, se os observarmos como coreografias, perceberemos como cada corpo é reinserido em uma cena que não necessariamente promove emancipação.

Quem de fato movimenta desejo e quem permanece soterrada diante de uma troca de cenário para, com sorte, encontrar com um novo elenco para os mesmos personagens? Quantas vezes na história mulheres negras levantaram para dizer que sabiam estar sendo convidadas a reencenar uma posição onde seu desejo, novamente, não conta?

Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (SOJOURNER TRUTH)²⁶

O fato de que as mulheres seguem exploradas por duplas e triplas jornadas de trabalho não é negado, mas complexificado pelo paradoxo de que o trabalho doméstico era “o único trabalho da comunidade escravizada que não podia ser direta ou indiretamente reivindicado pelo opressor”, e que foi

justamente por meio desta labuta - que há muito tem sido expressão central do caráter socialmente condicionado da inferioridade feminina - que a mulher negra conseguiu preparar o alicerce de certo grau de autonomia, tanto para ela como para os homens (DAVIS, 2016, p. 29)

Não é carência de um território estabelecido da maternidade que a mulher negra experimenta, a complexidade que dá o nó aos seus afetos é outra. Como tocar uma falta do que nunca se teve? É preciso perguntar o que acontece quando uma mulher negra embrenha-se numa linha de desejo que lhe promete o território da maternidade. Com que crises ela vai se deparar? *Mãe preta sente falta de futuro. E é para abrir esse tempo que ela se debruça sobre a ausência do passado, não porque pretende restituí-lo.*

Quando números tão grandes de mulheres negras e latinas recorrem a

²⁶ Em 1851, durante a Women's Rights Convention em Akron, Ohio. Disponível em <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>

abortos, as histórias que relatam não são tanto sobre desejo de ficar livre da gravidez, mas sobre as condições sociais miseráveis que as levam a desistir de trazer novas vidas ao mundo [...] Por que os abortos autoinduzidos e os atos relutantes de infanticídio eram ocorrências tão comuns durante a escravidão? Não era porque mulheres negras haviam descoberto soluções para suas agonias, e sim porque elas estavam desesperadas. (DAVIS, 2016, p. 208)

Os abortos autoinduzidos das mulheres negras, muitas vezes, se relacionam tanto ou mais com o racismo do que com o machismo. Mais uma vez, o que é um direito a ser conquistado pela mulher branca de classe média aparece como dever para mulher negra e pobre, cuja autonomia reprodutiva atravessa um campo de forças distinto.

A mãe preta precisa ensinar aos seus filhos escuros que o Estado pretende matá-los. É esse o problema real das mães negras, esse é o campo social que seus desejos atravessam, a colonização e seu empreendimento racista não oferece a todas o mesmo processo de subjetivação. Mãe preta precisa lidar com ausência de lugar no mundo, pois à elas está subtraída qualquer possibilidade de se prender à um território de maternidade seguro.

Frequentemente oferecem à mãe preta a máscara da força, porque mesmo experimentando a violência total, mesmo quando lhe arrancam o filho, a mãe preta segue viva, em luta. Sua vulnerabilidade é contraditoriamente lida como força. E ela responde com todas as forças que tem. Contudo, desconfio que é justamente essa a máscara que a reinscreve numa narrativa heroicizante na qual ela novamente precisa desaparecer, atendendo apenas ao espectro de um corpo que pode, de um corpo que aguenta, e deixando o fluxo negro se perder sublimado na escuridão.

O mundo tapa novamente o fluxo pelo qual ela deixaria escorrer o negro, interdita a fissura subjetiva, alimenta uma imagem da mulher negra inteira, firme, enquanto ela sabe que está em pedaços, mas ainda assim pode responder a essa imagem, porque entende que dela depende sua vida e a dos seus. Ela precisa garantir qualquer inclusão, vive em regime de urgência, se agarra a qualquer oportunidade como se fosse a última, mesmo que para isso precise convencer a todos e a si mesma que está bem remendada.

Porém o negro segue escorrendo, a costura da ferida é apenas um alinhavo, qualquer faca minimamente amolada mostra a carne ainda viva. Mesmo que permaneça fora dos jogos da representatividade, as redes de solidariedade, as maternidades compartilhadas, e muitos outros

arranjos são produzidos. São eles que sustentam a mãe preta, e não qualquer promessa de liberdade. As grades de significação não catam metade do funcionamento da vida negra, mas já se apressam a traduzir tal experiência em linguagem compreensível.

Um território presumidamente fixo e seguro foi formulado para simbolizar a maternidade, ele serve ao cissexismo que estrutura o mundo como ele é, mas a mãe preta nunca chegou a ser sujeito nesse mundo. Ela não precisou do feminismo do século XX para saber que a realização feminina a partir da maternidade é uma falácia de submissão que promove a utilização do seu corpo para fazer funcionar a máquina de dominação e o capitalismo. Somos filhas e netas de mulheres que foram escravizadas, nossas ancestrais foram vendidas e depois viram seus filhos serem vendidos. E segue:

A mais cruel forma de violência é o que se produz na subjetividade da nossa gente. Mães precisam enterrar seus filhos; a ida à escola se transforma em risco de morte; ser revistado todos os dias é a regra; fazer coisas básicas no seu local de moradia é algo posto em suspenso pela mira do fuzil.

Tudo isso arranca de nós a possibilidade de construir planos, nos põe numa condição de animalidade historicamente construída.

Todas as análises minimamente sérias e coerentes, sob todos os pontos de vista, mostrarão que ser preto é ser alvo.

Somos obrigados a pensar sobre essa nossa condição de sobrevivente todos os dias. (RACHEL BARROS)²⁷

MAS ENTÃO O QUE EXISTIA ANTES DA CRISE?

(RECIFE, JUNHO DE 2013)

EU SIGO SEM TUMBAS PARA CHORAR.

O IFÁ ME DEVOLVEU A IMAGEM DE MINHA AVÓ DE SANGUE ANTES DE EU VIR PARA O RIO. DEMOREI PARA RECONHECÊ-LA:

“- QUEM É ESSA MAIS VELHA QUE JÁ PASSOU PRA OUTRO MUNDO MAS QUE CONTINUA TE ACOMPANHANDO?”

PENSEI UM POUCO...

“-NAO TEM NINGUÉM” RESPONDI COM CERTEZA.

ENTÃO ELA JOGOU OS BÚZIOS NOVAMENTE E LÁ ESTAVA ELA, DE NOVO, E UMA TERCEIRA VEZ.

“- VOCÊ SE PARECE MUITO COM ELA...”

DE RELANCE, PUDE ENFIM LEMBRAR DA MULHER QUE NUNCA VI.
NEM NUNCA ENTERREI.

A MULHER QUE ENTREGOU MEU PAI E QUE, NÃO QUERIA MORRER DE FOME E QUE CAMINHA AO MEU LADO, E QUE, DEVE ESTAR CAMINHANDO TAMBÉM COM OS FILHES QUE DECIDI NÃO TER.

²⁷ post do facebook em 2018.

...

Negrume

Suddenly the repressed energy rises, makes decisions, connects with conscious energy and a new life begins. It is her reluctance to cross over, to make a hole in the fence and walk across, to cross the river, to take that flying leap into the dark. that drives her to scape, that forces her into the fecund cave of her imagination. Where she is cradled in the arms of Coatlieue, who will never let her go. If she doesn't change her ways, she will remain a stone forever. No hay mas que cambiar.

The one who watches. Darkness, my night .. There is darkness and there is darkness. Though darkness was "present" before the world and all things were created, it is equated with matter; the maternal, the germinal, the potential. The dualism of light/darkness did not arise as a symbolic formula for morality until primordial darkness had been split into light and dark. In attending to this first darkness I am led black to the mystery of the Origin. The one who watches, the one who whispers in a slither of serpents. Something is trying to tell me.²⁸ (ANZALDÚA, 1987, p. 139)

Nota: Para me refugiar, deixei a casa de meus pais e fui morar sobre escombros. O teto da casa na qual aprendi a escrever caia, literalmente. Embaixo dele viviam 107 cabeças. Era minha casa, a residência universitária da UFBA. Era uma casa de mulheres negras. E era só mais uma ruína, sustentada no limite para garantir a materialidade de nossas vidas (não sem riscos), e nada a mais.

Dias depois do meu último dia de trabalho, sentada na frente de minha casa, no pier que entra pelo rio Hudson, comecei a sentir uma inquietação em vez da calma que esperava. Percorri meu índice de áreas problemáticas e não encontrei nada novo ou urgente (...). Sabia o que era o medo, aquilo era diferente. Então me veio como uma bofetada: eu estava feliz, livre, de um jeito que nunca havia estado, jamais. Acho agora que foi o choque de libertação que levou minhas ideias para o que poderia significar ser 'livre' para as mulheres. Nos anos 80, esse debate ainda estava em curso: pagamento igual, tratamento igual, acesso a profissões, escolas... e escolha sem estigma. Casar ou não, ter filhos ou não. Inevitavelmente, essas ideias me levaram à história diferente das mulheres negras nesse país - uma história onde o casamento era desestimulado, impossível ou ilegal: em que era exigido ter filhos, mas 'ter' os filhos, ser responsável por eles — ser, em outras palavras, mãe deles — era tão fora de questão quanto a liberdade. A afirmação de paternidade nas condições peculiares da lógica da escravidão institucional constituía crime. (MORRISON, 2011, p. 15)

Olhei novamente e com muito cuidado o elogio à excitante experiência de tornar-se feminista e

²⁸ De repente, a energia reprimida vem à tona, toma decisões, conecta-se com a energia consciente e uma nova vida começa. É sua relutância em atravessar, fazer um buraco na cerca e atravessar, atravessar o rio, para dar aquele salto voador no escuro. que a leva a fugir, que a força adentrar a fértil caverna de sua imaginação. Onde ela é embalada nos braços de Coatlieue, que nunca a abandonará. Se ela não mudar seus modos, ela será uma pedra para sempre. No hay que cambiar.

Aquela que assiste. Escuridão, minha noite ... Há trevas e há escuridão. Embora a escuridão estivesse "presente" antes do mundo e todas as coisas fossem criadas, ela é igualada à matéria; o materno, o germinal, o potencial. O dualismo da luz / escuridão não surgiu como uma fórmula simbólica para a moralidade, até que a escuridão primordial foi dividida em luz e trevas. Ao atender a essa primeira escuridão, sou levado ao mistério da Origem. Aquele que vigia, aquele que sussurra em um deslizar de serpentes. Algo está tentando me dizer.

tornar-se sensível às diferenças entre as mulheres e sobre como felizmente é possível ser outras nessas situações. Parecia um programa fácil, caminhar por jardins abertos, com bons tostões para ter um quarto todo seu, ou sentar no café e ser outra com o *Le monde* na mão.

Para atentar ao modo como as práticas próprias do liberalismo se imprimem, algumas vezes como farsa multicultural, propondo negociações (do inegociável) para seguir capturando a potência vital das lutas anti-racistas e feministas, é preciso comprometer-se em trabalhar em uma dupla destruição, porque para descontinuar as práticas microfascistas que perpetuam o racismo e a misoginia, é preciso atentar que elas são apenas auxiliares dessas outras (econômicas, infra estruturais): infra e super, como micro e macro, se sustentam mutuamente.

Uma vez que adentra espaços institucionais, a negra que sou tem sua imagem projetada e precisa permanecer cordada à ela enquanto eu quiser ser bem vinda. Em espaços mais formais, habitados por pessoas mais educadas, os modos como o racismo e a misoginia trancam os nós da grade de significações culturais pelas quais a existência da negra, que presumem ser eu, se transfigura em forma reconhecível são mais “sofisticadas” (porque cínicas), se pretendem de menor relevância (porque cordiais) e se afirmam inexistentes (porque quando não silenciosas, possuem a gramática correta).

*As negruras são as forças que afrouxam e cortam esses nós.
E o fogo de fundição das grades.*

Quais seriam as ferramentas para escavar novas posições de desejo? A mulher negra nordestina que sou está sendo imaginada por mim à medida que escrevo. Quem é a preta que vem?

A vida vai sendo e esse amontoado sem nome toma conta de tudo que chega a ser real. Convidei uma senhora estranha que se instalou com malas enormes. Aí venho. Tem muitas dentro dela.

Escrevo para encontrar a mulher negra em mim menos em termos de atributos e mais em termos de processos de subjetivação.

Para escurecer as marcas recolhidas desde os fluxos de desejo que atravessam intensivamente meu corpo, traço três imagens de um **contra-mapa das negruras**:

1. Ontem acordei em Minorilândia...

entre Dorvil e os companheiros dele havia o pacto de não morrer. Eu sei que não morrer nem sempre é viver. Deve haver outros caminhos, saídas mais amenas. Meu filho dorme. Lá fora a sonata seca continua explodindo balas. Neste momento corpos caídos no chão devem estar esvaindo sangue. Eu aqui escrevo e relembro um verso que li um dia. 'Escrever é uma maneira de sangrar'. Acrescento: e de muito sangrar, muito e muito... '. (EVARISTO, 2017, p. 109)

Não morrer não é um combinado fácil. Provoca uma mancha insuperável à subjetividade. Mas nunca foi sobre superação.

Every increment of consciousness, every step forward is. a *travesia*,. a crossing. I am again an alien in new territory. And again, and again. But if I escape conscious awareness, escape "knowing." I won't be moving. Knowledge makes me more aware, it makes me more .conscious .. "Knowing" is painful because after "it" happens I can't stay in the same place and be comfortable. I am no longer the same person I was before. No, it isn't enough that she is female-a second-class... (ANZALDÚA, 1987, p. 48)²⁹

O barulho interrompeu a escrita. Sentada em minha cama com o computador no colo, olhei tudo em volta e fixei o olhar na vela acesa para escutar atenta o avião negro com armas à vista, podia enxergá-lo mesmo de costas para janela, sua imagem já estava em minha memória, ele havia começado a sobrevoar a região onde vivo diariamente há algumas semanas. Penso que moro no centro da cidade. Sou tomada por uma sensação de medo e vergonha. Não, medo e vergonha eu sei o que são. Era novamente algo sem nome. Andei perdendo as palavras. Na noite que executaram Marielle Franco tentei avisar que tinha uma pessoa dormindo na calçada, caminhávamos em um grupo de amigas conversando em voz alta voltando da vigília, mas eu não sabia mais a palavra 'calçada', e para falar da pessoa em situação de rua usei 'mendigo', palavra da qual já me havia desfeito há algum tempo. Um pouco antes havia esquecido o nome de amigas muito próximas, que conheço desde que vivo aqui, algumas desde antes, mas aí achei que era apenas o choque do momento. O 'momento' era mais largo, e eu estava suspensa há meses, experimentando uma sensação sem nome cada vez mais impertinente e impositiva de alguns gestos de recuo diante do

²⁹Cada incremento de consciência, cada passo à frente é. uma travessia. uma encruzilhada. Eu sou novamente uma alienígena em um novo território. E de novo e de novo. Mas se eu escapar da consciência, escapar de "conhecer". Eu não vou me mover. O conhecimento me deixa mais consciente, me deixa mais consciente. "Conhecer" é doloroso porque depois que "acontece" eu não posso ficar no mesmo lugar e me sentir confortável. Eu não sou mais a mesma pessoa que era antes. Não, não é suficiente que ela seja uma mulher de segunda classe ...

mundo. Fugi e fingi o quanto pude, até quando algo girou a chave da linguagem e a colocou em ponto morto e pude então perceber que estava de uma vez por todas acordando em *Minorilândia*, que é um estado de terra devastada, uma crise ética no território do corpo, um despertar ao impossível. Esse acordar demora e o tempo do ontem é persistente.

Nota: Dei-me conta dos jogos em minorilândia em 2015, no seminário Desfazendo o Gênero, onde estive Judith Butler e outras feministas exemplares. Em 2017, os jogos seguem vorazes. Não houve avanços, conquistas, mudança de fases. Mas nós nos deslocamos nômadas e precárias pelos territórios do mundo. Deslocamos, não, a gente só se arrastou mesmo. Os jogos de minoria são jogos de perder; nunca se sabe ao certo onde a derrota vai nos levar. Coisas curiosas: em minorilândia o fracasso não se opõe ao sucesso, aliás, quanto mais sucesso se faz, mais presente a sensação de impotência (e as outras sem nome). Mas só que “a gente combinamos de não morrer” ensina Conceição Evaristo. Dei esse livro pra Jota, era meu e tava todo riscado. Chama Olhos D'água.

Acordar em Minorilândia é perceber Necrópolis.

E logo em seguida perceber que Necrópolis é o mundo todo.

É a forma do mundo quando um corpo preto está enfim acordado.

111 tiros não foram uma injustiça.

Minorilândia é aquela ruína que quando você se dá conta, percebe que nunca esteve em outro lugar.

Escrever em minorilândia é necessariamente pôr-se em movimento sem ter ponto de chegada definido. Com sorte, ter meios para assentar um pedido, uma promessa ou um agradecimento em uma das muitas encruzilhadas do caminho, “estamos sempre na porta ou na esquina de qualquer coisa”. (Mombaça, 2017, s/p) Caminhar em Minorilândia é algo parecido, mas em tudo diferente de voar na vassoura da bruxa do devir. É ir se arrastando feito cobra e sentindo a vibração do mundo com o corpo inteiro.

Centers are not bases or foundations; they are ways for thinking in generalized disorder, decisions without criteria, means without ends (SEXTON e BARBER, 2017, s/p)

Suspensa no tempo e abaixo da terra.

Escrever em Minorilândia é parte dessa desorientação. Fragmento de pensamento para todos os lados. A qualquer alteração angular, uma nova constelação de conceitos, ideias, pensamentos. E os lugares escuros, os buracos negros que eventualmente me sugam, universos outros dos quais não posso extrair nada que sirva se presa a um campo...

E se memórias em necrópolis precisam ser especulações de futuro, só isso pode conferir aos habitantes de Minorilândia uma capacidade sensorial peculiar: sermos capazes de reconhecer o que a engenhosa máquina da colonização articula micropoliticamente em termos de racismo, machismo, LGBTQIfobias e muitas outras opressões para produzir os mesmos sujeitos, que não somos nós, nós somos o -1 nessa operação. Converter uma operação de subtração em ponte. Mas a essa altura, quem está em posição de fazer esse trabalho? No contexto brasileiro, no qual ‘*somes todes miscigenades*’ e precisamos nos posicionar numa disputa polarizada, já sabemos que *o abismo não nos divide/ o abismo nos cerca...* quem dele escapa?

And if we, ourselves, are that unfree thing that we do not know and cannot solve, if we are most powerfully that inhuman element of dispossession that upsets and unleashes every humanism and anti-humanism alike, what then? You cannot be free, no one can, you can only fight for freedom, pursue the struggle. You cannot be free, so you pursue it. You cannot be free, so you *must* pursue it, but how?³⁰ (SEXTON e BARBER, 2017, s/p)

Michelle Mattiuzzi, SaraElton, Jota Mombaça, Indianare e eu estávamos juntas na abertura dos jogo de Minorilândia, em 2015. Já estávamos todas conectadas por muitos meios, mas nunca havíamos estado todes juntas no mesmo espaço-tempo. Partilhamos algo sem nome aqueles dias, e vivo com essa coisa até hoje. Em 2017 reencontrei Jota e conversamos longamente sobre as caminhadas de cada uma nos anos que se passaram. Tinha um oceano entre nós, não qualquer um, era o Atlântico, Mesmo assim nos deparávamos com abismos muito semelhantes. Estávamos, como planejado, caminhando em direção aos centros, tentando à duras penas sustentar algumas posições para nossos trabalhos e pensamentos. O caso é que nos centros, embora tudo tenha sido construído sobre o espólio dos nossos, não havia nada para se aproveitar. Nada do que precisávamos estava nos

³⁰ E se nós mesmos somos aquela coisa cativa que não sabemos e que não podemos resolver, se somos mais poderosamente um elemento desumano de expropriação que perturba e desencadeia todo humanismo e anti-humanismo, o que acontece então? Você não pode ser livre, ninguém pode, você só pode lutar pela liberdade, perseguir a luta. Você não pode ser livre, então você a persegue. Você não pode ser livre, então você deve persegui-la, mas como?

espaços de poder. O poder esvazia a potência de cada coisa que toca. Não há como reparar, nada a ser recuperado, e quando se está por lá, sente-se ainda maior a ameaça de taparem nossos buracos de escorrer negrume.

Cada portão, cada sala de espera, cada encontro com a face contundente e incontornável dos poderes, que regulam a capacidade de mover-se no mundo, reestrutura em nossos corpos uma forma de paranóia de fronteira, um efeito produzido pela recorrência da interpelação racializadora que nos tende a reposicionar sempre no banco dos réus. A brutal inscrição de nossas experiências no marco de uma gramática da suspeita branca e cissupremacista, por sua vez, produz em nós uma prática de suspeição radical, posta em ação sempre que o encontro com as instâncias do poder de policiar fronteiras se faz premente. (MATTIUZZI e MOMBACA, 2017, s/p)

A movida era perigosa, sempre soubemos. É preciso ser mais esperta que educada. Mais esperta que o esperto ao contrário. Porque o fluxo de desejo gerado pelas negrumes inserem nossas corpos em jogos de perder:

A razão assegurava a vitória em todas as frentes. Eu era readmitido nas assembléias. Mas tive de perder as ilusões. A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim. Como dizia o outro, quando estou lá, ela não está, quando ela está, não estou mais. (FANON, 2008, p. 17)

Bem acordada sobre a situação em Minorilândia, Jota ficava toda hora me convencendo e se convencendo, repetia: “eles não vão nos matar agora”. Era um conjuro pra gente dizer juntas.

Conjuro é esse tipo de memória do futuro. A gente deposita uma palavra no presente para ajudar que ela se sustente lá adiante, no lugar a qual pertence.

O presente é só mais um agora.

Levantei da mesa onde estávamos eu, ela e Dora, e dei meu livro de Conceição Evaristo pra ela. Meses depois, logo depois de me dar conta que o Anjo da História estava morto, tatuei uma Sankofa no plexo por conta daquela conversa. Pra lembrar que o tempo é circular, e que nosso pássaro voa para o futuro mas a cabeça segue mirando o passado, como quem diz: *volte e pegue o que é seu*, e que todo retorno é um seguir adiante. A Jota tatuou no braço que *a gente combinamos de não morrer*, e pediu pra eu contar para Conceição que somos suas ancestrais do futuro. Que assim seja!

Exergar o passado que segue à nossa frente e carregar o futuro nas costas, diz o conhecimento ancestral dos povos andinos, é a noção de tempo aymara que Silvia me ensinou.

2. Em estado de _____

Wake: the track left on the water's surface by a ship; the disturbance caused by a body swimming or moved, in water; it is the air currents behind a body in flight; a region of disturbed flow.

Wake; the state of wakefulness; consciousness. (...)the wake of the unfinished project of emancipation.³¹

Christina Sharpe

Nota: Andando com o cineasta branco em São Paulo, dando conta do desmoronamento de nosso romance, uma flecha me atravessou a lombar e saiu pelo umbigo. O arrepio subiu pela coluna e enfraqueceu as pernas pela parte de trás das coxas até o joelho, esforcei-me para não dobrar. Era uma relação impossível que eu tinha insistido em tocar. Tinha restos de tempo na nossa cama, mas isso não era em nada diferente de estar no mundo, há sempre uma porta entre-aberta em convite e incerteza que eu insisto em adentrar. E afinal, tudo que a gente transforma nas relações interpessoais é uma possibilidade de transformar nossa relação com o mundo. Neste caso, a transformação necessária não dizia sobre rejeitar ou acolher a inter-racialidade, era mesmo sobre cultivo, sobre a incapacidade de amar mulheres negras na quebra, e isso não era sobre ele, mas sobre minha própria urgência em sustentar-me quando estava pleno desabamento, minha relutância em deixar-me escorrer em fluxos escuros para dentro da terra.

Negrumes nem sempre nos levam aos territórios visíveis, e não param de escorrer. Movê-los prescinde de um certo estado de atenção, que pode ser descrito no que Glória Anzaldúa chama de *Coatlicue State*. Coatlicue é a deusa da morte e da vida. Ela nos convida a habitar a escuridão e nos apresenta a rachadura terrível que nós, mulheres de pele escuras, carregamos, o abismo onde quer que levemos nossos corpos. Na mitologia Asteca, a deusa de seios flácidos é a mãe de todas as divindades. São mais de 400 os seus filhos. Engravidou, quando já não queria mais, do Deus

³¹ Despertar: a pista deixada na superfície da água por um navio; a perturbação causada por um corpo nadando ou movido, em água; são as correntes de ar por trás de um corpo em vôo; uma região de fluxo perturbado.

Despertar; o estado de vigília; consciência. (...) o despertar do projeto inacabado de emancipação.

Pássaro, mas foi o último filho, que já nasceu adulto, que salvou Coatlicue de ser assassinada por sua primogênita. Ela aparece todas as vezes que experimentamos a dor de habitar a rachadura em nós.

O estado de Coatlicue, essa paralisia, essa resistência ao real, é o prelúdio do atravessamento negrume. É sempre uma experiência de dor e gravidade. O negrume atravessa o corpo escuro e o arrasta, ele vai, sente medo, mas não é daí que vem todo o tremor. Há, sim, de certo, o risco de que não sendo capaz de demover-se da paralisia que encarar a morte pode provocar, uma vire pedra da própria ruína. Esse processo de adoecimento crônico em nada se confunde com a anestesia, e em nada é resolvida por uma possível aclimatação ao contemporâneo. Não sair nunca desse estado conduz à petrificação, é algo da ordem do assombramento que sentimos quando acordamos diante das camadas do tempo, quando damos conta que estamos soterrada por uma dimensão geológica na qual corpo, terra e tempo se encontram.

Internada em meu quarto com minha intocada pele, no escuro véu com a noite. Abraçada aos pesadelos, cavando o osso da ternura, envelheço. Já verás, tão baixo me hei caído / Dias inteiros passei trancada com cadeado. Essa Glória, que estará fazendo em seu quarto com a santa e a perversa? Mosca morta, por que estás tão quieta? Por que a vida me joga pra lá e pra cá, como folha seca, e me arranha e me golpeia, me desonra - minha culpa porque me desdenhou. Ai mamá, tão baixo me hei caído / Essa Glória, a que nega, a que teme correr desenfreada, a que tem medo de renegar o papel de vítima. Essa, a que vira a cara para parede descascada. Vê, tão baixo que se há caído. / Desperta me encontra a madrugada, uma desconhecida uivando profecias entre cinzas, sangrando minha cara com as unhas, escavando a desgraça embaixo de minha máscara. Já vê, tão baixo me hei caído. / Se endurecem meus olhos ao saber que a vida não se entrega. Meu pecado não é a rebeldia, nem o *anajamiento*. É que não me amei muito, que andei indecisa e com pressa, que tive pouca fé e não estava disposta a querer ser o que sou. Traicionei meu caminho. / Já vê, tão baixo que me hei caído. Aqui, não mais fechada em meu quarto, sangrando-me a cara com as unhas. Essa Glória que recusa entregar-se ao seu destino. Quero conter-me, não posso e transbordo. Vais a ver o alto que vou subir, aqui venho. (ANZALDÚA, 1987, p. 73, tradução/traição minha)

Uma vez que ascendemos, vamos munidas de novas ferramentas para lidar com o real social. Todas as vezes que atravessamos esse estado, retornamos ao mundo a partir de uma nova fissura na consciência, conectadas ao visível e ao invisível, mensurando o que se deve manter na escuridão, sob pena de aniquilamento, porque, como experimentamos em Minorilândia, nem toda morte é germe de um novo mundo.

Na chave desta dupla consciência, ou dessa consciência fissurada por processos intuitivos de uma

memória ancestral e corporal, compreendo que não há posição coerente frente às ficções identitárias, apenas movidas resilientes e estratégicas, e é imprescindível que os cortes do desejo retornem como ferramenta de destruição dessas categorias.

É a mão que segura a tesoura do desejo e efetua o gesto do corte, é ela que empreende a busca pela interrogação necessária para engendrar uma nova forma, é ela que sente a vibração do mundo e angula a lâmina. Afinal, o desejo corta com o corpo e não com a razão. E todo corpo *tem uma cor, tem um corte, e a história do meu lugar* (LUNA, 2017), que altera o estado, a intensidade da vibração e, sobretudo, a forma do que virá.

Por isso, mesmo que busque interrogações que pareçam estar resolvidas, que corte em pontos que aparentemente não vibravam mais, a segurança ou o vacilo do gesto são definidoras do novo das formas.

Cortar o passado em busca de um território racial ou de gênero comum, para além de desatar as amarras das violências, é um exercício de fabulação de um corpo e acena à possibilidade de construir uma outra textura ontológica, que não é vazia, porém contém rasgos, um tecido suspenso por cordas, que para sustentar esses corpos no presente, exige mais equilíbrio do que conforto.

Neste retorno impossível, o que precisa ser contabilizado não são apenas os riscos específicos que experimenta a mulher negra. O caso é que não é possível mensurar com precisão nem os efeitos dos gestos de emancipação, nem os processos captura dos negrimes. Esse trabalho excede o tempo da nossa existência. E no mais das vezes, as tentativas de sermos sujeitas dos nossos desejos, ou seja, quando chegamos a enunciar os problemas dos processos de enegrecimento das mulheres como problemas coletivos a serem considerados no real social, frequentemente somos tomadas por uma sensação de dívida.

Para lidar com essa dívida sem capitular a ela, precisei primeiro aceitar que não é possível escapar por meio de um programa de libertação e que desfrutar da profusão de linguagens no contemporâneo não consiste necessariamente em um processo confortável, coerente, e nem sempre dá muito certo. É preciso estar atenta sobre o modo como a condição de inexistência de certos corpos é garantida.

No tocante à produção de conhecimento, a dívida perturba todas as vezes que abandonamos as categorias da modernidade para organizar nossos pensamentos e ousamos, por um instante que seja, acessar outras analíticas para tocar nossos processos de subjetivação. Todas as vezes que desistimos da transparência e abraçamos a obscuridade dos nossos fluxos, todas as vezes que denunciemos a falácia da constituição do sujeito moderno e de sua autoridade.

O caso é que, seja qual for a forma pela qual se apresenta, o poder de exclusão e de dominação é central na constituição da subjetividade branca e, sem ele, “ ‘pessoas brancas’ deixariam de existir por falta de razões”. (COATES, 2015, p. 57), porque o “o ‘branco’ é uma categoria racial pacientemente contruída entre o direito e os regimes que praticam a extorção da força de trabalho”. (MBEMBE, 2014, p. 85)

Denise Ferreira da Silva, no texto de seu curso *Toward a black feminist poetics*, atenta que a negritude, “quando um índice de uma situação social consistente e continuamente nunca deixa de significar a escravidão” e neste sentido, “expõe as maneiras pelas quais a capacidade produtiva do africano escravizado expropriado continua a produzir mais-valia no presente global”, mas apesar da expropriação simbólica e econômica sem fim, para além do “capital e sua arquitetura colonial, nacional e imperial - a negritude sinaliza a capacidade criativa”. Resta-nos apreender “como essas duas faces da negritude podem ser reconciliadas sem um retorno ao tema da essência (histórica ou biológica)”. (SILVA, 2019, s/p)

Um mapeamento de como as cenas colônias operam como mecanismos de sujeição racial, uma vez que são facilmente capturadas e processadas para manutenção do *status quo*, precisa por isso incluir um mapeamento da aniquilação da posição desejante como possibilidade para corpos subalternizadas, constituídas pelas mesmas regulações (moral, científica e jurídica) e como efeitos da representação histórica que constituem as subjetividades hegemônicas, o que tentei exercitar aqui nas elaborações sobre o território da maternidade e outras.

A ciência do homem, a antropologia do século XX e a sociologia das relações de raça (relações raciais) — que constituem a analítica da racialidade. Esse aparelho político/simbólico institui o racial como uma ferramenta onto-epistemológica, aquela que institui o sujeito como um objeto global (exterior/espacial), que sempre já pressupõe a violência, pois emerge ao lado e diante de um outro cuja existência o horizonte ontológico privilegiado, a *historicidade*, não pode levar em conta, pois pressupõe que a emergência do próprio sujeito está baseada na redução/negação de tudo que

é interior a ela. (SILVA, 2017, p. 5)

O sujeito moderno se pretende neutro e transparente. Mas é apenas um homem europeu branco. Uma vez que o mundo lhe está garantido, que seu terreno ontológico é constituído por terra firme, subjetividade é lida como um complexo autodeterminado, e é desde aí que ele pode, enfim, seguir em processo de criação de si.

Mais importante do que entender o significado de ser uma mulher negra, interessa tocar os processos que atualizam essa significação unicamente para a reinserir em territórios onde a inexistência do corpo feminino negro enquanto posição desejante esteja garantida.

Para que o desejo deixe de colaborar para manutenção da ordem vigente, é preciso que um negrume o arraste para longe dessas categorias, que emancipe os processos subjetivos pelos quais nos tornamos mulheres negras, para que eles não se sustentem nas mesmas categorias que operam sua inexistência. Para além dos processos de territorialização e desterritorialização, tem a terra, e a terra guarda nossos mortos.

O negrume, essa marca específica que escorre de pessoas racializadas, atravessa a todes, e é a possibilidade de expansão da vida ao infinito: *eu sou uma coisa entre as coisas do mundo*. Marcas geram processos de territorialização identitária, a identidade enquanto ficção é máscara sem rosto a ser revelado, que aciona novas marcas e geram forças que se arrastam e reagrupam.

Não se trata aqui de negar os limites de gestos de afirmação e das tentativas de resgate e preservação da memória negra. Também das movidas por representação midiática e visibilidade através da retomada da afirmação *Black Is Beautiful* por uma 'geração tombamento'. Ao contrário, é argumentar que o critério de tais estratégias não podem ser lidos apenas como investimentos narcísicos, um pavor histórico em relação à desterritorialização, a pretensão de “se apropriar do poder de certas imagens para reassurar-se em seu território narcísico abalado”. (ROLNIK, 2014, p. 104)

Primeiramente, nunca houve território narcísico assegurado. Houve auto-ódio, cabelos pranchados, clareadores de pele. Houve recusa adolescente a ficar muito tempo no sol do verão. Houve vergonha de ser fotografada, houve um dia perceber que todas as vezes que eu entrava em um

elevador com espelho, dava as costas ao meu reflexo.

Segundo, nosso espelho não é o mesmo de narciso.

Na oficina que participei em Criolla, cujo o tema era autocuidado entre jovens ativistas, Josina Cunha, nossa mais velha, nos entregou uma caixa para que passemos de uma para outra no círculo em que estávamos sentadas. A caixa está embrulhada para presente e ela explica que, ao abrir, vamos encontrar algo importante para nós, uma dádiva da qual devemos cuidar, um presente que estamos dando para nós mesmas. Encontramos nossos rostos refletidos no espelho. Imediatamente lembro do dia que percebi que me virava as costas no elevador, que não gostava de espelhos. Na sequência da dinâmica, algumas das participantes narraram a mesma sensação que experimentei, não se reconheciam no próprio rosto, outras, disseram que encontraram na própria imagem o reflexo da mãe ou da avó. Para todas, foi uma boa novidade se ver como presente.

Novamente com Glória Anzaldúa, saber que o espelho é um símbolo ambivalente, porque ele não apenas reproduz imagens, ele contém e absorve as imagens. Nos tempos ancestrais, um espelho feito de vidro escuro, vulcânico, chamado *obsidian*, era utilizado para processo de transe, para acessar vidências do futuro e falar com Coacitue ou com seus quatrocentos filhos.

Além disso, uma outra qualidade do espelho, de qualquer um deles, é o gesto de se observar observando. O espelho pode assim nos possuir, congelar-nos em um lugar fora do nosso corpo, nos convida a ver através de nós mesmas... colaborando assim no estado de Coatlicue.

During the dark side of the moon something in the mirror catches my gaze, I seem all eyes and nose. Inside my skull something shifts. I "see" my face. Gloria, the everyday face; Prieta and Prietita, my childhood faces; Gaudi" the face my mother and sister and brothers know .. And there in the Mack, obsidian mirror of the Nahuas is yet another face, a stranger's face. *Simultaneamente me miraba la cara desde distintos ,angulos. Y mi cara, como la realidad, tenia un caracter multiplice.*³² (ANZALDUA, 1987, p. 98)

³² Durante o lado escuro da lua, algo no espelho captura meu olhar, sou toda olhos e nariz. Dentro do meu crânio, algo muda. Eu "vejo" meu rosto. Gloria, o rosto do dia a dia; Prieta e Prietita, meus rostos de infância; Gaudi "o rosto que minha mãe e irmã e irmãos conhecem... E lá no Mack, espelho de obsidiana dos Nahuas é mais um rosto, o rosto de um estranho. E a minhacara, como a realidade , tinha um carater múltiplo..

Quando o negrume chega a virar máscara, não é pelo espelho de Narciso que ela nos devolve nossa imagem, não temos chance ao registro da semelhança. Ela nos põe entre tempos, quando chega a máscara no campo do visível, o negrume engendra sempre uma racha entre os tempos do que foi e do que será, por isso muitas vezes é contraditória, uma máscara que fala línguas bifurcadas ou intraduzíveis...Uma máscara pronta para devorar quem a encara.

O mundo negro expandia-se diante de mim, e eu podia ver agora que esse mundo era mais do que um negativo daquele que acreditavam serem brancos. [...] O resultado é que uma gente, 'gente negra', que corporifica todas as variedades físicas e cujas histórias espelham essa abrangência física. Através da Meca percebi que éramos, em nossa própria política de corpo segregado, cosmopolitas. A diáspora negra não era somente nosso mundo próprio, era o Ocidente inteiro. (COATES, 2015, p. 57)

Os negrumes nos devolvem a possibilidade de conexão com uma história perdida, sabendo que a ausência é o componente maior dessa autonarrativa.

Muito se disse sobre os processos de desmobilização das forças que nos colonizam como algo que pode ser compreendido pelo deslocamento dos territórios da identidade, da familiaridade, da monogamia, contudo, sou uma daquelas que não eram dignas de ter um marido, que não tinham casa para cuidar, das quais não se esperava a pureza, mas das quais se exigia obediência e cordialidade. Subjetividades que nunca chegariam a completar o projeto colonial de feminilidade. Mulheres negras, pobres, transvestigêneres, lésbicas, gordas e outras tantas para as quais as noções de desconstrução subjetiva precisa apontar outras chaves.

Escrevo com a memória para habitar esse território de luta, desejando que a escrita acadêmica não sublime os processos diversos – os afetos encarnados, a sensibilidade intuída - que inundam os conhecimentos que atravessam meu corpo.

Nesta escrita, me detenho nas notas de memórias recentes, mas as reflexões que encontrei em um diário do início da adolescência, depois de um dia de aula em maio de 1997 quando eu tinha então 13 anos, me chamou atenção. Lá eu dizia que estava feliz por ter decidido ser amiga de Juliana, que era uma ótima pessoa, apesar da aparência. Juliana era minha única colega negra da escola.

Também fomos juntas à faculdade de Direito, que eu abandonei bem no meio e ela concluiu.

Entretanto, não é pela dificuldade de identificação, comum entre pessoas negras que crescem entre brancos, que retomo essa memória. Também não foi o caso dela surgir repentinamente a partir de um acontecimento do presente. Eu sempre narrei essa história, mas ela era para mim um caso ocorrido com meu pai, que de fato aconteceu. Eu contava as memórias dele por aí, sem perceber que eram as minhas próprias memórias que eu estava acessando. A ferida colonial me separa de mim mesma, experimento uma alteridade radical. Àquela época, e também agora, sigo carregando essa dificuldade em me reconhecer.

Há, contudo, algo de potente nessa sobreposição de memórias. É que desconfio que o território de subjetivação da mulher negra em mim nunca pôde ser um território unicamente individual. Nas fraturas, nos encontramos. Ao nos olharmos nos espelhos das Yabás, encontramos as mulheres que vieram antes de nós e as que virão ainda, são elas que sustentam a nossa existência e a nossa luta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZALDÚA, Gloria. La Prietra. In: Esta puente mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. Org.: Cherríe Moraga e Ana Castillo. San Francisco: Editorial Ismo, 1988.

ANZALDÚA, Gloria. Borderlands/La Frontera: The new mestiza. 4th edition. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012 [1987].

BENJAMIM, Walter. Sobre o conceito de história. Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. 8ª Ed, São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 241 – 252

BRAH, Avtar. Cartografías de la diáspora: Identidades em cuestión. Ed. Traficantes de Sueños, 2011.

BUTLER, Judith. Problema de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

_____. Bodies that Matter, on the discursive limits of “sex”. New York, Routledge, 1993.

_____. Performativity, precarity and sexual politics. Revista de Antropología Iberoamericana. Volumen 4, Número 3. Madri: 2009. p. i-xiii.

CARNEIRO, Suely. Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano Cidadania (Orgs.). Racismos Contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58

CLARKE, Cheryl. El lesbianismo: Un acto de resistência. In: Esta puente mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. Org.: Cherríe Moraga e Ana Castillo. San Francisco: Editorial Ismo, 1988.

COATES, Ta-Nehisi. Entre o mundo e eu. Trad.: Paulo Geiger. 1 ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

COSTA, Pêdra. The Kuir Sauvage. Revista concinnitas | ano 17, volume 01, Rio de Janeiro: 2016

_____. Periferiacentroperiferia, 2010. Em <https://pedrapedro.blogspot.com/>

DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. S.Paulo: Boitempo, 2016 [1981]

ESPINOSA, Yuderkys. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos:

complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. In: Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

_____. Los cuerpos políticos del feminismo. Ponencia presentada en la Mesa “Identidades” del VIII Encuentro de Lesbianas Feministas de América Latina y del Caribe, Guatemala, 2010.

_____. Escritos de una Lesbiana Oscura. Buenos Aires-Lima, En la frontera, 2007, 187 págs

EVARISTO, Conceição. Olhos D’água. Rio de Janeiro: Pallas. 2017.

_____. Becos da memória. 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas: 2017.

FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileiro, 1968.

_____. Pele Negra, Máscaras Brancas. Tra.: Renato da Silveira. EDUFBA, Salvador: 2008.

FOUCAULT, Michel. A Coragem da Verdade: O governo de si e dos outros. Trad.: Eduardo Brandão – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. Em Defesa da Sociedade: Trad.: Maria Ermanlina Galvão. Martins Fontes, São Paulo: 1999.

FOUCAULT, Michel. DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder. Trad.: Roberto Machado. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2009 [1979].

GOMBRICH, E.H. História da arte. LTC: Rio de Janeiro, 1995

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. São Paulo: Record, 2006.

GRIJALVA, Dorotea A. Gómez. Mi cuerpo es un territorio político. In: Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

GUEDES, Cíntia. Memória Sobrevivente *in* Lugar Comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Laboratório Território e Comunicação – LABTeC/ESS/UFRJ – Vol 1, n. 1, (1997) – Rio de Janeiro: UFRJ, n.º 45 – mai 2015 - dez 2015. p. 8-19

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast, 2010.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce, Davi A queda do céu : Palavras de um xamã yanomami / Davi Kopenawa e Bruce Albert ; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

KRABBE. Julia Suárez ¿Pueden ser racionales los europeos? in:Otra América de Sur a Norte. 2013.

HARAWAY, Donna. O humano numa paisagem pós-humanista. In. Revista Estudos Feministas, 1993.

_____. Manifesto Ciborgue. A Cyborg Manifesto: In: Antropologia do ciborgue : as vertigens do pós-humano / organização e tradução. Tomaz Tadeu – 2. ed. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.

HARTMAN, Saidya V. e WILDERSON, Wilderson, The Position of Unthought .III Source: Qui Parle, Vol. 13, No. 2: 2003.

HARTMAN, Saidya V. e SAUNDERS, Patricia J. Fugitive Dreams of Diaspora: Conversations with Saidiya Hartman. Anthurium: A Caribbean Studies Journal: Vol. 6 : 2008.

hooks, bell. Yarning: race, gender, and cultural politics. Boston: South and Press, 1990.

hooks, bell. *Sisters of the yam Black women and self-recovery*. South End Press Boston: 1993.

LAURETIS, Tereza de. A tecnologia do Gênero. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa (ORG.). Tendências e Impasses – O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LISPECTOR, Clarice. Amor. Disponível em <http://contobrasileiro.com.br/amor-conto-de-clarice-lispector/>. Acesso em 05-07-2018

LORDE, Audre. Las Herrameintas del amo nunca desarmarán la casa del amo. In: Esta puente mi espalda: voces de mujeres terceromundistas en los Estados Unidos. Org.: Cherríe Moraga e Ana Castillo. San Francisco: Editorial Ismo, 1988.

LUGONES, Maria. Colonialidad y Género, in: Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemologia y apuesta decoloniales en Aby Yala (ORG.: Miñoso, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez); MUÑOZ, Karina Ochoa) Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

_____. Hacia un feminismo descolonial. Trad.: Gabriela Castellanos. In.: Hypatia, vol 25, No. 4 :2010.

MATTIUZZI, Michelle; Merci beaucoup, blanco! Escrito experimento fotografia performance. oficina de imaginação política, São Paulo: 2016.

_____ e MOMBAÇA, Jota. Orbital o controverso. In: Goethe Institut. 2017. Disponível em: <http://www.goethe.de/ins/br/lp/prj/eps/sob/pt16326726.htm>

MOMBAÇA, Jota. Não se nasce monstra, tampouco uma se torna: sobre inexistência social e fim de mundo. Dissertação de mestrado. UFRN, 2017.

_____. Pode um cu mestiço falar? 2015. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>

MEBMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra* considera Editora: Portugal:: 2014;

_____. *Necropolítica*. Autor Achille Mbembe. 1 ed, N°1, São Paulo: 2018

MILEVSKA, Suzana. Resistance That Cannot be Recognised as Such: Interview with Gayatri Chakravorty Spivak, In: *Paradoxa: international feminist art journal*, Vol. 15: 2005.

MINGNLO, Walter. *Desobediencia epistémica: Retórica da la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones de Signo, Buenos Aires: 2010.

MOMBAÇA, Jota. Pode um cu mestiço falar? 2015.

disponível em <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee#gevoqzry9>

_____. O mundo é meu trauma. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 11, página 20 - 25, 2017.

_____. *Monstrologia Reversa*. Dissertação de mestrado. UFRN, Natal: 2017a.

MOREIRA, Dora. Os sons que eu soo. *Periódicus*, Salvador, n. 8, v. 1, nov.2017-abr. 2018.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 1 ed., Perspectiva, São Paulo: 2016.

MORRISON, Toni. *Amada*. Trad.: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras: 2011.

NORA, Pierre. “Entre memória e história: O problemático dos lugares”. Trad. Yara Aun Khoury. Em *Projeto História, Revista d Programa de Estudos Pós-Graduados em História, PUC-SP*. São Paulo: PUC, 1993. Online: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>

PANAMBY, SaraElton. *Perenidades, porosidades e penetrações: [trans]verdades pela carne*. Tese de doutorado, UERJ: 2017.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Trad.: Dora Rocha Flaksman. *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PRECIADO. Paul B. *Testo Yonqui: Sexo, Drogas y Biopolítica*. Buenos Aires, Editorial Paidós SAICF, 2014.

_____. Manifesto Contrasexual. Buenos Aires: Ed. Anagrama, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina: 2000.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia Sociología de la imagen : ensayos . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2015.

ROLNIK, Suely. Cartografia sentimental – transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina/Editora UFRGS, 2014.

ROLNIK, Suely. Geopolítica da cafetinagem. In: europäisches institut für progressive kulturpolitik. 2006

ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo e devir: uma perspectiva ético/estético/política no trabalho Acadêmico. São Paulo, 23 de jun. de 1993. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/pensamentocorpodevir.pdf>. Acesso em 05/07/2018.

SEDGWICK, Eve. Touching feeling, affect, pedagogy, performativity. Duke University Press, London: 2003.

SEXTON, Jered e BARBER, Daniel Colucciello. ON BLACK NEGATIVITY, OR THE AFFIRMATION OF NOTHING. In: Societ + Space magazine. 2017.

SHARPE, Crhistina. In the Wake, On Blackness and Being. Duke University Press
Durham and London: 2016.

SILVA, Denise Ferreira da. Sobre Diferença Sem Separabilidade. Catálogo da 32a Bienal de Arte de São Paulo, Oficina de Imaginação Política, São Paulo: 2016a.

SILVA, Denise Ferreira. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. In Estudos Feministas, UFSC V. 4. N. 1. 2006b.

_____. a dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo. Oficina de Imaginação Política, São Paulo: 2017a.

_____. $1 \text{ (vida)} \div 0 \text{ (negritude)} = \infty - \infty$ ou $\infty / \infty =$ sobre a matéria além da equação de valor. Oficina de Imaginação Política, São Paulo: 2017b.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o Subalterno Falar? Belo Horizonte: EDUFMG, 2010.

TRUTH, Sojourner. Não sou eu uma mulher? Convenção de Mulheres em Akron, Ohio, 1851. <http://kandimbafilms.blogspot.com.br/2013/02/nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth.html>

VERGUEIRO, Viviane. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação de

Mestreado, Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade, UFBA, Salvador: 2015.

WOO, Merle. Carta à ama. In: Esta puente mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. Org.: Cherríe Moraga e Ana Castillo. San Francisco: Editorial Ismo, 1988.

REFERÊNCIAS DISCOGRÁFICAS

ALÁFIA. Corpura. Salve Geral. São Paulo: YB Music/Natura Musical: 2015. Disco Sonoro.

ALELUIA, Mateus. Cinco Sentidos. Salvador: Selo Garimpo: 2010. Disco Sonoro.

EXU DO BLUES, Baco. Esù. Imortais e Fatais. Salvador: 999: 2017. Disco Sonoro.

GIL, Gilberto. Refavela. Babá Alapalá. São Paulo: Warner Music Brasil: 1977. Disco Sonoro.

VELOSO, Caetano. Circuladô. Fora da Ordem. Rio de Janeiro: Phonogram/Philips: 1991. Disco Sonoro.

LUNA, Luedji. Um Corpo No Mundo. Um Corpo no Mundo. São Paulo: YB Music: 2017. Disco Sonoro.

OLODUM. Egito Madagascar. Faraó Divindade do Egito. São Paulo: Continental. 1987. Disco Sonoro.

REFERÊNCIAS FILMOGRÁFICAS

ALVES, Janaina Castro. A Máquina Paranóica. Brasil. 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Mar Arriba. Bolívia. 2016.

DALL FARRAS, Carol. Slam das Minas RJ - Final 2017 - Carol Dall Farras. Rio de Janeiro: 2017. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=DbQXy_jcCXE

MATTIUZII, Michelle. Experimentando o Vermelho em Dilúvio II. Rio de Janeiro: independente: 2017.

PRADO, M. Estamira. [Filme-vídeo]. Produção de James D'Arcy, José Padilha, Marcos Prado, direção de Marcos Prado. Rio de Janeiro: 2004.

