



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de São José do Rio Preto

Fernando Luís de Moraes

Literatura (d)e resistência:
o grito aguerrido de escritores *quare*

São José do Rio Preto
2023

Fernando Luís de Morais

Literatura (d)e resistência:

o grito aguerrido de escritores *quare*

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Letras, área de concentração em Teoria e Estudos Literários, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, *Campus* de São José do Rio Preto.

Financiadora: CAPES

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Cláudia Maria Ceneviva Nigro

São José do Rio Preto
2023

M8271 Morais, Fernando Luís de
Literatura (d)e resistência: : o grito aguerrido de escritores quare /
Fernando Luís de Morais. -- , 2023
252 p. : il.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio
Preto,
Orientadora: Cláudia Maria Ceneviva Nigro

1. Identidade de raça/etnia, gênero e classe. 2. Interseccionalidade.
3. Analítica queer/quare. 4. Thomas Grimes. 5. Waldo Motta. I.
Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca do Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Fernando Luís de Moraes

Literatura (d)e resistência:

o grito aguerrido de escritores *quare*

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Letras, área de concentração em Teoria e Estudos Literários, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, *Campus* de São José do Rio Preto.

Financiadora: CAPES

Comissão Examinadora

Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Ceneviva Nigro
UNESP – São José do Rio Preto
Orientadora

Prof^a. Dr^a. Carla Alexandra Ferreira
UFSCar – São Carlos

Prof^a. Dr^a. Dantielli Assumpção Garcia
UNIOESTE – Cascavel

Prof. Dr. Emerson da Cruz Inácio
USP – São Paulo

Prof^a. Dr^a. Maria Angélica Deângeli
UNESP – São José do Rio Preto

São José do Rio Preto
09 de março de 2023



11. November 2010

Este trabalho – e seus possíveis frutos – é dedicado “àqueles de nós cuja existência social é matizada pelo terror; àqueles de nós para quem a paz nunca foi uma opção; àqueles de nós que fomos feitos entre apocalipses, filhos do fim do mundo, herdeiros malditos de uma guerra forjada contra e à revelia de nós; àqueles de nós cujas dores confluem como rios a esconder-se na terra; àqueles de nós que olhamos de perto a rachadura do mundo, e que nos recusamos a existir como se ele não tivesse quebrado”.

(MOMBAÇA, 2017, p. 20, adaptação nossa).

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

Para alcançar seu lugar no mundo, você deve ser você mesmo, e também reivindicar pelo Outro; deve acreditar na sua verdade, e não na “verdade” que lhe é impingida garganta abaixo. Na busca de quem sou, “[f]alo da minha entrega fatídica e cotidiana em continuar porque, apesar da dor e da luta, **preciso resistir. preciso resistir. preciso resistir**”. Nesse sentido, esta tese – escrita com suor negro e sangue negro e lágrimas negras – representa uma decolonização de conhecimentos, meu grito aguerrido e indignado, minha luta de resistência contra o cis-heteropatriarcado branco e elitista que, incansavelmente, tenta amordaçar a minha boca – e tantas outras – e subjugar o meu corpo – e tantos outros – às suas regras arbitrária e eurocentricamente estabelecidas. Configura, de mais a mais, minha diligência e militância antirracista, antissexista, antitrans/homofóbica, anticlassista empreendidas contra o autoritarismo desmesurado e descompassado, que me abate, dizima, massacra e assassina: “*I can’t breathe!, I can’t breathe!, I can’t breathe!*”

Embora interseccionado por inúmeros eixos de opressão, o “subalterno” pode, sim, falar. Aliás, não só pode como deve, ainda, **G-R-I-T-A-R** um grito que é (e necessita ser!) suficientemente potente para, assim, ferir os tímpanos e estilhaçar os mecanismos de uma sociedade opressora, regida pela lógica da normalização. Como bem coloca o filósofo Jean-Paul Sartre, “[o] que vocês esperavam acontecer quando tiraram a mordaca que tapava essas bocas negras? Que entoassem hinos de louvor? Que as cabeças curvadas pelos nossos pais, à força, até o chão, quando se reerguessem, revelassem adoração nos olhos?”

Meu grito não é vindicação feita de uma única voz. Há, com ele, outras várias, em uníssono, que ganham força e ressoam. Diante desse fato, agradecer àquelas que se aliam à minha é digno e preciso.

Minha gratidão mais profunda e sincera é dedicada àquela que, desincrustando-me da concha que me resguardava de um mundo cruel e atroz, fez-me perceber o quanto sou uma pérola preciosa. Àquela que, cruzando meu caminho, foi capaz de colar as migalhas do meu coração, espatifado pela incredulidade alheia. Àquela que, tomando-me pela mão, aplacou meus medos, mitigando minhas incertezas, sem nunca, nem sequer por um átimo de segundo, duvidar de minhas potencialidades: a querida orientadora-mãe-amiga-salvadora **Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Ceneviva Nigro**.

*I was hopeless and broken, you opened the door for me.
Yeah, I was hiding and you let the light in, and now I see
That you do for the wounded what they couldn't seem to,*

*[you set them free
Like a butterfly kissing a child with an eye for the minor key.*

Nos instantes mais árduos – e nada raros – nesta minha odisseia pela academia, foi ela quem sempre me inspirou confiança sobre o resultado positivo a ser alcançado ao final desta árida mas recompensadora etapa. Sou grato por cada gesto humano e leniente, cada palavra encorajadora, cada conselho, cada sugestão. Muito obrigado!

A precariedade das palavras não me permite propriamente expressar minha profunda gratidão aos meus admiráveis orientadores, **Prof. Dr. Jesse Arseneault**, na Université Concordia (Montreal, Canadá), e **Prof. Dr. Domenico A. Beneventi**, na Université de Sherbrooke (Sherbrooke, Canadá) durante os períodos sanduíche de pesquisa. Sou-lhes grato pelo apoio inequívoco, brilhantismo, orientação, inspiração, compaixão, humor e amizade e, igualmente, por me desafiarem de modo contínuo, ensinando-me o que significa ser um estudioso comprometido com o ensino e a pesquisa e, sobretudo, a trabalhar com paixão. É inegável que seus acolhimentos e conversas constantes foram uma fonte vital e preme de inspirações para dar forma a este trabalho desde os estágios iniciais. *I thank you and salute you!*

Embora ditos à exaustão, não há – e, seguramente, jamais haverá – “obrigado” o bastante para agradecer meu bem maior, meu eterno xodozinho: **Heitor**, sobrinho querido, por quem nutro um amor ignaro de quaisquer restrições, mensurações ou destrutibilidades. Como serei, algum dia, capaz de expressar todo o amor encerrado em meu coração? Nem céus, mares, montanhas ou quaisquer outros impedimentos afastá-lo-ão de mim, e juro estar ao seu lado, do berço ao túmulo. Que eu seja o mundo que você é para mim, *mon petit prince*. “[O] que eu sou pra você ele pergunta / [...] você / é toda esperança / que eu já tive / na forma humana”. “Escolheria você ainda que / não soubesse da sua existência: / daria conta de te inventar só para me sentir / mais seguro no mundo.” Muito obrigado, “coisinha mais rica da vida do tio”, por, nas mais prosaicas atitudes, ensinar-me, de modo despretensioso, a observar as circunstâncias por outros e inusitados ângulos.

AGRADECIMENTOS

Início estes agradecimentos de modo inusual, ao revés, pois são, primeiramente, dirigidos àqueles que passaram por minha vida, mas com os quais não posso mais contar por razões inúmeras. Eles – todos – ensinaram-me uma imprescindível lição: “[o]nde não houver respeito, reciprocidade e afeto não existem motivos pra permanecer”, afinal “se você se doou por inteiro e, mesmo assim, o outro não enxergou a sua entrega, quem perdeu não foi você.” Por esses preciosos ensinamentos, meu mais sincero “obrigado”.

Meu apreço e gratidão cabais à minha família – meu altar sagrado – não só pela compreensão e amor imensuráveis mas também pelo amparo incondicional mesmo na cinza das horas. Minhas lutas constantes e cada uma das cicatrizes que carrego são por vocês, sem os quais minha existência seria frívola. Graças a vocês, existo sobre esta terra, continuo seguindo adiante e jamais me calo.

*Thank you for loving me,
For being my eyes
When I couldn't see,
For parting my lips
When I couldn't breathe.
Thank you for loving me.*

“Não desejo tratar minhas amizades de maneira delicada, mas com a mais brava coragem. Quando são reais, não são fios de vidro ou flocos de neve, mas, sim, a coisa mais sólida que conhecemos.” Portanto, pela solidez das relações construídas *au fil du temps*, devo-lhes muitos agradecimentos Alan Casteluber, Daniel Caetano, Eduardo Liebana, Fábio Pinheiro, Gabriela Frutuoso, Gustavo Caetano, Héber da Rocha, Henrique de Seta, Júnior Melo, Karina Rodrigues, Márcia do Carmo, Misael Machado e Ronaldo Groto, amigos excelentes, “que carregam o mundo para mim até novas e nobres profundidades, e ampliam o significado de todos os meus pensamentos”.

Sou e serei eternamente grato ao Daniel Beaupré, meu porto seguro, por me fazer sentir sempre pronto para enfrentar meus medos, minhas angústias, minhas fraquezas. Obrigado por me alimentar de esperança e de força e me dar novas cores. *Je te remercie infiniment !*

O exercício de escrita de uma tese é uma tarefa laboriosa e um desafio instigante. Gostaria, pois, de agradecer a muitas vozes que contribuíram significativamente para o desenvolvimento de minhas reflexões ao longo do percurso de produção deste trabalho. São elas:

- as Professoras Doutoradas Carla Alexandra Ferreira (UFSCar) e Maria Angélica Deângeli (IBILCE/UNESP) pela generosidade, pela leitura diligente e pelas oportunas sugestões oferecidas durante a qualificação desta pesquisa;

- os Professores Doutores Carla Alexandra Ferreira (UFSCar), Dantielli Assumpção Garcia (UNIOESTE), Emerson da Cruz Inácio (USP) e Maria Angélica Deângeli (IBILCE/UNESP), componentes da banca de defesa, pelas sugestões detalhadas de mudanças e adições particularmente relevantes – aportes substanciais no aperfeiçoamento desta tese.

- os integrantes do Grupo de Estudos Gênero e Raça do IBILCE/UNESP;

- Jordan Rogers, meu irmão (gêmeo) americano de pesquisa, por disponibilizar recursos inestimáveis para a produção deste texto. *Thanks, bro!*;

- os colegas de graduação e pós-graduação, inúmeros para serem aqui elencados. No entanto, desejo citar três deles em especial: Alex Wagner Dias, André Luiz Menezes de Moraes e Thiago Sanches. Sou grato pelas nossas conversas, por vezes, lamentosas e dolorosas, mas sempre cingidas de muito carinho e encorajamento. Vocês são exemplos contínuos de humanidade;

- o Programa Futuros Líderes das Américas (ELAP), coordenado pelo governo canadense, pela dupla oportunidade de desenvolvimento de estágio de pesquisa no exterior.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Em resumo, sou grato

*For my family that raised me (Shout out! Shout out!),
And my teachers that done praised me (Shout out! Shout out!),
To anyone who tried to hate on me (Shout out! Shout out!),
Even the ones who tried to break me,
Even the ones who tried to take me down.*

[...]

*To all the givers and the takers,
To my crew from way back when,
To the cold wars and the stares,
And the ones that I ain't met.
For myself for sticking with me,
For the ones I miss from up above,
Anyone who's ever been a part of me*

Para todos/as vocês,

Ain't got nothin' but love.

*Nothin' but,
Nothin' but,
Ain't got nothin' but love!*

porque a memória é uma pele. membrana mesmo, dessas que vão acabando com nossa sanidade, fazendo a gente rever e desconstruir conceitos.

(SILVA, 2017, p. 103).

[...] eles virão para nos matar, porque não sabem que somos imorríveis. Não sabem que nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras. Sim, eles nos despedaçarão, porque não sabem que, uma vez aos pedaços, nós nos espalharemos. Não como povo, mas como peste: no cerne mesmo do mundo, e contra ele.

(MOMBAÇA, 2017, p. 20).

Conheço bem aquilo que dói. Leio sobre cada parte do meu corpo a história de uma humilhação. Quando se mastiga a mordaca apenas o corpo medita, melancólico, voluntarista, fora de foco, aquém ou além do que se trata. O corpo não se cala, é testemunha voluntária. O corpo pede para ter voz. O que não foi dito pode ser esquecido? Só o que não se diz é preciso dizer. O verbo se faz carne pelo silêncio. Minhas mãos fazem gestos de lavrador, cuja feroz agricultura me promete o esquecimento.

(SISCAR, 2006, p. 21).

*Por que eu escrevo?
Porque eu necessito.
Porque minha voz,
em todos seus dialetos,
tem sido silenciada por muito tempo.*

(SAM-LA ROSE, 2002, p. 60, tradução nossa).

A nossa escrivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos.

(EVARISTO, 2007, p. 21).

RESUMO

Numa sociedade intransigente, que relega ao limbo os indivíduos cujas identidades raciais/étnicas, de gênero e de classe distanciam-se dos ditames preconizados pelo hegemônico padrão eurocêntrico, cis-heterossexual, de classe média/alta, afirmar-se negro-gay-pobre, valorizando a própria identidade, constitui um processo de resistência e confronto em face da constante invisibilidade, obliteração e silenciamento. À vista disso, interessa-nos, nesta tese, perscrutar esses recintos a fim de investigar de que modo a interseccionalidade entabulada entre raça/etnia, gênero e classe em autores negros-gay (pobres) repercute em suas produções literárias, operando como manobra de insubordinação às inflexíveis diretrizes hegemônicas. A partir de uma triagem dos poemas de Thomas Grimes compilados nas antologias *Poets on the Horizon: A Collection of Poetry* (1988), *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* (1995) e em seu livro *Reclamations* (1994), da produção poética de Waldo Motta nos livros *Eis o homem* (1987) e *Bundo e outros poemas* (1996), e também dos escritos que compõem a coletânea *In the Life: A Black Gay Anthology* ([1986] 2008), buscaremos desbravar leituras que indiciem como os sujeitos negros-gay-pobres foram – e ainda têm sido – subjugados ao anonimato e invisibilizados não só enquanto escritores mas enquanto sujeitos sociais e políticos. Sustentamos que essas produções escritas atuam como um arsenal de instrumentos de denúncia das discriminações sociais e da precária posição ocupada por sujeitos negros-gay de classe baixa num reduto marcado pelos parâmetros da branquidade, da heterossexualidade e do classismo. As reflexões aqui construídas estão em consonância com as analíticas *queer* e *quare*. O aporte crítico-teórico sobre o qual se sustenta este trabalho abrange obras como as de Almeida (2018), Butler (2014, 2016, 2018, 2019), Campbell e Kean (1997), Collins e Bilge (2016), Crenshaw (1995), Hall (2003), Johnson (2005), Lorde (2007, 2019), Restier e Souza (2019) e Wilchins (2004).

PALAVRAS-CHAVE: Identidade de raça/etnia, gênero e classe. Interseccionalidade. Analítica *queer/quare*. Thomas Grimes. Waldo Motta.

ABSTRACT

In an uncompromising society which relegates to limbo individuals whose race/ethnic, gender, class identities deviate from the dictates advocated by the hegemonic Eurocentric, cis-heterosexual, middle/upper-class pattern, asserting oneself as a Black gay poor male, proud of one's identity, constitutes a process of resistance and confrontation in the face of continual invisibility, obliteration and silencing. In view of this, this doctoral dissertation aims to peer into these zones in order to investigate how the intersectionality between race/ethnicity, gender and class in Black gay (poor) authors is reflected in their literary productions, operating as a maneuver of insubordination to the inflexible hegemonic directives. From a selection of poems of Thomas Grimes compiled in the anthologies *Poets on the Horizon: A Collection of Poetry* (1988), *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* (1995) and in his book *Reclamations* (1994), from the poetic production of Waldo Motta in the books *Eis o homem* (1987) and *Bundo e outros poemas* (1996), and also the writings that compose the collection *In the Life: A Black Gay Anthology* ([1986] 2008), we attempt to determine readings which indicate how Black gay poor subjects were – and still have been – subjected to anonymity and rendered invisible not only as writers but also socially and politically. We argue that such written productions serve as an arsenal of instruments for denouncing both social discrimination and the precarious position occupied by Black gay lower-class individuals in a stronghold marked by the parameters of whiteness, heterosexuality and classism. The reflections developed here are in line with Queer and Quare analytics. The theoretical framework under which this study is carried out is based mainly upon the contributions of Almeida (2018), Butler (2014, 2016, 2018, 2019), Campbell and Kean (1997), Collins and Bilge (2016), Crenshaw (1995), Hall (2003), Johnson (2005), Lorde (2007, 2019), Restier and Souza (2019) and Wilchins (2004).

KEYWORDS: Race/ethnic, gender, class identities. Intersectionality. Queer/Quare analytics. Thomas Grimes. Waldo Motta.

RÉSUMÉ

Dans une société intransigeante qui relègue aux oubliettes les individus dont les identités de race/ethnie, de genre, de classe s'écartent des diktats préconisés par le modèle hégémonique eurocentrique, cis-hétérosexuel, de classe moyenne/supérieure, s'affirmer en tant qu'un homme noir-gay-pauvre, fier de son identité, constitue un processus de résistance et de confrontation face à l'invisibilité, à l'effacement continu et à la mise en silence. Dans cette optique, cette thèse de doctorat vise à scruter ces zones afin d'étudier comment l'intersection entre la race/l'ethnie, le genre et la classe chez les auteurs gays-noirs (pauvres) se reflète dans leurs productions littéraires, opérant comme une manœuvre d'insubordination aux directives hégémoniques inflexibles. À partir d'une sélection de poèmes de Thomas Grimes compilés dans les anthologies *Poets on the Horizon: A Collection of Poetry* (1988), *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* (1995) et dans son livre *Reclamations* (1994), de la production poétique de Waldo Motta dans les livres *Eis o homem* (1987) et *Bundo e outros poemas* (1996), ainsi que des écrits qui composent le recueil *In the Life: A Black Gay Anthology* ([1986] 2008), on essaie de déterminer les lectures qui indiquent comment les sujets gays-noirs pauvres ont été – et sont encore – soumis à l'anonymat et rendus invisibles non seulement en tant qu'écrivains mais aussi en tant que sujets sociaux et politiques. On soutient que ces productions écrites servent d'arsenal d'instruments pour dénoncer, à la fois, la discrimination sociale et la position précaire occupée par les hommes gays-noirs de la classe inférieure dans un bastion marqué par les paramètres de la blancheur, de l'hétérosexualité et du classisme. Les réflexions développées ici s'inscrivent dans la lignée de l'analytique *queer* et *quare*. Le cadre théorique dans lequel s'inscrit cette étude est principalement basé sur les contributions de Almeida (2018), Butler (2014, 2016, 2018, 2019), Campbell et Kean (1997), Collins et Bilge (2016), Crenshaw (1995), Hall (2003), Johnson (2005), Lorde (2007, 2019), Restier et Souza (2019) et Wilchins (2004).

MOTS-CLÉS: Identité de race/ethnie, genre et classe. Intersectionnalité. Analytique *Queer/Quare*. Thomas Grimes. Waldo Motta.

ILUSTRAÇÕES

As ilustrações utilizadas nas aberturas dos capítulos desta tese são creditadas ao artista nigeriano Ken Nwadiogbu. Todas elas foram extraídas diretamente de seu site oficial: <https://www.kennwadiogbu.com/>.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

ROMPENDO A BASTA REDOMA QUE CINGE O LIMBO (OU A MINHA VOZ AINDA ECOA VERSOS PERPLEXOS COM RIMAS DE SANGUE).....	17
--	-----------

CAPÍTULO 1

A MORDAÇA QUE TAPA A BOCA PRETA (OU OUTROS JEITOS DE USAR A BOCA)	29
--	-----------

1.1 Desfazendo o nó na garganta: a abolição do silêncio	29
1.2 A máscara do silenciamento: vozes constrangidas à absoluta mudez	53
1.3 Autoexpressão e contramemória: dispositivos de resistência.....	58
1.4 Mas pode o subalterno falar?: gritando (em) nosso próprio nome, (em) nossa própria língua	72

CAPÍTULO 2

TRANSPLANTANDO AS MARCAS FUSTIGANTES DA PELE À PALAVRA (OU PRECEITUÁRIO PARA RACISTAS, HOMOFÓBICOS E ELITISTAS)	93
--	-----------

2.1 Uma história que se passa na penumbra, e é preciso que o sol transumante que trago comigo clareie os mínimos recantos.....	95
2.2 Mas, depois, o bofe bebe pinga e me xinga e me espanca e me crava uma faca no corpo: o modelo taxativo do gênero e suas violências	121
2.3 Sob a parca luz de uma lâmpada de 40 volts, numa caxanga suburbana: a diferença de classe não é menos ofuscante	135

CAPÍTULO 3

NO CU DE EXU, A LUZ (OU ROTAS INTERSECCIONAIS E AS VIAS <i>CRUCIS</i> DO CORPO)	161
--	------------

3.1 Encruzilhadas e interseccionalidades: dismantelando o i(deo)lógico alicerce da casa grande para fundar o (est)ético mosaico das diferenças	162
3.2 O corpo-templo <i>quare</i> ressignificado: a materialidade como <i>locus</i> do flagelo e do gozo	191

CONSIDERAÇÕES

VOZES E GRITOS POSSÍVEIS (OU NÃO FOMOS FEITOS COM LEVEZA NA LÍNGUA).....	225
---	------------

REFERÊNCIAS	233
--------------------------	------------

ANEXO.....	248
-------------------	------------

Biografias atualizadas (2008).....	248
------------------------------------	-----



Dishwasher

KIOSK

INTRODUÇÃO

ROMPENDO A BASTA REDOMA QUE CINGE O LIMBO (OU A MINHA VOZ AINDA ECOA VERSOS PERPLEXOS COM RIMAS DE SANGUE)

*nossas costas
contam histórias
que a lombada
de nenhum livro
pode carregar*

(KAUR, 2017, p. 164).

*Que eu sou uma bicha louca, preta, favelada
Quicando eu vou passar e ninguém mais vai dar risada
Se tu for esperto, pode logo perceber
Que eu já não tô pra brincadeira
Eu vou botar é pra foder*

(DA QUEBRADA, 2017).

Quando a questão da identidade (dentre as quais as de raça/etnia, gênero e classe) é trazida à cena, pelo menos no contexto da contemporaneidade, assistimos a uma inevitável renúncia de quaisquer presunções que reconheçam os sujeitos como unos, fixos, estáveis. O arcaico e desgastado consenso a respeito do sujeito centrado, senhor de si, ruiu-se e foi sobreposto por outras concepções mais arejadas e maleáveis. Nessa atual conjuntura, a identidade cis-heterossexual, branca, de classe elitizada, por muito tempo consolidada como o paradigma hegemônico por natureza, abre-se a uma contestação sem precedentes, e sujeitos há muito empurrados em direção ao limbo por não se conformarem a essa configuração imposta passam a vislumbrar uma possibilidade de reconstruírem suas histórias.

No circuito das identidades excluídas, raça/etnia, gênero e classe são algumas das categorias que, ao longo do tempo, têm sido encaradas como esferas de experiências mutuamente excludentes. No entanto, tais discriminações, quando dirigidas a corpos negros cuja identidade sexual é tida como dissidente, não podem ser classificadas como instâncias estanques. A professora de direito, pesquisadora e ativista norte-americana Kimberlé Crenshaw alerta sobre os riscos dessa homogeneização. No artigo “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color” [Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres racializadas],

publicado pela primeira vez em 1991, explica, contrariando alguns críticos, que as políticas identitárias não negligenciam o reconhecimento das diferenças, mas, antes, desconsideram ou desmerecem as diferenças existentes dentro do próprio grupo. Os dizeres de Crenshaw, no artigo em tela, objetam uma postura reducionista de perceber a complexidade do mundo em termos simplistas e plenos. Contudo, quando se trata de desigualdades sociais, é imprescindível recompor as diferentes dimensões que orbitam a identidade do sujeito, a fim de compreender como esses múltiplos eixos trabalham conjuntamente. Ao propor a utilização da interseccionalidade como ferramenta analítica, a autora leva-nos a pensar e perceber os numerosos níveis de injustiça social e de discriminação.

Os estudos de gênero, particularmente em sua vertente *queer*, parecem carecer de atenção quanto às interseccionalidades entabuladas entre gênero, raça/etnia e classe, para citarmos apenas algumas das potenciais instâncias (JOHNSON, 2005 [2001]; TAYLOR, 2009; MOORE, 2011). Por esse ângulo, o aparato analítico ora em questão parece focalizar as preocupações de LGBTQIA+ brancos, de classe média/alta – aqueles cujas identidades de gênero, raça/etnia e classe distanciam/desvirtuam em menor grau da matriz de sujeitos hegemônicos. Darnell Moore (2011), ao interrogar a presença negra no projeto *queer*, reconhece que, para serem amoldáveis aos sujeitos racializados, os estudos *queer* deveriam colocar em xeque as perspectivas enraizadas em noções de branquidade e privilégio branco – princípios revigorantes de uma ideologia racista. O autor e crítico midiático americano Earl Hutchinson, por sua vez, argumenta em “My Gay Problem, Your Black Problem” [Meu problema de gay, seu problema de negro] (2001, p. 3) que, se os gays brancos são encarados como uma “abominação”, os gays negros são “os párias dos párias” em uma sociedade onde se presumem homens negros como “menos que homens”, de acordo com os padrões artificiais do que é ser, de fato, homem. Pautado nessas duas leituras, pressupor que todos os *queers* são tangidos pelos mesmos mecanismos de opressão implica corroborar forças propulsoras de uma matriz normativa elidente de outras diferenças, supressora dos sujeitos. Tal presunção passa, embora de forma indeliberada, pelo crivo da recusa em legitimar a identidade como cambiante, como um emaranhado inextricável e contingente que trafega pelo sujeito. Por conseguinte, qualquer tentativa de análise dos sujeitos respaldada unicamente na noção de identidade de gênero é, por assim dizer, restritiva, pois desautoriza a emergência de outras identidades patentes porém abafadas.

Se há, como evidencia Judith Butler no título do célebre livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2016 [1990]), um ou diversos problemas de gênero, há, igualmente, como anuncia Johnson (2005 [2001]), um ou diversos “problemas de raça/etnia”

que incidem sobre a “teoria” *queer*. Ao trazer a lume a multiplicidade de posições de sujeitos elididos por essa corrente de pensamento, E. Patrick Johnson, professor de Estudos Afro-americanos e Performance na Northwestern University, Estados Unidos, propõe um novo eixo de investigação: os estudos *quare*. Em “‘Quare’ studies, or (almost) everything I know about queer studies I learned from my grandmother” [Estudos ‘*quare*’ ou (quase) tudo o que sei sobre estudos *queer* aprendi com minha avó],¹ artigo datado de 2001 e republicado em 2005, o teórico propõe a reconceptualização dos estudos *queer*, visando a transformar o “simplesmente *queer*” em *quare*, a fim de abranger as categorias de raça/etnia e classe e viabilizar uma estratégia de leitura da sexualidade racializada e politizada. Em crítica às inadvertências e insuficiências da analítica *queer*, argumenta que, em razão de essa “teoria” dedicar-se diligentemente ao debate de noções como subjetividade/individualidade, agência e experiência, omite, embora de modo involuntário, questões enfrentadas por LGBTQIA+ negros provenientes de comunidades “racializadas”.

A problemática trazida à luz por Johnson é uma tentativa de correção da miopia caracterizadora do domínio investigativo dos estudos *queer*. A conjunção entre a significância das considerações aventadas por esse estudioso e a instituição de um novo campo de estudos é a pedra angular de um empreendimento lúcido cujo propósito é minar e combalir as pressuposições teóricas ainda permeadas por certo teor de privilégio dos estudos *queer*. Esse passo assertivo permite, portanto, retrazar uma trajetória na qual gênero, raça/etnia e classe são esquadrihados, construindo experiências particulares e discursos contra-hegemônicos que transcendem uma política de identidade mais austera para dialogar com as múltiplas opressões.

Adotar uma visada predisposta ao entendimento de que as diferenças existem, devendo ser reconhecidas e respeitadas, é oportunizar a narração da história a partir de um ponto de vista diferente, sem, para isso, usar as “ferramentas do mestre” (LORDE, 1979). A conquista desse espaço, dessa voz, até então interditos, promove “fissuras na ordem social essencialista apregoadora de um discurso que nega as diferenças e enfatiza um pensamento dicotômico e preconceituoso” (JESUS; CARBONIERI; NIGRO, 2017, p. 12). Aliás, a heterogeneidade do mundo e, por conseguinte, o enredamento da experiência humana são impossíveis de serem refreados e abarcados sob a jurisdição de um modelo correligionário de um único fator: a invariabilidade. Cada indivíduo dispõe de um mundo atravessado por uma visão particular. Não há, portanto, uma realidade já, e desde sempre, absoluta; não há ser já, e desde sempre, o

¹ A tradução deste ensaio para a língua portuguesa pode ser encontrada, na íntegra, no livro *Analítica Quare: como ler o humano* (2020), de Fernando Luís de Moraes.

mesmo. Com efeito, a homogeneização da identidade conduz ao “perigo de uma história única” (ADICHIE, 2019). A quebra dessa “visão única” representa um desnudamento de estigmas opressores e, sobretudo, a deglutição de parâmetros sedimentados. Assim, numa dinâmica de ruptura, problematizar a invisibilidade e o emudecimento dos sujeitos cujas identidades não se amoldam aos ditames preconizados pelo prevalente padrão eurocêntrico, heterossexual, de classe elitizada, e expandir a presença desses sujeitos ditos dissidentes significa romper a basta redoma que cinge o limbo e resgatar-lhes as vidas/vozes.

O campo da produção literária, gerador e disseminador de discursos, ainda é fortemente assinalado como espaço excludente. Uma rápida olhadela no inventário de autores elencados no cânone da literatura – quer local, quer mundial – evidencia um protótipo hegemônico de sujeito. Em outros termos, são, sobretudo, homens, cis-heterossexuais, brancos, de classe média/alta, radicados em grandes centros urbanos. Por conseguinte, essa mesma e prevalecente materialidade (também corporal) encontra-se espelhada em suas produções. Ao Outro, configurado como diferente, resta uma completa supressão ou, na melhor das hipóteses, uma condição de mudez e subalternidade, frequentemente crivada de estereótipos. Conforme registra Regina Dalcastagnè, “[d]aí a tensão presente em textos de escritores e escritoras provenientes de outros segmentos sociais, que têm de se contrapor a essas representações já fixadas na tradição literária e, ao mesmo tempo, reafirmar a legitimidade de sua própria construção.” (DALCASTAGNÈ, 2007, p. 17). Esse empreendimento tensivo e cáustico de contestação traduz-se naquilo sugerido pelo crítico literário José Guilherme Merquior (1996) como sendo uma das funções históricas da literatura: a problematização da vida. Em outros termos, significa a “hipertrofia da visão problematizadora” exteriorizada em uma “atitude crítica ante a existência” e a sociedade (MERQUIOR, 1996, p. 208-209).

Se, por um lado, o campo literário pode ser caracterizado como espaço monopolizador de lugares de fala (supostamente “superiores”) e, inevitavelmente, de exclusão, por outro, presta-se como arena de combate na qual a consecução da fala e a validação de vozes “marginalizadas” é reclamada – afinal, os “espaços podem ser interrompidos, apropriados e transformados por meio da prática artística e literária” (HOOKS, 2015, p. 234, tradução nossa).² São essas vozes dissonantes, cotidianamente enclausuradas em redutos negligenciados, as grandes produtoras de narrativas que trafegam no contrafluxo de discursos ortodoxos, fomentando um contínuo desafio contra o cis-heteropatriarcado branco e elitista. Nesse sentido,

² “[...] spaces can be interrupted, appropriated, and transformed through artistic and literary practice” (HOOKS, 2015, p. 234).

tal qual numa prática de resistência, a literatura produzida por escritores como Thomas Grimes, Waldo Motta, Essex Hemphill e tantos outros – cujas vozes ainda ecoam versos perplexos com rimas de sangue e fome³ – esquivam-se do parnaso para se embrenhar no gueto e desvelar uma realidade opressora. Ao empreender tal prospecção e esquadrihar recintos preteridos, oportuniza-se uma alforria de sujeitos socialmente proscritos.

O dramaturgo, ator, artista performático e poeta Thomas Anthony Grimes (1957 - 2003) contribui de forma crucial para o resgate dessas vidas obliteradas. Ao tratar das mazelas que assolam os sujeitos negros-gay, a literatura por ele produzida deflagra um horizonte de (co)existências plurais, um cenário onde as vozes “desarmônicas” podem ressoar como um canto tenaz, refutando o totalitarismo e as formas de dominação. Grimes, empreendendo um desvencilhamento da ótica convencional e cristalizada no panorama da literatura, utiliza-a como ferramenta para suplantar o problemático estreitamento de visão arraigado no âmbito da sociedade norte-americana (mas também recorrente em tantas outras).

Notadamente no que diz respeito à produção poética, seus textos circularam por diversos meios como em *Black/Out*, *The Black Voice*, *The Boston Herald*, *The Boston Globe*, *Roxbury Community News*, e nas antologias *Poets on the Horizon: A Collection of Poetry* e em *Reclamations*. Seus trabalhos são lidos e performados no *The Dark Room*, *The Cantab Lounge*, *The Nuyorican Poets Café* e *The Blue Note* em Manhattan, *The Lizard Lounge*, e no *International Poetry Slam* em 1993, em São Francisco. A poesia do autor também integra outras antologias como *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets*, editada por Assotto Saint, e *Deep Talk*, publicada pela editora *Parfait de Cocoa Press*.

Não obstante seu ativismo, seu comprometimento com ações representativas do movimento LGBTQIA+ e sua notável produção (em diversos domínios que não só o da literatura), Grimes é um autor a respeito do qual há uma exígua fortuna crítica. Suas publicações perderam-se no tempo. Alguns números resgatados aqui e acolá, no entanto, dão mostras de sua postura. Por isso, se, sob o efeito dessa carência, surge um entrave em se realizar uma investigação com base em publicações disponíveis, abre-se, em contrapartida, um caminho prolífico sobre a nova literatura na pesquisa acadêmica.

Quanto às obras acessíveis desse autor, contamos apenas com os poemas publicados em três antologias, *Poets on the Horizon: A Collection of Poetry* [Poetas no horizonte: uma coletânea de poesias] (1988), *Reclamations* [Reivindicações] (1994) e *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* [Tirando leite de touros negros: 11 poetas negros-gay] (1995), que constituem

³ Fazemos, aqui, uma apropriação/adaptação dos versos do poema “Vozes-mulheres”, de autoria de Conceição Evaristo. (EVARISTO, 2017, p. 10-11).

parcialmente o *corpus* do nosso trabalho. Quanto ao material científico produzido acerca do autor, valemo-nos dos trabalhos pioneiros *Nothing is black or white, it can also be g(r)ay: a study of identity constructions in Thomas Grimes' poetry* [Nada é preto ou branco, pode-se também ser cinza/gay: um estudo das construções identitárias na poesia de Thomas Grimes] (2012) e *Diamantes negros sob um arco-íris multicolorido: as identidades negras-gay na poesia de Thomas Grimes* (2019), ambos assinados por Fernando Luís de Morais.

Ao lado de Grimes, o poeta capixaba Edivaldo Motta (conhecido anteriormente como Valdo Motta, e, agora, como Waldo Motta) é outro escritor engajado na tarefa do resgate dos sujeitos subalternizados pela cor da pele, pela identidade de gênero e pela condição social. *Quare – avant la lettre* – em todos os sentidos e intersecções do termo, Motta, nascido no interior do Espírito Santo, em 27 de outubro de 1959, é um poeta que não tem medo de ousar, de ser irreverente ou profanador. Tendo iniciado sua jornada literária no fim dos anos 1970, possui uma dezena de obras: *Pano rasgado* (1979), *Os anjos proscritos e outros poemas* (1980), *O signo na pele* (1981), *As peripécias do coração* (1981), *Obras de arteiro* (1982), *De saco cheio* (1983), *Salário da loucura* (1984), *Eis o homem* (1987), *Poiezen* (1990), *Bundo e outros poemas* (1996), *Cidade cidadã. A cor da esperança* (1998), *Transpaixão* (1999), *Recanto - poema das sete letras* (2002) e *Terra sem mal* (2015).

Desde a publicação do livro *Bundo e outros poemas*, em 1996, tem sido um dos poetas mais intrigantes no cenário nacional. Dotado de uma sagacidade *suis generis*, sua escrita é um exercício inveterado de reflexão existencial, forçando-nos a lançar sobre ela um olhar cauteloso porém desautomatizado, aberto a excêntricas e insólitas possibilidades. Debruçar-se sobre a obra poética desse escritor requer uma radical e perpétua desestabilização de concepções sagradas e, portanto, imaculadas do panorama da literatura brasileira – recinto ainda interdito ou pouco acessível àqueles que habitam um corpo, uma pele ou uma posição que os apartam dos privilégios sociais. Trata-se, logo, de uma arena tirânica na qual as diferenças são sufocadas e subjugadas, quando não colocadas sob rasura ou invisibilizadas. Em Waldo Motta, sacro e sacrilégio imiscuem-se, produzindo uma trama de fibras enredadas que se (des)cosem, operando uma inacabável (des)construção de imagens. Em um excerto do poema intitulado “Religião”, reconhece: “[a] poesia é a minha / sacrossanta escritura, / cruzada evangélica / que deflagro deste púlpito. / Só ela me salvará da guela do abismo” (MOTTA, 1996, p. 79).

A poesia waldiana, a poesia grimesiana e também os textos dos escritores catalogados em *In the Life: A Black Gay Anthology* (2008)⁴ são palavras-jogo de espelho, refletindo mais

⁴ Os escritores presentes na antologia *In the Life: A Black Gay Anthology* (2008) abordados nesta tese contam com uma pequena biografia na seção “Anexo” deste trabalho.

de uma faceta da vida dos autores, marcados pela condição de excluídos, de estigmatizados e de sofrendores de opressões múltiplas. Thomas Grimes, Waldo Motta e os outros autores contemplados na referida antologia são atravessados por, no mínimo, uma identidade diádica, uma identidade *quare*: são negros e gays. Ao proporem uma tônica de criação poética, investindo continuamente em fazer emergir temas ditos periféricos e aparentemente anti(po)éticos, resgatam o discurso do negro e do homossexual, amiúde imbricados.

O gesto escritural de Motta e Grimes e tantos outros é sempre uma empresa incisiva e atinada, pois, em sua materialidade meticulosamente tecida pelo discurso, atrai o leitor para se enredar pelos fios da linguagem e, nela, resgatar e ressignificar sentidos, resgatar e ressignificar vidas obliteradas. O projeto desses escritores não é apenas estético, mas também ético, pois, ao urdirem textos, tramam um jogo entre ficção e realidade, desestabilizando e desautomatizando olhares castradores de diferenças.

Os tantos escritores referendados em *In the Life*, assim como Motta e Grimes, fazem-nos pensar: o que significa um poeta/escritor negro, gay (e, por vezes, pobre) empreender um projeto literário nutrido dessas diversificadas instâncias de opressão? Quais discursos percorrem a materialidade de seus corpos e filtram-se, transformam-se e decantam-se como um discurso iconoclástico e profanador? Qual a relevância desses corpos rotineiramente convertidos em locais de traumas, em locais onde a violência – não só física mas também simbólica – é instituída? O que significa ter o corpo inscrito por dores mutiladoras e engendrar uma dinâmica complexa de produção escrita desentranhada desses excruciantes tormentos adâmicos? Como ressignificar a materialidade corporal “deturpada e subalterna” em proveito de uma materialidade corporal do desejo, portanto, *locus* de prazer, regozijo e gozo? A partir desses questionamentos, este estudo propõe como objetivo geral analisar algumas obras (poéticas) cujos textos se abram ao viés analítico de uma perspectiva interseccional entre raça/etnia, gênero e classe, e, por conseguinte, promover a visibilidade das escritas *quare*, cujas contribuições apontam para a construção de um novo e empoderado discurso literário sobre os sujeitos negros-gay. Em conformidade com o intento principal, três outros objetivos específicos são estabelecidos: (i) conceituar a noção de interseccionalidade e descrever o modo como essa concepção dialoga com a formação das identidades *quare*; (ii) comprovar a hipótese de que a interseccionalidade das identidades de gênero, raça/etnia e classe nos autores selecionados reverberam em suas escritas, operando como estratégia de insubmissão frente ao autoritarismo agenciador de estereótipos heteronormativas, raciais/étnicas e classistas. Em outros termos, evidenciar de que modo os textos desses autores são marcados pela problematização das relações sociais e pelo uso da linguagem como um grito aguerrido contra os horrores do círculo

opressor; e (iii) verificar de que modo a identidade *quare* impacta as manifestações discursivas dos eus líricos⁵/personagens/narradores nos textos literários selecionados, investigando, igualmente, os recursos presentes nesses textos que, ao rasgar o silêncio, convertem-nos em um ato de contestação/transgressão contra o despótico sistema, revelando, assim, o engajamento desses autores em uma vertente de denúncia social.

Porquanto sustentamos a hipótese de que a escrita dos literatos aqui em estudo servem como instrumento de denúncia, descortinando as discriminações sociais, as interdições e a precária posição ocupada por sujeitos negros-gay – em especial aqueles pertencentes à classe baixa – num reduto tão marcadamente branco, cis-heterossexual, de classe alta, a fundamentação teórica eleita assenta-se em estudiosos mobilizadores de um constante debate acerca de pontos específicos que circundam essas questões. Em meio a essa vasta gama de teóricos, encontram-se Bauman (2001, 2005), Butler (2014, 2016, 2018, 2019), Campbell e Kean (1997), Collins e Bilge (2016), Crenshaw (1995, 2002), Hall (2003), Johnson (2005), Kilomba (2019), Wallace (2002), Wilchins (2004) e Ribeiro (2017, 2019).

Campbell e Kean (1997) defendem, por exemplo, a necessidade de desafiar os limites da hegemonia racial/étnica, empreendendo uma luta pela autodefinição. Admitem, entre outras coisas, a premência de uma articulação de variados modos de expressão assertivos, que instaurem uma conduta de impostura subversiva frente às traumáticas imposições perpetradas num contexto cultural cuja voz dominante tem sido norteadada pelos parâmetros da branquidade. Somente a partir do rompimento com esse nocivo estatuto, o discurso centrado na experiência negra pode ser legitimado.

Em especial quanto às questões de gênero, Butler (2016 [1990]) sugere uma teoria performativa, que refuta categorias supostamente consolidadas como as de corpo, sexo, gênero e sexualidade, fomentando uma resignificação das arcaicas estruturas binárias. Ao questionar suposições tácitas, a teórica *queer* por excelência investe num intenso trabalho de desconstrução dos sujeitos, investigando os processos pelos quais esses mesmos sujeitos vêm a existir.

Adentrar os estudos sobre questões de raça/etnia e de gênero significa constatar os efeitos perniciosos das agruras acometedoras de milhares de vidas. As adversidades que afligem negros, gays e desvalidos de recursos não são, necessariamente, as mesmas que atingem os que sustêm, a um só tempo, essas três identidades, atacadas obstinadamente pelo racismo, pela homofobia e pelo classismo crônicos. Ao propor a utilização da interseccionalidade como ferramenta analítica, Crenshaw (1995) leva-nos a pensar e perceber os múltiplos níveis de

⁵ Neste trabalho, usamos indistintamente os termos “eu lírico”, “sujeito lírico”, “eu poemático”, “sujeito poemático”, “voz poemática”, “eu enunciador”, “sujeito enunciador”, “voz enunciativa”.

injustiça social – a dupla, tripla, quádrupla discriminação. Fundamentado nessa ideia aventada pela estudiosa e colmatando as lacunas deixadas pela analítica *queer*, Johnson (2005 [2001]) propõe a reconceptualização dos estudos *queer* como *quare*, a fim de abarcar as categorias de raça/etnia e de classe até então negligenciadas por aqueles estudos.

A partir de uma triagem dos poemas de Thomas Grimes compilados nas antologias *Poets on the Horizon: A Collection of Poetry* (1988), *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* (1995) e em seu livro *Reclamations* (1994), da produção poética de Waldo Motta nos livros *Eis o homem* (1987) e *Bundo e outros poemas* (1996), e também dos escritos que compõem a coletânea *In the Life: A Black Gay Anthology* ([1986] 2008), buscaremos elementos autorizadores de uma leitura das identidades de gênero, raça/etnia e classe no contexto da contemporaneidade. Tomando as perspectivas de Bauman (2001, 2005) e Hall (2003) como suporte, assumiremos o pressuposto do descentramento do sujeito. Nesse contexto de identidades plurais, variáveis e performativas, estabeleceremos intersecções entre raça/etnia (CAMPBELL; KEAN, 1997) e gênero (BUTLER, 2002, 2016; WILCHINS, 2004) viabilizando uma melhor compressão da interseccionalidade (CRENSHAW, 1995, 2002; COLLINS; BILGE, 2016; AKOTIRENE, 2018) e da analítica *quare* (JOHNSON, 2005 [2001]).

A tese está organizada em três capítulos. O primeiro, intitulado “**A mordada que tapa a boca preta (ou Outros jeitos de usar a boca)**”, encontra-se dividido em três tópicos: I - “Desfazendo o nó na garganta: a abolição do silêncio”; II - “A máscara do silenciamento: vozes constrangidas à absoluta mudez”; e III - “Mas pode o subalterno falar?: gritando (em) nosso próprio nome, (em) nossa própria língua”. Nesse capítulo, problematizamos a dinâmica opressora e colonial que busca incessantemente negar e rechaçar os sujeitos situados à parte de uma matriz branca, cis-heterossexual e elitista. Em outros termos, discutimos como o racismo, a homofobia, o elitismo, os estigmas e os impedimentos que transpassam a vida dos sujeitos negros, gays e pobres têm operado uma mecânica implacável de emudecimento e invisibilidade. No enquadramento desse contexto de violenta constrição da pluralidade, assinalamos como é possível, a partir de um conjunto de modos assertivos de expressão, construir um novo léxico, uma nova gramática de vozes audíveis.

Sob o título de “**Transplantando as marcas fustigantes da pele à palavra (ou Preceituário para racistas, homofóbicos e elitistas)**”, abre-se o segundo capítulo, cujo intento é refletir como um enérgico e secular aparato colonial, autocrata e imperativo é perversamente regulado a fim de criar uma representação ilusória e contrafeita dos dissidentes sexuais, dos negros, dos privados de posses e bens. Buscamos, ainda, desvelar as consequências perniciosas dessa padronização social e desse sofisticado sistema estruturado em torno de construções

hegemônicas. Esse capítulo está subdividido em três tópicos: I - “Uma história que se passa na penumbra, e é preciso que o sol transumante que trago comigo clareie os mínimos recantos”; II - “Mas, depois, o bofe bebe pinga e me xinga e me espanca e me crava uma faca no corpo: o modelo taxativo do gênero e suas violências”; e III - “Sob a parca luz de uma lâmpada de 40 volts, numa caxanga suburbana: a diferença de classe não é menos ofuscante”.

O terceiro capítulo – “**No cu de Exu, a luz (ou Rotas interseccionais e as *vias crucis* do corpo)**” – destina-se a apresentar considerações sobre o corpo, mais especificamente quando transpassado, a um só tempo, por vetores como o gênero, a raça/etnia e a classe. Em “Encruzilhadas e interseccionalidades: dismantelando o i(deo)lógico alicerce da casa grande para fundar o (est)ético mosaico das diferenças”, defendemos a pertinência de uma mirada analítica calcada na interseccionalidade, ângulo a partir do qual a construção e inclusão de distintas experiências e vivências são viabilizadas. Em “O corpo-templo *quare* ressignificado: a materialidade como *locus* do flagelo e do gozo”, argumentamos a importância da materialidade corporal, seja porque reduzida a *locus* de perpetuação da violência, seja porque convertida a lugar de regozijo e prazer.

Como consequência do trabalho aqui desenvolvido – partindo do completo abafamento da voz até o grito liberado de denúncia –, esperamos que esta tese possa prover recursos substanciais para a construção de um pensamento teórico-crítico situado na contramão de disposições provenientes de uma ordem arbitrariamente prescrita. Desejamos que este trabalho seja um grito aguerrido, produto de “uma linguagem de facas e picaretas, de ácidos e labaredas” (PAZ, 1995, p. 159, tradução nossa),⁶ e, em sua potência, preste-se a “execrar, exasperar, excomungar, expulsar, expropriar, expelir, excluir, expurgar, escoriar, expilar, exprimir, expectorar, exulcerar, excrementar (os sacramentos), extorquir, extenuar (o silêncio), expirar” (PAZ, 1995, p. 159, tradução nossa)⁷ condutas que segregam, consternam, devastam e exterminam. Replicando os dizeres de Malcolm X em sua incansável e respeitável luta pelos direitos humanos,

[...] ousei sonhar para mim mesmo que, um dia, a história pode até dizer que minha voz – perturbadora da presunção do homem branco, de sua arrogância e de sua condescendência –, que minha voz ajudou a salvar a América [talvez pudéssemos dizer “o mundo”] de uma cova, possivelmente até de uma

⁶ “[...] *un lenguaje de cuchillos y picos, de ácidos y llamas*” (PAZ, 1995, p. 159).

⁷ “[...] *execrar, exasperar, excomulgar, expulsar, exheredar, expeler, exturbar, excorpiar, expurgar, escoriar, expilar, exprimir, expectorar, exulcerar, excrementar (los sacramentos), extorsionar, extenuar (el silencio), expiar.*” (PAZ, 1995, p. 159).

catástrofe fatal. (MALCOLM X, 1968, apud CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 91, tradução nossa).⁸

Nosso grito foi dado. Afinal, um grito negro de liberdade é imperativo; ferir os tímpanos do cis-heteropatriarcado branco, elitista e repressor é um gesto premente e crucial.

⁸ *“I have dared to dream to myself that one day, history may even say that my voice—which disturbed the white man’s smugness, and his arrogance, and his complacency—that my voice helped to save America from a grave, possibly even a fatal catastrophe.”* (MALCOLM X, 1968, apud CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 91).



KEN ARONSON
© 1977

CAPÍTULO 1

A MORDAÇA QUE TAPA A BOCA PRETA (OU OUTROS JEITOS DE USAR A BOCA)

*Eu fui emudecido,
desautorizado a falar,
oprimido pelas sombras e silêncios.
Agora eu falo,
e o meu fardo é aliviado,
suspenso,
eximido.*

(RIGGS, 2007, p. 255, tradução nossa).⁹

[...] damos início à abolição do silêncio que rodeou nossas vidas à medida que começamos a nos estabelecer, à medida que começamos a ascender ao poder. Somos sobreviventes e viemos contar nossas histórias de homens que amam homens.

Falamos pelos irmãos cujo silêncio lhes custou a sanidade.

Falamos pelos irmãos aprisionados, cujas palavras, no mínimo, devem ser libertas.

Falamos pelos estranhos frutos pendurados nas árvores.

Falamos pelos irmãos afogados no álcool, e cujos espíritos foram trespassados por agulhas.

Falamos pelos irmãos que nunca tiveram permissão de sonhar.

Falamos pelos 2500 irmãos mortos em decorrência da AIDS.

Falamos pelos irmãos mortos no Vietnam, em Granada, na África do Sul, nas esquinas, nos bares de bairro.

(BEAM, 2008, p. xxiii-xxiv, tradução nossa).¹⁰

1.1 Desfazendo o nó na garganta: a abolição do silêncio

No contexto de uma cultura cuja voz tradicionalmente imperativa e soberana é branca, cis-heterossexual e elitizada, a história – e, portanto, a biografia – de sujeitos negros, gays e pobres tem sido regida por uma dinâmica opressora de emudecimento e invisibilidade. Instalasse, pois, na memória, nas reminiscências desses sujeitos, a aspiração de uma contra-história,

⁹ “*I was mute, / tongue-tied, / burdened by shadows and silence. / Now I speak / and my burden is lightened / lifted / free.*” (RIGGS, 2007, p. 255).

¹⁰ “[...] *we begin to end the silence that has surrounded our lives, as we begin creating ourselves, as we begin to come to power. We are survivors and have come to tell our stories of men loving men. / We speak for the brothers whose silence has cost them their sanity. / We speak for the brothers behind bars whose words, at the very least, must be liberated. / We speak for the strange fruit hung from trees. / We speak for the brothers who drowned in alcohol, and whose spirits were pierced by needles. / We speak for the brothers who have never been allowed to dream. / We speak for the 2500 brothers who have died of AIDS. / We speak for the brothers killed in Nam, Grenada, South Africa, on street corners, in neighborhood bars.*” (BEAM, 2008, p. xxiii-xxiv).

que defronte falsas generalizações há muito impostas, promovendo, desse modo, um verdadeiro estado democrático. Esse exercício contínuo e necessário de questionamento de uma visão cristalizada, obstinada a silenciar e apagar os “vencidos”, os “derrotados”, é anunciado por Walter Benjamin como uma operação de “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, p. 225). Para o crítico, é imprescindível que a máscara da suposta harmonia seja arrancada, deixando transparecer a face das contradições até então ali encoberta.

Como num jogo de forças que, por fim, empurra ao chão os mais fracos (a saber, os “diferentes”), identidades têm sido prescritas e impostas, precarizando milhares de vidas, extenuando e desagregando laços humanos. Os “vencedores”, respaldados na referência a si mesmos, constroem posições hierarquicamente subordinadas àqueles atirados ao solo. Perpetuando uma agenda celerada e eliminatória, essa manobra de “abatimento” dos sujeitos ditos dissidentes não só pode repeli-los e segregá-los mas também invisibilizá-los ou impossibilitá-los de serem percebidos, transformando-os em abjetos (BUTLER, 2000). No enalço dessas reflexões, o teórico cultural e sociólogo jamaicano Stuart Hall explicita que

As identidades podem funcionar, ao longo de toda a sua história, como pontos de identificação e apego apenas *por causa de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em abjeto*. Toda identidade tem, à sua “margem”, um excesso, algo a mais. A unidade, a homogeneidade interna, que o termo “identidade” assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta” – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado. (HALL, 2003, p. 110, grifo nosso).

Fundamentados no posicionamento de Hall, podemos ler que, num quadro social onde o dessemelhante configura uma ameaça, uma atemorização, as identidades assim rechaçadas são relegadas a um *status* secundário de experiência, encobertas pelo véu infausto do obscurantismo. Em termos literários, um dos ápices e uma das mais nítidas advertências da condição de invisibilidade são, sem dúvida, resgatados em *Invisible Man* [O homem invisível] (1952), célebre livro do romancista estadunidense Ralph Ellison. Ao tratar dos assentamentos da história, o autor, discorrendo acerca de vários temas sociais e intelectuais enfrentados pela comunidade negra nos Estados Unidos, no começo do século XX, observa sagazmente que

[...] a história registra os tipos de vida dos homens, dizendo [...] quem lutou, quem ganhou e quem viveu para depois mentir sobre isso. Diz-se que todas as coisas são devidamente registradas – isso é, todas as coisas de importância. Mas não é bem assim, pois, na verdade, apenas os fatos conhecidos, vistos, ouvidos e, entre esses, somente os eventos considerados importantes pelo

registrador são dignos de nota – aquelas mentiras com que os guardas guardam seu poder. (ELLISON, 1952, p. 353, tradução nossa).¹¹

É interessante perceber como esse fragmento efusivo de Ellison, escrito em 1952, parece indissolivelmente conexo ao de Walter Benjamin em suas teses “Sobre o conceito da História”, produzidas em 1940. Ambos os autores, numa atitude de impugnação, revelam a falta de compromisso do historiador com a veracidade e expõem a falência de um projeto ancorado na imagem por ele comumente romantizada, registrada e reproduzida. Daí, então, o apagamento, a invisibilização daqueles que destoam dos parâmetros compulsórios. Agarrando-se a pontos de referência morais, Benjamin e Ellison demandam, portanto, um dever ético e honesto no ofício do investigador historicista. Em uma das passagens da sexta tese, Walter Benjamin assinala que “[o] dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.” (BENJAMIM, 1994, p. 224-225). Enquanto este teórico traz à tona a imagem do adversário (poder hegemônico), constantemente vencedor, e do historiador infundido de princípios íntegros, aquele escancara a realidade e, como num reflexo, aponta o inimigo como “guardas [que] guardam seu poder”, destoando verdades e desferindo fatos “dignos de nota”, embora sintomaticamente corrompidos pelas marcas do engodo e da farsa. Tanto Benjamin como Ellison vindicam uma contra-história que abone e autorize identidades outras, que dessotere subjetividades reduzidas à não-existência.

Quer no contexto norte-americano, quer no contexto brasileiro, o empreendimento e os esforços de uma luta por autodefinição dos sujeitos cujas identidades são comumente encaradas como subalternas (SPIVAK, 2010) são travados a partir da proficuidade de um complexo conjunto de modos assertivos de expressão, de uma “voz expressiva” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 74, tradução nossa).¹² Aliás, conforme nos ensinam Neil Campbell e Alasdair Kean (1997), esse conceito toma uma diversidade de formas, dentre as quais as autobiografias, as ficções, os discursos políticos, os *raps* e os filmes, que tentam debelar as repressões e fazer frente aos padrões culturais cujos ditames sempre traduziram e refletiram uma voz exclusivamente branca, masculina, cis-heterossexual e abastada. A partir da quebra do “silêncio imposto [...] e perpetrado na história escrita” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 74, tradução

¹¹ “[...] history records the patterns of men's lives, they say [...] who fought and who won and who lived to lie about it afterwards. All things, it is said, are duly recorded—all things of importance, that is. But not quite, for actually it is only the known, the seen, the heard and only those events that the recorder regards as important that are put down, those lies his keepers keep their power by.” (ELLISON, 1952, p. 353).

¹² “expressive voices” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 74).

nossa),¹³ busca-se dar voz ao oprimido. Ao sustentarem que “[é] ‘a voz’, ‘a contradita’, ou ‘a réplica’ que propicia a resistência à [...] cultura-mestra”,¹⁴ Campbell e Kean (1997, p. 85, tradução nossa) estão, a nosso ver, admitindo a possibilidade de fala, de revide desses sujeitos e seus discursos de emancipação como fomentadores de uma releitura da história, testemunhada a partir de uma perspectiva outra, desafiadora de predisposições excludentes. Por meio dos ruídos provocados por essa nova predicação, “esses outros jeitos de usar a boca” (KAUR, 2017), tenciona-se uma objeção reverberada com base nos questionamentos nevrálgicos postulados por Glenn Jordan e Chris Weedon:

A quem pertence a cultura a ser oficializada e a quem pertence aquela a ser subordinada? Quais culturas devem ser consideradas dignas de exposição e quais devem ser ocultadas? A quem pertence a história a ser lembrada e a quem pertence aquela a ser esquecida? Quais imagens da vida social devem ser notabilizadas e quais devem ser marginalizadas? Quais vozes serão ouvidas e quais serão silenciadas? Quem está representando quem e com base em quais critérios? (JORDAN; WEEDON, 1995, p. 4, tradução nossa).¹⁵

As questões acima colocadas levam-nos a pensar nas flagrantes estruturas de referências ortodoxas e revelam como as culturas e discursos racializados, gendrados – assim como tantos outros – têm sido sistematicamente suplantados e sabotados em detrimento de uma história narrada por sujeitos hegemônicos (leia-se, brancos, cis-heterossexuais, de classe média/alta). A subalternização dos saberes e a violação da voz do Outro – recursos-arma que, paradoxalmente, colocam a sociedade branca em posição de fragilidade, pois possibilitam recontar a história por uma perspectiva distinta – são apresentadas por Campbell e Kean na apreciação que fazem do pensamento do historiador norte-americano Lawrence Levine. Abordando especificamente as estratégias implementadas pelos escravizados ao tentarem continuar seus rituais de contação e difusão de histórias, Levine toca naquilo que James Baldwin entende ser o “temível paradoxo” (BALDWIN, 1963, p. 71, tradução nossa).¹⁶ Segundo explicitam Campbell e Kean,

¹³ “[...] *the imposed silence [...] and perpetuated in the written history*” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 74).

¹⁴ “*It is ‘voice’, ‘backtalk’, or ‘talking back’ that provides the resistance to the [...] master-culture.*” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 85).

¹⁵ “*Whose culture shall be the official one and whose shall be subordinated? What cultures shall be regarded as worthy of display and which shall be hidden? Whose history shall be remembered and whose forgotten? What images of social life shall be projected and which shall be marginalized? What voices shall be heard and which be silenced? Who is representing whom and on what basis?*” (JORDAN; WEEDON, 1995, p. 4).

¹⁶ “*fearful paradox*” (BALDWIN, 1963, p. 71).

Levine revela uma das formas pelas quais os escravizados continuaram esses rituais de contação e propagação [de histórias], não obstante os olhos sempre vigilantes dos supervisores, e registra os dois lados do “temível paradoxo” [...]. Descreve como os escravizados continham os sons de seus gritos, cânticos e rituais de diversas maneiras, por exemplo, cantando dentro de uma grande chaleira que abafava a voz, de modo que não fossem descobertos. Comenta ainda: “podiam gritar e cantar o que quisessem e o barulho não iria para fora” [...]. O paradoxo está certamente no desejo dos escravizados de se expressarem e, ao mesmo tempo, serem impedidos de se moverem “para fora”, em direção a um verdadeiro ponto de contato público com o mundo além da plantação. *Isso sintetiza um aspecto importante da luta pela voz e pela expressão na vida negra. Como poderia o espírito criativo, a afirmação de uma história válida e negra, ser ampliado em vez de ser continuamente asfixiado pela presença de uma voz mais dominante e poderosa da cultura-mestra branca?* (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 78, grifo nosso, tradução nossa).¹⁷

São, portanto, as práticas contestatórias da naturalização dos alicerces sociais que possibilitam constatar posicionamentos e projetos ideológicos propagados pelas mais diversas instituições culturais e, inclusive, pela/na própria linguagem. Dessa intrincada tessitura discursiva, desafiadora da violenta constrição da pluralidade, irrompem posturas insurgentes, ampliando o léxico de vozes audíveis e conquistando múltiplas arenas de expressão.

A propósito, talvez seja refletindo sobre questões inerentes à própria linguagem que o intelectual e ativista martinicano Frantz Fanon tenha sustentado que “falar é existir absolutamente para o outro” (FANON, 2008, p. 33). O pensador admite ainda haver “uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (FANON, 2008, p. 26). Numa leitura conjugada dos excertos do filósofo, podemos depreender que a voz do subalternizado viabiliza, se não uma equiparação entre negros e brancos, uma reavaliação dos valores da raça/etnia e cultura negras dentro de um complexo nuclear a partir do qual um outro saber no discurso acerca do negro pode vir à tona, onde um outro projeto de vida pode ser empreendido e ganhar corpo. Num veio interpretativo análogo, o mesmo ocorre no discurso sobre os dissidentes sexuais e sobre aqueles socialmente estratificados como pertencentes à classe baixa.

¹⁷ “Levine tells of a way the slaves continued these rituals of telling and passing on despite the ever-watchful eyes of the overseers, and captures the two sides of the ‘fearful paradox’ [...]. He describes how slaves would contain the sounds of their shouts, songs and rituals by various means, for example, by chanting into a large kettle which muffled their voices so they would not be found out. He comments, ‘they could shout and sing all they wanted to and the noise would not go outside’ [...]. The paradox is surely in the slaves’ desire to express themselves and yet at the same time being unable to move ‘outside’, into a genuine, public point of contact with the world beyond the plantation. This encapsulates an important aspect of the struggle for voice and expression in black life. How could the creative spirit, the assertion of a valid, black history, be extended rather than be continually stifled by the presence of a more dominant and powerful voice of the white master-culture?” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 78).

Todos eles, portanto, vislumbram a visibilidade, a manifestação vocal, a possibilidade de lançarem seus gritos, como nos ensina Maya Angelou em seu belíssimo poema “Caged Bird” [Pássaro engaiolado]: “[m]as um pássaro à espreita / em sua pequena gaiola / quase nem vê / por entre as grades de ira / suas asas estão presas / e seus pés estão atados / então ele abre sua garganta para cantar.” E, na continuação, “[o] pássaro preso canta / num gorjeio triste / sobre coisas que não conhece / mas ainda deseja / e seu canto é ouvido / na colina distante / pois o pássaro preso / canta sobre a liberdade.” (ANGELOU, 1983).

Urde-se, pois, outros fios da linguagem até então interdita. Tramam-se e enredam-se outros entrelaçamentos discursivos elaborados com fibras e filamentos de uma expressão libertadora. Refletir sobre o processo de tessitura de vozes que emergem narrando outras histórias e operam, conseqüentemente, na produção da autoidentidade é pensar estratégias eficazes para transpor fronteiras, delatar intolerâncias e dirimir exclusões. Na arena conflituosa de uma sociedade reacionária e antidemocrática como a nossa, na qual homens negros são presumidos como “menos que homens” – de acordo com os padrões artificiais e prescritivos do que é ser, de fato, homem – e os gays negros são “os párias dos párias” (HUTCHINSON, 2001, p. 3), a mudança na provável resposta à pergunta “Quem é você?” anuncia o colapso da hierarquia identitária instaurada por uma matriz cis-heterossexual branca, instiladora de efeitos normalizadores e padronizadores. Para mais, a composição de uma “identidade coletivamente construída”, como admitem Campbell e Kean,

[...] é parte essencial da luta pela liberdade para acompanhar o desmantelamento mais específico dos aspectos econômicos, jurídicos e sociais do racismo, pois fortalece a comunidade negra com expressões de dignidade humana, afirmadoras de “um senso de ‘ser para nós mesmos’, e não para os outros” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 94, tradução nossa).¹⁸

Por estar teoricamente alinhado às novas concepções de abertura e incompletude da identidade, julgamos ser relevante mencionar os posicionamentos do sociólogo polonês Zygmunt Bauman, mais especificamente no livro *Identidade* (2005). Um dos pontos muito convenientemente salientados pelo teórico diz respeito à noção de identidade como um fator poderoso de estratificação social, sendo essa uma de suas esferas mais implacáveis e diferenciadoras. Bauman reconhece estarem situados em um dos polos da hierarquia global

¹⁸ “[...] is an essential part of the freedom struggle to go alongside the more specific dismantling of the economic, legal and social aspects of racism, for it empowers the black community through expressions of human dignity which assert ‘a sense of ‘being-for-ourselves’, and not for others’” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 94).

emergente aqueles que (des)articulam suas identidades de acordo com a vontade própria, escolhendo-as diante de amplas possibilidades. No outro, conforme sustenta, estão aqueles cujo acesso à escolha identitária foi negado. Esses são, portanto, oprimidos por identidades impostas, identidades das quais se ressentem, pois “estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam...” (BAUMAN, 2005, p. 44). Ainda a esse respeito, a maioria de nós hesita – e aqui poderíamos dizer transita – entre esses dois extremos.

Particularmente notável quanto a isso é a proposição de Max Frisch. Comentando a perspectiva desse autor, Bauman declara ser a identidade definida como “a *rejeição* daquilo que os outros desejam que você seja” (BAUMAN, 2005, p. 45). Nessa mesma linha de conceituação, busca lançar luz sobre um ponto bastante obscuro e tortuoso: as guerras pelo reconhecimento. O sociólogo assim se expressa:

As guerras pelo reconhecimento, quer travadas individual ou coletivamente, em geral se desenrolam em duas frentes, embora tropas e armas se desloquem entre as linhas de fronteira, dependendo da posição conquistada ou atribuída segundo a hierarquia de poder. Numa das frentes, a identidade escolhida e preferida é contraposta, principalmente, às obstinadas sobras das identidades antigas, abandonadas e abominadas, escolhidas ou impostas no passado. Na outra frente, as pressões de outras identidades, maquinadas e impostas (estereótipos, estigmas, rótulos), promovidas por “forças inimigas”, são enfrentadas e – caso se vença a batalha – repelidas. (BAUMAN, 2005, p. 45).

Em seguida, observa:

Mas mesmo as pessoas a quem se negou o direito de adotar a identidade de sua escolha (situação universalmente abominada e temida) ainda não pousaram nas regiões inferiores da hierarquia de poder. Há um espaço ainda mais abjeto – um espaço abaixo do fundo. Nele caem (ou melhor, são empurradas) as pessoas que têm negado o direito de *reivindicar* uma identidade distinta da classificação atribuída e imposta. Pessoas, cuja súplica não será aceita e cujos protestos não serão ouvidos, ainda que pleiteiem a anulação do veredicto. São pessoas recentemente denominadas de “subclasse”: exiladas nas profundezas além dos limites da sociedade – fora daquele conjunto no interior da qual as identidades (e assim também o direito a um lugar legítimo na totalidade) podem ser reivindicadas (BAUMAN, 2005, p. 45).

De acordo com o exposto, podemos inferir que, se um indivíduo é destinado à subclasse, fazendo, portanto, parte das categorias arbitrariamente excluídas da lista daquelas julgadas como ajustadas ou passíveis de serem admitidas, qualquer identidade pretendida lhe é *a priori* recusada. Podemos concluir, por conseguinte, ser o significado da identidade da subclasse a ausência da identidade. Uma análise embora superficial e apressada da obra de Bauman permite

desvelar a tendência catastrófica do sufocamento da diferença, da alteridade. Essa coibição encontra-se delineada em diversos poemas de Thomas Grimes. Ocupemo-nos de “Equations” [Equações],¹⁹ no qual o poeta registra:

Equações

Perguntar-me se sou
 Negro antes de ser gay
 Ou um gay que porventura é negro
 É o mesmo que perguntar
 Sobre a história de quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha
 O que quer que tenha tido precedência é irrelevante
 Não há denominadores comuns

Teoricamente falando
 Eu não tenho de ser definido
 Por uma mera equação

Eu não tenho de ser
 Adicionado
 Subtraído
 Multiplicado
 E dividido por Afro e
 Homo-centricidades

Nem tenho de ser fracionado
 Calculado e arredondado
 Por uma raiz de bunda quadrada
 Eu mesmo me elevo
 À primeira potência de ser simplesmente o que sou.

(GRIMES, 1995, p. 110).²⁰

A problemática aqui abordada pauta-se na questão do poder discursivo operante na produção de tipos específicos de sujeitos. Essa (tentativa de) prescrição e imposição de identidade pelo Outro (ou pelas diferentes instituições – intransigentemente violentas, racistas e homofóbicas) suprime ou obsta a possibilidade de o indivíduo falar por si, reinventando/reinscrevendo sua

¹⁹ A fim de possibilitar um exercício de leitura mais fluido, apresentamos, no corpo do trabalho, o texto em tradução e, em nota de rodapé, o poema/texto literário original. Aproveitamos para ressaltar que todas as traduções poéticas referenciadas neste trabalho são de nossa inteira autoria.

²⁰ “*Equations* // Asking me if I’m / Black before being gay / Or gay who just happens to be black / Is the same as asking about / Chickens and eggs / Whatever came first is irrelevant / There are no common denominators // Theoretically speaking / I am not to be defined / By some simple equation // I am not to be / Added up / Subtracted / Multiplied / And divided up by Afro and / Homo-centricities // Nor am I to be fractionalized / Calculated and rounded off / By a square-ass root / I carry my own self over / To the first power of just being me.” (GRIMES, 1995, p. 110).

história, sua *raison d'être*. Nessa lógica regimentada crua e discricionária, os sujeitos “não falam por si, mas são o motivo do falar; são objetos *do* discurso, não *seus* participantes” (WILCHINS, 2004, p. 61, tradução nossa).²¹ A proposta de Grimes é convulsionar esse entendimento, erodindo hierarquias brutais e segregacionistas. Se o corpo negro-gay na trajetória histórica (e também na literatura) tem sido violado em sua integridade, servido como território de subjugação, de dominação, impedido de falar por si, no projeto desse poeta, ganha novos contornos e passa a qualificar-se como um campo político de autossuficiência. Retraçando novas cartografias, rotas e protagonismos, expresso já a partir da atitude de insubmissão nos versos “Eu não tenho de ser” e “Nem tenho de ser”, Grimes dá um primordial e certeiro duplo salto mortal, pois se aparelha de um

Discurso que subverte não só o sistema literário [...] mas também contesta a história [...] que prima em ignorar eventos relativos à trajetória dos africanos e seus descendentes [...]. Constitui-se como uma escrita que corresponde ao que Homi Bhabha fala da poesia do colonizado. Essa não só encena o “direito de significar” como também questiona o direito de nomeação que é exercido pelo colonizador sobre o próprio colonizado e seu mundo. (EVARISTO, 2009, p. 24).

Evocando os valiosos e esclarecedores dizeres de Conceição Evaristo, acima citada, quando trata do corpo negro feminino em “Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face” (2005), é viável, consideradas as devidas particularidades dos gêneros e dos vetores interseccionais que atravessam tal corporeidade, estabelecermos um paralelo, uma correspondência com o corpo negro-gay em questão. A mesma admissão no tocante àquela materialidade corporal se amolda a esta:

Se há uma literatura que nos inviabiliza ou nos ficciona a partir de estereótipos vários, há um outro discurso literário que pretende rasurar modos consagrados de representação da mulher negra na literatura. Assenhorando-se “da pena”, objeto representativo do poder falocêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário [...] imagens de autorrepresentação. Criam, então, uma literatura em que o corpo-mulher-negra deixa de ser o corpo do “outro” como objeto a ser descrito, para se impor como sujeito-mulher-negra que se descreve, a partir de uma subjetividade própria experimentada como mulher negra na sociedade [...]. Pode-se dizer que o fazer literário das mulheres negras, para além de um sentido estético, busca semantizar um outro movimento que abriga todas as nossas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida. (EVARISTO, 2005, p. 54).

²¹ “[...] *do not speak for themselves but are spoken for and about; they are objects of discourse, not participants in it.*” (WILCHINS, 2004, p. 61).

Em “Equações”, a tentativa tirânica de classificação – norteada em termos de operações simplistas e universalizantes (adição, subtração, multiplicação, divisão, fracionamento, arredondamento) – diz respeito à fixação de formas totalitárias de conhecimento, que policiam, refreiam e sufocam a alteridade, a diferença e, portanto, novas formas de existência. Grimes, consciente do potencial político de sua escrita, trabalha-a de forma a desautomatizar e desautorizar visões consolidadas do Outro, provocando o despertar de uma consciência crítica e expurgadora dos efeitos das segregações. Assim, comprometido com estratégias político-emancipatórias (“Eu mesmo me elevo / À primeira potência de ser simplesmente o que sou.”) e de alteridade (pois, ao falar de si, fala do Outro), aventa uma contestação das imagens uniformizantes e estereotipadas dos negros e gays de forma a desafiar a versão hegemônica e radicada do conhecimento.

Em uma sociedade na qual uma matriz reprodutora de discursos hegemônicos produz indivíduos (materialmente) privilegiados, presumivelmente dotados da capacidade de falar por outros, definindo-lhes, resistir estoicamente às delimitações, confrontar silêncios e falar por si constitui uma manobra fulcral de antagonismo. Nesse mesmo diapasão, Campbell e Kean explicam que

Em um mundo onde o poder [de narrar ou de impedir a produção de outras narrativas] determina, autoriza e controla o que pode ser dito, feito e pensado, há uma necessidade de intervir no processo e ‘desobstruir’ o domínio imperialista baseado em uma versão única, e ‘avançar para além de uma série de pressupostos aceitos de forma acrítica por muito tempo’. (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 82, tradução nossa).²²

Em outro momento, os mesmos teóricos endossam que “o processo de libertação está intimamente ligado à capacidade de se expressar e se definir na sociedade” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 79, tradução nossa).²³

Falar por si é ter a própria voz, ser senhor dos próprios discursos, criar a própria cultura e posicionar-se estratégica e politicamente na tentativa de “desobstruir o domínio imperialista” e desarticular a identidade sufocada e secundária impelida pelos opressores. Sendo assim, uma transição do silenciamento ao pronunciamento representa um grito aguerrido, a réplica de uma

²² *“In a world where such power dictates, authorises and controls what can be said, done and thought, there is a need to intervene in the process and ‘un-block’ the imperialist grip on a single version, and to ‘progress beyond a number of assumptions that have been accepted uncritically for too long’.*” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 82).

²³ *“[...] the process of liberation is intimately connected with the ability to express and define oneself in society”.* (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 79).

“voz liberada” (HOOKS, 1989, p. 9, tradução nossa).²⁴ A expressão, por meio do discurso emancipado, ganha um significado particular enquanto mecanismo de resistência, converte-se em “ato de criação de um ‘eu’ público, histórico” (BAKER, 1987, p. 108, tradução nossa),²⁵ ensejando uma transmutação decisiva de objeto da prescrição a sujeito da inscrição. Relativamente a essa voz liberta do jugo – e, por isso mesmo, vitriólica e incisiva –, que força a desobstrução de espaços despoticamente ocupados, bell hooks argumenta:

Passar do silêncio ao discurso é para o oprimido, o colonizado, o explorado e aqueles que permanecem e lutam lado a lado um gesto de rebeldia, que cura, possibilitando uma nova vida e um novo desenvolvimento. Esse ato de fala, de “réplica” – não mero gesto de palavras vazias, ou seja, a expressão de nossa passagem de objeto a sujeito – é a voz liberada. (HOOKS, 1989, p. 9, tradução nossa).²⁶

O transcurso da categoria de objeto à de sujeito, conforme aponta hooks, marca a obtenção da voz e, conseqüentemente, confere à fala uma dimensão de magnitude enquanto ato político e de decolonização. Avocando os dizeres de Grada Kilomba e tomando a liberdade de reajustá-los, sustentamos que falar “é um ato de descolonização no qual quem [fala] se opõe a posições coloniais tornando-se [a/o falante] ‘validada/o’ e ‘legitimada/o’ e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada” (KILOMBA, 2019, p. 28). Dentro dessa concepção política e decolonizadora que rompe a clausura discursiva, o recurso da “voz liberada”, como evidenciado acima, pressupõe uma trajetória no contrafluxo dos processos de exclusão, descompondo um círculo vicioso para, enfim, instaurar uma nova e amplificada órbita de revolução e autonomia. Ter acesso à voz e recrutá-la é, antes de tudo, implementar uma estratégia de sobrevivência. Ainda discorrendo sobre a consecução dessa voz legítima, até então asfíxiada e conspurcada – uma tessitura vocal que só pode resultar como severamente contestadora e, por conseguinte, traduzida em retorção e retruque –, hooks justifica o ato de relutância e renitência inculcado em tal vocalização:

Para nós, a fala verdadeira não é mera expressão de poder criativo; é, antes, um ato de resistência, um gesto político que desafia políticas de dominação

²⁴ “*liberated voice*” (HOOKS, 1989, p. 9).

²⁵ “*act of creating a public, historical self*” (BAKER, 1987, p. 108).

²⁶ “*Moving from silence into speech is for the oppressed, the colonized, the exploited, and those who stand and struggle side by side, a gesture of defiance that heals, that makes new life, and new growth possible. It is that act of speech, of ‘talking back’ that is no mere gesture of empty words, that is the expression of moving from object to subject, that is the liberated voice.*” (HOOKS, 1989, p. 9).

responsáveis por nos relegar ao anonimato e à mudez. Logo, é um ato de coragem – e, como tal, representa uma ameaça. Para aqueles que exercem um poder opressivo, aquilo que constitui uma ameaça deve necessariamente ser erradicado, aniquilado e silenciado. (HOOKS, 1989, p. 8, tradução nossa).²⁷

Na busca pelo desejo de liberdade e de derrubada de condicionamentos e convenções totalitários, as vozes que então eclodem retêm uma vivacidade e, ao mesmo tempo, uma pujança capazes de transpor obstáculos; exteriorizam-se como “a queixa das almas ferventes com a mais amarga angústia [...], as tristezas do coração” (DOUGLAS, 1982, p. 47, tradução nossa).²⁸ Sob esse viés, as narrativas, fortalecidas contra o poder repressivo e dominante – e a ele irreduzíveis –, são resolutamente vocalizadas, instituindo a expressão máxima de um novo mundo, de uma vida interior nunca antes cartografada. Articulam, portanto, a exteriorização e o alastramento de uma verdade outra. O processo de embrenhar-se no mais recôndito de si e, então, desentranhar das profundezas mais íntimas uma voz reterritorializante, um grito visceral infundido de denúncias e reivindicações, “envolve uma revisão crítica e profunda de nossa percepção de si e do mundo” (RIBEIRO, 2019, p. 8). Colocadas a serviço da resistência e ao dissabor dos ditames dogmáticos e alienantes, essas vozes – tecido de uma consciência racional, dotada da capacidade de empatia pelo Outro – relatam a negatividade, as depreciações, os ocultamentos, as aniquilações, as perdas – desfechos de uma lógica dominante e genocida. Desmontando a aparelhagem condicionada às leis do funcionamento do *establishment*, não só descortinam um discurso sonegador e disciplinador, construído com brutalidade e exclusão, mas também revelam o desejo de um presente erigido sobre o terreno da equidade social.

Segundo defende o militante e intelectual negro trinitino Stokely Carmichael, além do arrebatamento da voz, seu tom tem o compromisso de ser matizado. Ao investigar o teor da fala de organizações peticionárias das necessidades de uma comunidade específica, o ativista reconhece que qualquer movimento “deva falar no tom daquela comunidade [...] [de forma que] os negros vão usar as palavras que desejarem – não apenas aquelas que os brancos querem ouvir” (CARMICHAEL, 1966, não paginado, tradução nossa).²⁹ Expandindo as postulações do

²⁷ “For us, true speaking is not solely an expression of creative power; it is an act of resistance, a political gesture that challenges politics of domination that would render us nameless and voiceless. As such, it is a courageous act – as such, it represents a threat. To those who wield oppressive power, that which is threatening must necessarily be wiped out, annihilated, silenced.” (HOOKS, 1989, p. 8).

²⁸ “[...] the complaint of souls boiling with the bitterest anguish [...], the sorrows of his heart.” (DOUGLAS, 1982, p. 47).

²⁹ “[...] must speak in the tone of that community [...] black people are going to use the words they want to use – not just the words whites want to hear.” (CARMICHAEL, 1966, não paginado).

autor, é possível aplicar a mesma lógica a quaisquer categorias de sujeitos subjugados, tomando-se sempre por base a relação autoritariamente construída pelo opressor – quer seja sectário de entendimentos cis-heteronormativos, quer seja sectário de predisposições elitistas – e a retórica fremente do oprimido em toda sua fluência verbal.

Restituindo sentidos primordiais e infringindo o emudecimento, reivindicações, clamores e queixas vão sulcando terrenos inexplorados, estabelecendo rotas atualizadas, prenes de renovadas significações. Investindo contra códigos totalitários, quais discursos essas vozes podem carregar e, por fim, articular? Como narrar a história de vidas enclausuradas na penumbra, a história de corpos materialmente “estranhos”, discrepantes, não infrequentemente hostilizados? Como implementar um estratagema de resignificação dessas peles negras “tóxicas”, recônditas, por efeito de constrangimento e, por muito tempo, sob “máscaras brancas”? Como tramar um discurso numa linguagem que desoprima, possibilite a expressão e sirva como gesto de acolhimento e humanização – logo, reverso ao do colonizador?

Uma manifesta rebeldia contra os limites de exclusão, uma negação e um rechaço da identidade do Outro são-nos apresentados em “Glass Closet” [Armário de vidro], poema de Thomas Grimes. Armado de profunda consciência crítica e particularmente contrário às condutas de servilismo e sujeição frente aos discursos hegemônicos, o poeta adota a autoafirmação como um de seus temas:

Armário de vidro

Se você não afirmar sua própria existência
 Ninguém o irá fazer
 Ninguém o defenderá
 Ou lutará suas lutas
 Ninguém derramará uma gota de sangue por você
 Ninguém o irá proteger de ser chamado de
 “Bichinha rebelde”
 Ninguém irá arrancar as línguas das bocas
 Daqueles que cospem em você
 Ou quebrar os braços
 Daqueles que usam pedaços de pau para espancá-lo
 Assuma o controle
 Abandone seus medos
 Faça-o por si mesmo

Se você não afirmar sua própria existência
 Ninguém o irá fazer
 Você tem de manter a cabeça erguida
 Como o rei ou a rainha que você é
 Você tem de andar pelas ruas desafiadoramente
 Onde sabe que não é desejado

E dizer: “Dê passagem!”
 Lute se você tiver de combater
 Sangre se for preciso
 Mas afirme sua própria existência
 Não há esconderijos
 Viver em um armário de vidro não
 O irá proteger

Se ele se estilhaçar, seja forte
 Não deixe as pedras atiradas
 Aniquiliarem-no.

(GRIMES, 1995, p. 121).³⁰

O clamor expresso nessa produção apregoa um sentimento de desacordo e a defesa da própria identidade, despontados como efeito rebote aos discursos prevalecentes e, por isso, adscritos como postulados presumivelmente intocáveis e incontestáveis. Diante desse fato, autoafirmar-se significa buscar – ainda que o percurso seja árido e excruciante – um ponto de irredutibilidade frente às devastadoras consequências de uma guerra maciça e anuladora da dicção do Outro. Posicionar-se adquire, por conseguinte, uma relevância tópica, pois, além de servir como operação lúcida de investimento contra o peso das opressões, contra a experiência perturbadora do deslocamento e do desajuste, serve, igualmente, como mecanismo capaz de deter as investidas contra a história e a identidade pessoais. Perfilha-se, ao longo dos versos, uma retórica insuflada de um novo vigor, que avista na voz “cacofônica”, contraventora e beligerante a abertura de possibilidades para que os indivíduos se repensem de modo a desestruturar hierarquizações e, conseqüentemente, a eminência de identidades – quase sempre degradadas e viciosas – infligidas, impostas, imputadas. Os esforços dedicados à luta por equidade e justiça não podem ser refreados pelo medo e pela insegurança de andar pelas ruas “[o]nde sabe que não é desejado”. Empreender um mergulho em si, buscando a autoafirmação, deve ser um exercício cotidiano para aqueles cujas vidas são marcadas pelas agruras impelidas pelo opressor. Urge, assim, reclamar o comando, abandonar as fraquezas e vulnerabilidades, opor-

³⁰ “*Glass closet // If you don’t affirm your own existence / Nobody else will / Nobody will stand your ground / Or fight your battles / Nobody will bleed for you / Nobody will protect you from being called / “Faggot sissy punk” / Nobody will rip the tongues from the mouths / Of those who spit at you / Or break the arms / Of those who uses sticks and bats to beat you / Take control / Shed your fears / Do it for yourself // If you don’t affirm your own existence / Nobody else will / You have to stand tall and proud / Like the king or queen you are / You have to walk defiantly down streets / Where you know you aren’t wanted / And say “step aside” / Fight if you have to / Bleed if you must / But affirm your own existence / There is no hiding place / Living in a glass closet will not / Protect you // If it shatters be strong / Don’t let the rocks that are thrown / Cause you to crumble.*” (GRIMES, 1995, p. 121).

se com determinação, sangrar se preciso for: “[I]ute se você tiver de combater / Sangre se for preciso”. Como sustenta Fernando Luís de Moraes,

Especialmente notável aqui é o empenho auto-afirmativo do sujeito explicitamente anulando discursos patriarcais. Sua retórica revitalizante abre uma possibilidade para que os indivíduos pensem em si de forma a desestabilizar a eminência de identidades infligidas. Como consequência da reivindicação do “eu”, isto é, o brado libertador que oferece resistência a categorias inflexíveis de opressão, evidencia-se um desdobramento do “eu” enquanto objeto da autoridade e dominação do outro, à possibilidade de autodefinir-se e tornar-se sujeito de si. Resistir à definição e falar por si mesmo usando toda a potência da voz para tentar expressar essa totalidade do “eu” é vital para a afirmação da identidade. (MORAIS, 2015, p. 93).

Ousar um passo em direção à autoafirmação é desafiar a consequência direta desse arranjo arbitrário e coercitivo que veta ao subalternizado uma identidade positiva, elaborada por si mesmo. Sob a condição de serem negros-gays-pobres pesam opressivamente as mecânicas de precarização e esfacelamento de vidas, quais sejam, o racismo, a homofobia, o elitismo, os estigmas e os impedimentos. Em um extrato de outro poema, “10 de fevereiro de 1993”, Grimes expõe esse desacato a milhares de existências ao afirmar serem convertidas a meros “rostos invisíveis / Cujos tributos fúnebres nunca serão televisionados nacionalmente / Cujos nomes não estarão estampados nas capas dos jornais” (GRIMES, 1995, p. 118).³¹ Notadamente, traz a lume a presença desses sujeitos remetidos ao esquecimento, compelidos a ocupar um *locus horrendus*, e cujas vidas são “desbotadas”, tornadas ilegíveis pela força da indiferença e do descaso.

Excluídos de um quadro de referências tomado como soberano e amplamente difundido, os sujeitos apartados das normas prescritas são escalonados na base de uma pirâmide hierárquica que os classifica de acordo com vetores interseccionais. Nessa estratificação piramidal, encontram-se, no topo, modalidades hegemônicas consideradas mais “normais” ou “naturais”, cujo parâmetro norteador é reiteradamente o homem branco, cisgênero, heterossexual, de classe média/alta, habitante dos grandes centros urbanos. Em contrapartida, próximas à base, estariam modalidades mais desprezadas, abjetas, a saber, os gays, as lésbicas, os bissexuais, os transexuais, as travestis, ainda mais se matizados pela cor (mais) negra e destituídos de recursos materiais. Se o fato assim se dá, são direcionados ao pior reduto possível, como se tais conformações de existência configurassem categorias menos racionais, toleráveis

³¹ “[...] invisible faces / Whose eulogies will never be nationally televised / Whose names will not appear on the front pages.” (GRIMES, 1995, p. 118).

ou, em casos mais extremos, anunciassem tipos abomináveis. Definir os sujeitos rotulados como diferentes/desviantes dentro do perímetro desse plano de representação focaliza, entre outras coisas, uma gritante e assimétrica disposição de poder e *status* entre os “detentores da fala” e os dela destituídos. Ser “senhor da fala” implica valorizar a si mesmo e seus sistemas, posicionar-se num ponto de autossuficiência. Significativamente, reforçar e insistir na condição do divergente como inferior, como subjugado, alimenta a engrenagem de um aparato impiedoso e brutal, corroborativo da supremacia do poderio branco, elitizado, falocêntrico.

Empregando uma metodologia de análise relativamente distinta, porém repercutente de formas correlatas de intolerância, Campbell e Kean, seguindo a esteira de Levine (1977), sustentam que os sujeitos racializados são mediocrizados por uma coletividade controladora de corpos, cuja tendência é encará-los como um tipo de *tabula rasa*:

[...] a herança da escravidão na cultura afro-americana e seu impacto no posicionamento dos indivíduos racializados, em um quadro de valores controlados pela cultura dominante dos brancos, tendem a assumir o escravizado como ‘um tipo de *tabula rasa* sobre a qual o homem branco poderia escrever o que quisesse’[...] A ‘cultura-mestra’, tal qual o senhor de engenho que procurava governar a vida dos escravizados, tentou impor normas e valores aos grupos minoritários, ridicularizados por conta de sua cor e por conta de uma visão europeia herdada, na qual os africanos são tachados como bárbaros, pagãos e inferiores. (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 75, tradução nossa).³²

É essa cultura-mestra mencionada acima a responsável por tentar forçar drasticamente corpos “estranhos” a se conformarem às normas, a cumprirem os regulamentos de uma pedagogia de produção de subjetividades hegemônicas. Partir de tal enunciado é, antes, perceber como o grupo dominante volta para si um olhar que se perde em si mesmo – portanto, visceralmente narcisista – e ampara seu poder num sistema contínuo de negação do Outro. Trata-se de uma perspectiva umbilical, glacial e desumana, traduzida sob a forma de uma dinâmica violenta, processada à base de recusas e rejeições daquilo que lhe é desconhecido – quer seja da história, da identidade, da comunidade, das práticas, das epistemologias, da língua, da fala, dos discursos, da humanidade. Denunciando essa maquinaria de coerções e despotismo, Lucas Veiga salienta que “[o] estabelecimento de um determinado modo de ser no mundo forja-se a

³² “[...] *the heritage of slavery in African-American culture and its impact on the positioning of people of colour within a framework of values dominated by the mainstream culture of whites who tended to assume the slave was ‘a kind of tabula rasa upon which the white man could write what he chose’ [...]. The ‘master-culture’, like the master of the plantation who sought to rule the lives of the slaves, tried to impose its norms and values on the minority group who were derided because of their colour and because of an inherited European view of the African as barbaric, heathen and inferior.*” (CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 75).

partir da negação de outros modos de ser, que não pode se dar senão por um processo de violência.” (VEIGA, 2019, p. 77). Por consequência, parece muito acertado dizer que a instalação da violência também se dá de forma epistêmica e, nesse sentido, ter acesso ao conhecimento e à expressão de si representa transpor as linhas divisórias, dar um passo além dos limites impostos e definidos pelo dominante, estabelecidos como tentativa de cerceamento e controle. Conforme o famoso orador e ex-escravizado norte-americano Frederick Douglass pertinentemente pontua, “[o] que ele mais temia era o que eu mais desejava... O que, para ele, era um grande mal, a ser cuidadosamente evitado, era, para mim, um grande bem, a ser diligentemente buscado” (DOUGLASS, 1982, p. 79, tradução nossa).³³ Com efeito, qualquer esforço de “desobstrução da garganta” a fim de erguer a voz e esbravejar um grito estridente anuncia o investimento de um golpe certo e voraz contra um sistema castrador da “absoluta e complexa ambiguidade do humano” (ELLISON, 1994 [1953], p. 135, tradução nossa).³⁴

Nitidamente, o que tem sido trazido à discussão a partir do inventário de questões aqui abordadas são as dinâmicas do poder. É pela força centrípeta onipresente de sua reprodução que anulações e invalidações são concretizadas, desencapsulando violências e tiranias. Dentro dos limites taxativos de uma visão reducionista e repercutente da hostilidade, tudo o que se externa como “exótico” é, então, contradito, refutado, recusado e, por fim, colocado sob rasura. Negar, apagar e silenciar, nesse sentido, não constituem tão somente métodos de controle e gerência de subjetividades, corpos e vozes, mas também – e fundamentalmente – dispositivos de exercício de poder agente sobre essas instâncias.

Desdobrando-se incessantemente em uma profusão de configurações, o poder exerce suas manobras ao determinar a inclusão/exclusão, ao demarcar fronteiras e limites, ao organizar taxonomias ou, até mesmo, ao normalizar/padronizar/tentar naturalizar corpos e comportamentos, preceituando, em última instância, zonas de pertencimento. Institui, de igual forma, posições de sujeitos, levando em consideração o socialmente “aceitável”, “normal”, “racional”, “puro”. Há, nessa arena litigiosa, atravessada por um ininterrupto jogo de forças, uma espécie de profunda polarização entre um “eu/nós” (sujeitos hegemônicos) e um “você(s)” (os Outros). Seja dito de passagem, trata-se de uma contraposição presente no próprio âmbito da linguagem. Pautado numa corrente investigativa norteadada pelos estudos linguísticos, o teórico francês Émile Benveniste (1966), ao abordar a subjetividade da linguagem, declara que

³³ “*What he most dreaded, I most desired... That which to him was a great evil, to be carefully shunned, was to me a great good, to be diligently sought.*” (DOUGLASS, 1982, p. 79).

³⁴ “*the full, complex ambiguity of the human*” (ELLISON, 1994 [1953], p. 135).

a consciência de si só ocorre, ou só é passível de ocorrer, quando o “eu” (sujeito situado na posição de falante) é confrontado com um Outro, a quem pode chamar de “tu” (sujeito a quem se dirige). Uma tal consciência é despertada a partir da divergência, daquilo que o teórico chama de “contraste”: “*eu* pressupõe, assim, uma outra pessoa, que, embora totalmente exterior a ‘mim’, torna-se meu eco, a quem digo *tu* e que me diz *tu*” (BENVENISTE, 1966, p. 260, tradução nossa).³⁵ No encaixo dessas reflexões, o significado da identidade só pode ser construído a partir do contato – muitas vezes impactante e incômodo – com o Outro, contato com aquilo que não se é, e, portanto, que destoa, institui-se como falta, como o “exterior constitutivo”.

A base lógica das distinções e categorizações, se analisada com certo rigor, revela uma motivação de fundo hierárquico, cimentada em torno de oposições binárias. Ainda em uso efetivo no pensamento ocidental, os binarismos são historicamente disseminados como parte de uma verdade presumivelmente inequívoca, absoluta. Instaurando pares de termos opostos, tal noção implica um “ponto central” dos discursos, assumido como parâmetro a partir do qual se graduam e se tacham as diferenças. Oposições do tipo homem/mulher, masculino/feminino, cisgênero/transgênero, heterossexual/homossexual, másculo/afeminado, branco/negro, rico/pobre, vociferante/silenciado são meras amostras produzidas artificialmente por um aparato reconhecido como seguro e irrecusável, que, amparado em si mesmo, desconsidera a realidade sob análise. Entretanto, aplainar a vida social sobre um solo de fórmulas enrijecidas a essa maneira revela-se questionável, em razão de um dos termos receber um valor diferencial, sempre priorizado, em contraposição ao outro, repudiado, refreado, como nos alerta o filósofo franco-magrebino Jacques Derrida:

[...] em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. Significa, pois, passar muito rapidamente – sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior – a uma neutralização que, praticamente, deixaria intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí intervir efetivamente. Sabe-se quais têm sido, sempre, os efeitos práticos (em particular, políticos) de passagens que saltam imediatamente para além das oposições, bem como das constatações feitas do simples nem isto/nem aquilo. (DERRIDA, 2001, p. 48).

³⁵ “[...] je pose une autre personne, celle qui, toute extérieure qu’elle est à “moi”, devient mon écho auquel je dis tu et qui me dit tu” (BENVENISTE, 1966, p. 260).

Para demonstrar a rigidez e a potência dessa “estrutura conflitiva e subordinante da oposição” na esfera da linguagem, evocamos a teórica *queer* e ativista transexual Riki Wilchins. Em seu livro *Queer Theory, Gender Theory: An Instant Primer* [Teoria *queer*, teoria de gênero: um manual elementar] (2004), mais especificamente no capítulo “Derrida and the Politics of Meaning” [Derrida e a política do significado], a autora observa que o processo de exclusão é o próprio princípio de funcionamento a partir do qual as palavras e os significados operam, conforme fica patente no seguinte fragmento:

Não é apenas a linguagem que tem tendência de criar espaço para algumas coisas, excluindo outras. Na realidade, as palavras e os significados funcionam efetivamente à custa de um processo de exclusão.

Tomemos como exemplo a palavra “cadeira”. Passamos a conhecer o significado de *cadeira* ao aprender o que *não* é cadeira. Por outros termos, excluimos todas as outras referências próximas que não são bem cadeiras: bancos, *chaises longues*, namoradeiras etc. Criamos o protótipo de *cadeira* por meio de um processo de exclusão. Isso quer dizer que, desde o início, o significado de *cadeira* depende de tudo aquilo que foi excluído e que não se configura enquanto cadeira.

No caso do gênero, criamos o significado de *mulher*, excluindo tudo o que é não-mulher; o mesmo ocorre com o significado de homem. Construimos protótipos idealizados do que é ser perfeitamente masculino ou perfeitamente feminino, excluindo o que não se encaixa: o *queer*, o diferente, o misto – pessoas como eu.

Porquanto o significado de “homem” depende da exclusão do que é não-homem [...], esse significado é permanentemente instável, funcionando sempre sob tensão, sob a ameaça dessas exclusões. (WILCHINS, 2004, p. 36, tradução nossa).³⁶

Wilchins, como teórica *queer*, referencia, acima, tão somente questões relativas ao gênero. Contudo, seus apontamentos são igualmente válidos para outras categorias de identificação suscetíveis de existência. No caso de enunciados concernentes à raça/etnia, alegar ser branco abona como corolário a realidade de sujeitos não-brancos. Uma análise mais demorada e minuciosa dessas colocações permite-nos comprovar a existência, em potencial, de uma cadeia

³⁶ “It is not just language that tends to make space for some things while excluding others. It is that words and meaning actually work because of a process of exclusion. / Take “chair” for example. We know the meaning of chair by learning what is not chair. In other words, we exclude all the other close matches that aren’t quite chairs: stools, chaise longues, love seats, and so on. We create the template for chair by a process of exclusion. This means that from its inception, the meaning of chair depends on all those excluded things that are not-chair. / With gender, we create the meaning of woman by excluding everything that is non-Woman, and vice versa for Man. We form idealized templates for what is perfectly masculine or perfectly feminine by excluding whatever doesn’t fit: the queer, the different, the mixed – people like me. / But because the meaning of Man depends on excluding what is not-Man – [...] it is also permanently unstable. It always operates under tension, under the threat of these exclusions.” (WILCHINS, 2004, p. 36).

quase incessante e protocolar de contraleituras, muitas vezes convertidas em desqualificações. Nesse *jeu de forces*, ser rotulado como Outro significa ser colocado em suspensão, invalidado.

A leitura empreendida por Wilchins quanto às questões de exclusão aponta, embora de modo implícito, para o desarranjo de concepções mais inocentes e rasteiras acerca de um possível uso neutro da língua. A autora deixa entrever uma micropolítica de violações, um boicote sistemático executado pela língua, produto daquilo que ela mesma, *a posteriori*, denomina “fascismo do significado” (WILCHINS, 2004, p. 38, tradução nossa).³⁷ Explicamos. Na manobra discursiva em busca de uma tentativa de definição, revela-se um problema, enraizado no seio da própria linguagem: o código linguístico – e, por conseguinte, a língua e o léxico – não é transparente, inocente, ingênuo, mas, sim, ideológico, performativo, cáustico, criando hierarquias flagrantes e operando em moto contínuo na direção de um insistente apagamento, de uma dilacerante exclusão. Wilchins argumenta que

[...] não há uma única palavra para designar as pessoas que não se enquadram nas normas de gênero que seja positiva, afirmativa e lisonjeira. Não há nem mesmo uma palavra que seja neutra. *Porque tudo que nossa língua oferece são sequências de insultos*; é impossível falar de alguém que é corajoso o suficiente para se rebelar contra os estereótipos de gênero sem o ridicularizar ou o humilhar ao mesmo tempo. *A língua opera a seu desfavor*. E assim o é, uma vez que a linguagem do gênero é altamente política. (WILCHINS, 2004, p. 38, grifo nosso, tradução nossa).³⁸

Nesse sentido, a língua não pode ser ingenuamente assumida como um instrumento cristalino e inócuo, mas, antes, como um mecanismo escamoteador e opaco, atuando por meio de ruídos, interferências, distorções, deturpações. Porquanto os corpos – quer sejam gendrados, racializados, vexados em relação à classe – constituem-se como construções discursivas, não escapam ao crivo de serem tachados com simbologias de valor negativo – nefandas máculas saturadas de significados políticos. Ainda quando se trate da variedade de língua examinada dentro de sua dimensão ou enfoque estéticos e/ou poéticos, o fundamento e a direção políticos de criação, fixação e perpetuação de relações de poder e violência encontram-se altamente latentes. Como consequência direta desse fato, a escolha específica de cada item lexical

³⁷ “*fascism of meaning*” (WILCHINS, 2004, p. 38).

³⁸ “[...] *there is not a single word for people who don't fit gender norms that is positive, affirming, and complimentary. There is not even a word that is neutral. Because all our language affords are strings of insults, it is impossible to talk about someone who is brave enough to rebel against gender stereotypes without ridiculing or humiliating them at the same time. Language works against you. It is meant to, because the language of gender is highly political.*” (WILCHINS, 2004, p. 38).

juntamente com um determinado arranjo sintático eleito para estruturar a enunciação, em um momento preciso, deliberam e demarcam o (não) lugar da identidade. E é dentro dessa dinâmica operacional, instalada e vigorosamente ativa no seio da linguagem, que identidades são destituídas de subjetividades e constrangidas a uma existência enquanto objeto. Conforme observa Grada Kilomba, “[n]o fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é *normal* e de quem é que pode representar a *verdadeira condição humana*.” (KILOMBA, 2019, p. 14).

Detenhamo-nos um pouco mais nas observações de Kilomba. A autora, num gesto de desmascaramento dos sádicos artifícios coloniais, afirma que, na língua portuguesa, uma série de vocábulos são usados como instrumento de inferiorização e depreciação da identidade à condição animalesca. Segundo explica, trata-se de termos que, forjados durante o período de empreendimento europeu de colonização e escravatura, relegam aqueles frutos do “cruzamento de raças” à condição de impureza, degradação e irracionalidade. Acentuando excessivamente a natureza animal e deturpando milhares de existências outras, instauram, no âmbito da negritude, uma hierarquização que alça a branquidade à condição ideal de “raça” humana. Dentre os termos mais comuns, encontram-se catalogados “mestiço”, cuja origem é o cruzamento de duas raças caninas diferentes; “mulato”, definido originalmente para designar o cruzamento entre um cavalo e uma mula; e “cabrito”, usado para definir pessoas cujas peles são mais claras, próximas da brancura, mas, ao mesmo tempo, portadoras do traço da negritude.

Retomando as reflexões da citação de Derrida acima anunciada, o professor Daniel Yon, acerca da “hierarquia violenta”, constata: “[a] experimentação da identidade e as possibilidades imaginadas são flutuantes e uma questão de escolha para alguns, mas também são, para outros, os resultados de encontros com limites de exclusão.” (YON, 2000, p. 2, tradução nossa).³⁹ O limite de exclusão, a negação e o rechaço da identidade do Outro e o uso de dicção insultuosa são-nos apresentados em “Deus furioso”, de Waldo Motta, uma das mais influentes e ativas (e barulhentas) vozes da poesia brasileira na última década do século XX. Particularmente contrário a uma conduta de servilismo e sujeição frente aos discursos hegemônicos, o poeta entoia um grito de resistência e reconhece a identidade (e, conseqüentemente, o corpo) como questão pessoal e política. Nesse sentido, Motta resgata e retraça a “marginalidade”, o aviltamento de alteridade manifesto por meio das múltiplas opressões. “Deus furioso” é resultado dessa consciência (po)ética:

³⁹ “*Identity experimentation and imagined possibilities are free floating and a matter of choice for some, but they are also results of encounters with boundaries of exclusion for others.*” (YON, 2000, p. 2).

Deus furioso

Estendi mãos generosas
 a quantos o permitiram
 e disse: sou Deus.
 Porém, quem acreditou?
 Fui humilhado,
 escarnecido: Deus viado?
 Fui negado e combatido.
 Em meu amor entrevado
 cerrei lábios e ouvidos.
 Até o amor reprimido
 virar ódio desatado.

Rasguem céus e infernos,
 ó gemidos e brados
 de amor ressentido.
 Raios partam quantos
 meu amor tenham negado.
 Prorrompam tormentas
 em corações petrificados,
 Quero ser amado
 quero ser amado
 quero ser amado

(MOTTA, 1996, p. 48).

Nessa produção, o tema aparentemente antipoético da homossexualidade, visto que tabu, ganha poeticidade e atravessa o âmbito do sagrado. Motta, num exercício sóbrio de reflexão, poderia repercutir toda sua materialidade corporal negra-gay-pobre ao longo desses versos – em razão de sua poesia ser uma síntese de seu projeto de vida, como ele mesmo afirma. No entanto, elege a questão da sexualidade como foco de análise. Esse tratamento, embora fragmentário – a considerar pelo impacto provocado pelas distintas vias opressivas do gênero, da raça/etnia e da classe na vida do poeta –, é altamente relevante. Dito de outra forma, o discurso de Motta representa a liberação de um grito aguerrido que viola o abafamento da voz – um grito que perfura os ares, os muros, os tímpanos, estilizando formas lineares e antediluvianas de pensamento. Em Motta, as leituras pluralizam-se, (re)elaborando tráfegos identitários.

A primeira estrofe, marcada pelo tom memorialístico, evoca as lembranças calamitosas de um tempo pretérito: o fato de estender as mãos generosas, de ser renegado como Deus, de ser “humilhado” e “combatido” – flagelos desencadeados a partir da revelação de ser “viado”. O sujeito lírico já se “corporifica” desde o primeiro verso, não só pela marcação da desinência número-pessoal em “estendi” mas pelo uso metonímico da expressão “mãos generosas”, que toma a figura das mãos para desdobrar a qualidade ao próprio “eu”, a se revelar, no sexto verso,

como “Deus viado”. A generosidade, atributo inerente ao sujeito que então se apresenta, só pode ser aceita ao passar pelo crivo e pela admissão por parte do Outro. Assim, no recôndito do verso, está instaurada uma relação identitária – que se verá conflitante – entre o “eu” (Deus) e o Outro (o humano), da subjetividade frente à alteridade.

Ao priorizar a grafia com letra maiúscula, particulariza-se o “Deus” aludido: o “[s]er primordial responsável pela origem do universo, das leis que o regulam e dos seres que o habitam, fonte e garantia do Bem e de todas as excelências morais” (HOUAISS, 2009). Logo, essa dinâmica procedimental externa a ironia do poeta, pois, como sugerido no título do poema, esse Deus é contaminado pela fúria, pela cólera, atributos inerentemente humanos, mundanos. O leitor é orientado, uma vez mais, a presenciar um exercício de profanação. Algo particularmente interessante é a presença do divino e do humano na organização formal do próprio texto, que, na primeira estrofe, focaliza a corporeidade do Deus viado e as ações que sobre ele recaem e, na segunda, evidencia a irascibilidade desse ser supremo, agora suplantado à condição humana.

Como reação às negações (“Fui negado e combatido”), o eu enunciativo, em um movimento de reclusão, enclausura-se em sua órbita de sofrimento, cerrando lábios e ouvidos. Outra consequência do malogro desse amor onipotente é o ultraje, que o solapa ao ponto do descrédito. O “amor reprimido”, posto que “viado”, é sintomático em sujeitos homossexuais, cuja liberdade é cerceada, circunscrita. Dentro de uma lógica heteronormativa, trata-se de um amor desautorizado, ilegítimo, inautêntico porque se configura entre “subalternos”.

Ao jogar com a concepção de um “Deus viado”, Waldo Motta dinamita as probabilidades e perspectivas hegemonicamente inabaláveis. Diante do inusitado, do insólito, do excêntrico, o leitor é conduzido a desacomodar os códigos e a questionar a desumanização ocasionada pela homofobia e pelos discursos conservadores, inflexíveis em suas determinações de aviltar, apagar e silenciar o que é diferente, o que foge à normatização. Quanto à questão da orientação sexual relatada no poema, Fábio Camargo e Ricardo Santos sustentam que

A orientação sexual daquele que se intitula Deus coloca-o em face do descrédito e da irrelevância. De “Deus” a “Deus viado”, o eu se nota rotulado e estereotipado. O ato de criação do poeta Waldo Motta não abandona as paradoxais relações que travamos com nossa sexualidade. E isto nos exige, necessariamente, voltar-nos para uma temática que ainda, na atualidade, é um *tabu* (CAMARGO; SANTOS, 2018, p. 35).

Os autores especificados salientam a interdição da homossexualidade (negra e pobre, se tomarmos como referencial a figura de Motta), questão que requer discussões mais substanciais

e construtivas. O corpo *quare* (JOHNSON, 2005; DE MORAIS, 2020) insurge como um inventário de possibilidades, confrontando silêncios, deslocando e convulsionando discursos, demandando não só uma gramática mais prismática mas também zonas habitáveis do ser. Motta, em seu afã incansável, vai entrelaçando fios, tecendo textos, oportunizando a composição dessa gramática antirracista, anti-homofóbica, anticlassista, de complexas e revalorizadas tessituras corporais.

Elaborada integralmente por formas verbais conjugadas no pretérito perfeito (“estendi”, “disse”, “acreditou”, “fui”, “cerrei”), a primeira estrofe determina a urgência de um olhar voltado ao passado injurioso e ultrajante. Sinaliza, assim, um momento de dor, de afrontas e de sujeições. A cólera daí irrompida é desferida como um golpe rompante a ser consumado na segunda estrofe. O ofício e a índole divinos, que a princípio suscitam estranhamento, então se justificam. À semelhança de um exercício de iconoclastia, a imagem de Deus como proveniência suprema de amor e compaixão é esfacelada e substituída por uma de um “Deus furioso” pela injustiça recaída sobre si. A concepção cristã de “Deus é amor” vai ruindo-se e desmantelando-se ao longo de seis versos, como efeito de uma gradação das ações, bem realçadas pelas rimas em “ado” e “ido”, na primeira estância do poema: “humilhado”, “escarnecido”, “negado”, “combatido”, “entrevado”, “reprimido”.

Na segunda estrofe, o ódio desata-se, fazendo eclodir um turbilhão de sentimentos. A voz enunciada é infundida de exigências e demandas, ordenando os “gemidos e brados / de amor ressentido” a rasgarem céus e infernos, convocando os raios a partirem todos aqueles cujos corações insensíveis e impiedosos preteriram o amor que lhes fora devotado. A inversão sintática em “Rasguem céus e infernos, / ó gemidos e brados / de amor ressentido”, quando o mais habitual seria iniciar com o vocativo, destaca a veemência e a expressividade do imperativo “rasguem”, e, por conseguinte, da fúria. Com efeito, a estrofe cinde formalmente o poema na passagem do sublime ao terreno, do sagrado ao profano. O eu poemático reivindica, então, o seu desejo maior: ser amado. O verso “Quero ser amado”, reiterado três vezes consecutivas, arremata o poema, que termina sem pontuação, reproduzindo não só um sentido de persistência mas também de ininterrupção. São versos que, por estarem no presente do indicativo, intensificam-se em determinação, ressoando como clamor e protesto. Dito de outra forma, é a voz do “eu” forçando um grito rasgado, um apelo inadiável por reconhecimento e aceitação – apelo esse que fende céus e infernos.

Possibilitar a vocalização do Outro, do “excêntrico”, uma voz, portanto, impreterivelmente insubmissa, contrastiva, “distinta” (LEVINE, 1977) – como aquela apresentada por Motta ao retratar a fúria de seu Deus (generoso) – tem um papel fundamental

no confronto do relativo e avassalador silêncio. Liberar o discurso e o grito presos, oprimidos na garganta, caracteriza uma tática básica e substancial de expressão, indiciadora de uma linguagem até então inacessível – porém, emergencial – que, em fluxo de resistência, desafia o controle e os valores contrafeitos da cultura dominante. Ao gritarem os horrores do passado e anunciarem a autoridade de quem narra, essas formas de expressão viabilizam o trânsito do “eu” da posição de objeto de controle e autoridade à possibilidade de autodefinição. Alçar esse salto é implementar uma manobra por meio da qual o “subalterno” torna-se, então, sujeito de si. Na linha dessa conceituação, trata-se de vozes definidoras de uma reação ao poder, estruturando “uma busca, uma jornada para completar, para alcançar o eu”, uma “tentativa de romper com as expectativas impostas à identidade”, seja racial ou de gênero ou classe, trabalhando, portanto, “contra as adversidades para reivindicar o *eu*.” (CLIFF, 1990 apud HOOKS, 1992, p. 46, tradução nossa).⁴⁰ Assim, “erguer a voz”, replicar, propicia àqueles julgados como subalternos reestabelecerem o entendimento de seu lugar no mundo, de seu *chez soi*, alheios às intolerâncias, restrições e imposições dominantes.

1.2 A máscara do silenciamento: vozes estrangidas à absoluta mudez

Embora seja estarrecedor, manobras mórbidas de higienização da diferença ou de apagamento de sujeitos situados à parte de uma matriz branca, cis-heterossexual e elitista ganham contornos de um exercício rotineiro, de uma atividade quase banal. Produzindo efeitos e marcas indelévels e irreparáveis, inúmeras nuances de violência, quer físicas, quer simbólicas, são continuamente perpetradas nesses corpos, ao que parece, destituídos de valor – corpos que, ilusoriamente, “não pesam”. Hostilizadas, banalizadas e tornadas precárias, essas vidas são, pois, preteridas a se enclausurar em um recinto de subjugação, de dominação, onde sua integridade é desabonada e violada.

Excetuando as violências físicas e corporais, um dos estratagemas por ventura mais cruéis e desumanos em relação ao Outro é a asfixia de sua voz ou sua total constrição à invisibilidade e ao ostracismo. O escritor e ativista político e cultural Joseph Beam, em “Leaving the Shadows Behind” [Deixando as sombras para trás], texto que serve de introdução à coletânea *In the life: A Black Gay Anthology* [Na vida: uma antologia negra-gay] (2008 [1986]), por ele organizada, admite haver muitas justificativas para essa praxe. Para usarmos a

⁴⁰ “[...] a quest, a journey to complete, to realize the self / [...] attempt to break out of expectations imposed on [...] identity / [...] against the odds to claim the I.” (CLIFF, 1990 apud HOOKS, 1992, p. 46).

sintaxe característica do autor: “[h]á muitas razões para essa invisibilidade gay negra. Palavras duras vêm à mente: poder, racismo, conspiração, opressão e privilégio.” (BEAM, 2008, p. xx, tradução nossa).⁴¹

Conforme temos insistentemente sustentado, lograr a voz e usufruí-la de acordo com a própria volição significa pôr em andamento uma empresa que viabiliza a sobrevivência. Há, entretanto, um momento outro, mais obscuro e sinistro, uma instância catalisadora de barbarismos e crueldade em que a fala é forçosamente calada; a boca, obstruída e amordaçada, e seus usos privados e interditos.

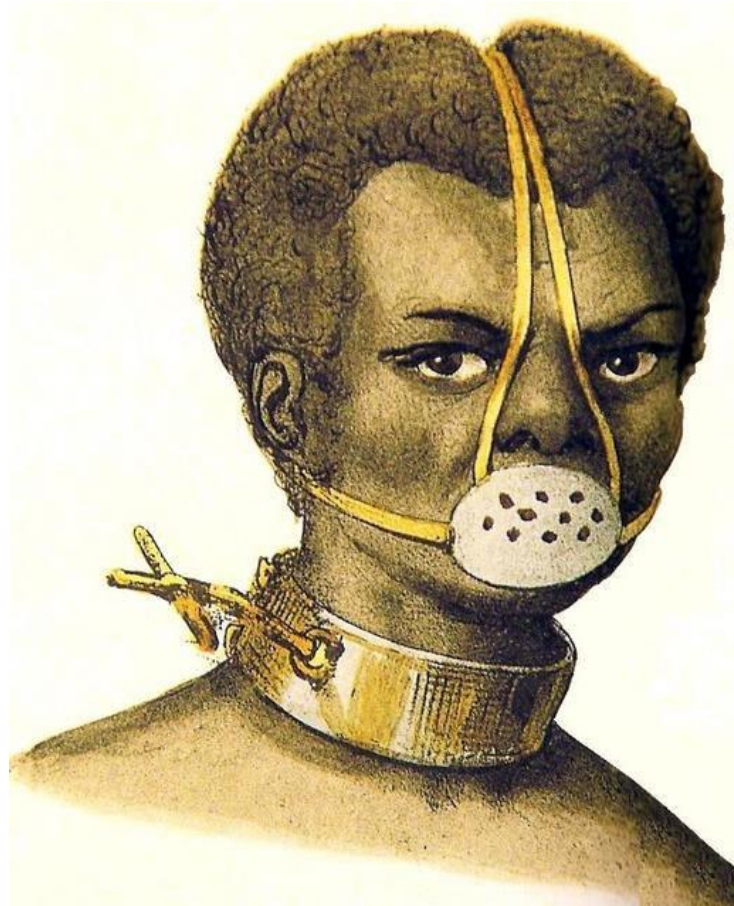
Notadamente quanto ao abafamento da voz, a escritora, teórica e artista portuguesa Grada Kilomba, em um de seus livros mais notáveis, *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019), formula um capítulo intitulado “A máscara: colonialismo, memória, trauma e descolonização”, no qual trata da máscara (do silenciamento), instrumento colonial atormentador e um dos símbolos implacáveis das políticas coloniais. Sadicamente administrada com intuito de silenciar a voz dos sujeitos negros durante o período escravocrata, a chamada máscara de Flandres – dispositivo real de atrocidades utilizado por mais de 300 anos – cumpria a função de mecanismo de manutenção de poder.

Trancado à chave, por meio de um cadeado posicionado atrás da cabeça, a fim de que o acesso fosse exclusivo aos proprietários de escravizados, o aparato era constituído de duas cordas, das quais uma situada à volta do queixo e maxilar; e a outra, em torno do nariz, passando pela testa. Fabricado com folha de flandres, o desumano dispositivo preso à cabeça do aprisionado tinha como serventia evitar – e também punir – o furto/consumo de alimentos, o alcoolismo e a ingestão de terra, que, consumida em grande quantidade, poderia levá-lo à morte. Subterfúgio frequente, o suicídio de centenas de cativos constituía um sistema de rebelião contra a autoridade.

Em passagem pelo Brasil no século XIX, Jacques Étienne Victor Arago, pintor, desenhista e explorador francês, retrata o instrumento atroz em uma litogravura conhecida como *Castigo de Escravos* (1839), explicitando, já no título da obra, que se trata de uma punição. Nela, há a representação gráfica de uma mulher negra,⁴² de olhar firme e revoltado, cuja cabeça sustém a máscara perversa. Observemos a imagem perturbante:

⁴¹ “There are many reasons for such Black gay invisibility. Hard words come to mind: power, racism, conspiracy, oppression, and privilege.” (BEAM, 2008, p. xx).

⁴² Trata-se do retrato da escrava Anastácia. Quanto às explicações acerca da referida imagem, por serem bastante congruentes, reproduzimos aquelas fornecidas por Grada Kilomba em seu livro: “[e]sta imagem penetrante vai de encontro à/ao espectadora/espectador transmitindo os horrores da escravidão sofridos pelas gerações de africanas/os escravizadas/os. Sem história oficial, alguns dizem que Anastácia era filha de uma família real

Figura 1 - *Castigo de Escravos*

Fonte: ARAGO (1839)

Kimbundo, nascida em Angola, sequestrada e levada para a Bahia e escravizada por uma família portuguesa. Após o retorno dessa família para Portugal, ela teria sido vendida a um dono de uma plantação de cana-de-açúcar. Outros alegam que ela teria sido uma princesa Nagô/Yorubá antes de ter sido capturada por europeus traficantes de pessoas e trazida ao Brasil na condição de escravizada. Enquanto outros ainda contam que a Bahia foi seu local de nascimento. Seu nome africano é desconhecido. Anastácia foi o nome dado a ela durante a escravização. Segundo todos os relatos, ela foi forçada a usar um colar de ferro muito pesado, além da máscara facial que a impedia de falar. As razões dadas para esse castigo variam: alguns relatam seu ativismo político no auxílio em fugas de 'outras/os' escravizadas/os; outros dizem que ela havia resistido às investidas sexuais do 'senhor' branco. Outra versão ainda transfere a culpa para o ciúme de uma senhá que temia a beleza de Anastácia. Dizem também que ela possuía poderes de cura imensos e que chegou a realizar milagres. Anastácia era vista como santa entre escravizadas/os africanas/os. Após um longo período de sofrimento, ela morre de tétano causado pelo colar de ferro ao redor de seu pescoço. O retrato de Anastácia foi feito por um francês de 27 anos chamado Jacques Arago, que se juntou a uma 'expedição científica' pelo Brasil como desenhista, entre dezembro de 1817 e janeiro de 1818. Há outros desenhos de máscaras cobrindo o rosto inteiro de escravizadas/os, somente com dois furos para os olhos; estas eram usadas para prevenir o ato de *comer terra*, uma prática entre escravizadas/os africanas/os para cometer suicídio. Na segunda metade do século XX a figura de Anastácia começou a se tornar símbolo da brutalidade da escravidão e seu contínuo legado do racismo. Ela se tornou uma figura política e religiosa importante em torno do mundo africano e afrodiaspórico, representando a resistência histórica desses povos. A primeira veneração de larga escala foi em 1967, quando o curador do Museu do Negro do Rio de Janeiro erigiu uma exposição para honrar o 80º aniversário da abolição da escravização no Brasil. Anastácia também é comumente vista como uma santa dos Pretos Velhos, diretamente relacionada ao Orixá Oxalá ou Obatalá – orixá da paz, da serenidade e da sabedoria – e é objeto de devoção no Candomblé e na Umbanda” (KILOMBA, 2019, p. 35-36).

Quanto aos usos e implicações da máscara, Kilomba relata que

Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas *sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura*. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “*Outras/os*”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2019, p. 33, grifo nosso).

O excerto acima tem como foco evidenciar o modo pelo qual a máscara configurava-se enquanto elemento de manutenção caro às prescrições coloniais. Embora tivesse uma função dita oficial e, portanto, manifesta, tal artefato, como constata Grada Kilomba, cumpria uma finalidade sub-reptícia e, sem dúvida, mais tirânica: a implementação de um “senso de mudez e de medo”. Dentro da perspectiva da ordem colonial, esse dispositivo é justamente o elemento simbólico e brutal que sintetiza a totalidade da violência impingida, servindo, então, como metonímia de toda a sistemática sanguinolenta do colonialismo.

Na sequência, no intento de tratar da questão da boca, articulada posteriormente como metáfora da posse, a autora reforça a ideia de que esse órgão é singular, porquanto representa a fala e a enunciação. Argumenta, à vista disso, que “[n]o âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os *brancas/os* querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado.” (KILOMBA, 2019, p. 34). A boca do sujeito colonial – e é possível expandirmos nossa análise aos sujeitos LGBTQIA+ –, assim, constitui uma ameaça, pois fere os tímpanos do cis-heteropatriarcado branco e classista. É por meio dela que verdades há muito negadas, reprimidas, refreadas e tolhidas são anunciadas. Sob esse viés, torna-se imprescindível esclarecer que se trata de verdades reveladoras dos segredos da escravização, do colonialismo, do racismo, da trans/homofobia, do classismo entre tantas outras. Como forma de substanciar esses argumentos, recorreremos, uma vez mais, às colocações de Kilomba:

A máscara, portanto, levanta muitas questões: por que deve a boca do *sujeito negro* ser amarrada? Por que ela ou ele tem de ficar calada/o? O que poderia o *sujeito negro* dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o *sujeito branco* teria de ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o “*Outra/o*”. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos. [...] A máscara vedando a boca do *sujeito negro* impede-a/o de revelar tais

verdades, das quais o senhor *branco* quer “se desviar”, “manter à distância” nas margens, invisíveis e “quietas”. Por assim dizer, esse método protege o *sujeito branco* de reconhecer o conhecimento da/o “*Outra/o*”. (KILOMBA, 2019, p. 41).

Pelo exposto, parece-nos difícil desconsiderar o fato de o recurso da “voz liberada” (HOOKS, 1989, p. 9) correr no contrafluxo dos processos de exclusão. E, nessa lógica, quais discursos essas vozes poderiam carregar e, por fim, articular? Como expressar a história dessas vidas enclausuradas na penumbra (“Eu venho dos lúgubres quartos”⁴³), a história desses corpos “estranhos”, muitas vezes indesejados (“Onde sabe que não é desejado”⁴⁴), dessas peles negras “tóxicas”, sustentáculo, por muito tempo, de “máscaras brancas”? Como “dessubalternizar” toda uma categoria de sujeitos reiteradamente subalternizados, relegados à subclasse (“Na história de minha vida / só tem mocinhos, / e o bandido sou eu, / fero inimigo.”⁴⁵)? Como confrontar e reverter o discurso do colonizador, um discurso que coage, faz calar, desumaniza e dizima (“Meu nome não é meu: / é produto, corolário / da parolagem mundana / movida a desejo e sonho / de absurda liberdade”⁴⁶)? Como “afirmar sua própria existência” e “manter a cabeça erguida / Como o rei ou a rainha que você é”, quando sabe que “Ninguém o irá fazer”⁴⁷? Evidentemente, responder todos esses questionamentos não é tarefa fácil. Sartre, contudo, auxilia-nos ao menos quanto ao tom das possíveis respostas. O filósofo, no exórdio do consagrado ensaio “Orphée Noir” [Orfeu negro] (1948), assinala ironicamente: “[o] que vocês esperavam acontecer quando tiraram a mordaca que tapava essas bocas negras? Que entoassem hinos de louvor? Que as cabeças curvadas pelos nossos pais, à força, até o chão, quando se reerguessem, revelassem adoração nos olhos?” (SARTRE, 1948, p. ix, tradução nossa).⁴⁸ Se pudéssemos, portanto, oferecer uma resposta única a todas as indagações levantadas anteriormente – pelo menos quanto à inflexão da voz –, responderíamos alicerçados na perspectiva sartriana: de modo contundente e impactante.

⁴³ “*I have arisen from darkrooms*” (GRIMES, 1995, p. 114).

⁴⁴ “*Where you know you aren't wanted*” (GRIMES, 1995, p. 121).

⁴⁵ “*Saga*” (MOTTA, 1987, p. 89).

⁴⁶ “*Meu nome não é meu*” (MOTTA, 1996, p. 63).

⁴⁷ Paráfrase dos versos “*If you don't affirm your own existence / Nobody else will / You have to stand tall and proud / Like the king or queen you are*” (GRIMES, 1995, p. 121).

⁴⁸ “*Qu'est-ce donc que vous espérez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos louanges ? Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensiez-vous, quand elles se relèveraient, lire l'adoration dans leurs yeux ?*” (SARTRE, 1948, p. ix).

Parafrazeando o questionamento da ativista e professora de direito Mari Matsuda (1989, p. 8, tradução nossa), “[o] que uma consciência da experiência de vida sob o domínio do patriarcado e da hierarquia racial oferece à jurisprudência?”,⁴⁹ perguntamos: o que uma consciência da experiência de vida sob o domínio do patriarcado e da hierarquia racial oferece à literatura, e, por conseguinte, à vida? Nossa resposta é confiante e firme: oferece discursos possantes que operam como um desabafo, materializando-se narrativamente, com uma sintaxe e uma morfologia próprias, como efusão de um repertório de memórias individuais e coletivas, deslocando o conhecimento em terceira pessoa, para, então, assumir a construção de um autoconhecimento. Essa é, pois, “a única maneira / De começar com determinação total” (GRIMES, 1995, p. 113).⁵⁰

1.3 Autoexpressão e contramemória: dispositivos de resistência

A autoexpressão propicia um cabedal de aparatos e mecanismos para a reivindicação do “eu” por meio de um processo narrativo que, não por acaso, ancora-se em histórias pessoais, fazendo emergir elementos de uma cultura própria e secular, subjugada, à força, à arrogância de um projeto dilacerante de experiências ditas não hegemônicas. Esses relatos, descrições e exposições – muitas vezes, de atrocidades impronunciáveis –, em conjunto, constituem uma vertente imprescindível da experiência “subalterna”, quer seja racializada, *queer*, *quare*, pobre, sufocada nos recintos tradicionalmente pautados pelos parâmetros do branqueamento, da cis-heteronormatividade, da classe e, portanto, alijadas do poder. Expurgando efeitos mortificadores e denunciando formas objetivas de opressão, essa expressão remodelada e lapidar, elaborada sob diversos vieses, reconta uma versão da história sob um outro ponto de vista, desafetado da interferência da voz dominante, que, para usarmos os versos de Octavio Paz, é “voz adversária, [...] palavra inimiga, [...] pura voz de ódio” (PAZ, 1995, p. 93, tradução nossa).⁵¹ Pertinaz e antagônica, essa dicção libertada e irrestrita insurge contra motes de intolerância, contra aquela “pura voz de ódio”, viabilizando o reestabelecimento da história pessoal como meio de afirmação social e política. Nesse empreendimento lúcido e congruente de resgate e revalorização, a memória – ou a “contramemória”, como defendido pelo teórico

⁴⁹ “What does a consciousness of the experience of life under patriarchy and racial hierarchy bring to jurisprudence?” (MATSUDA, 1989, p. 8).

⁵⁰ “[...] it’s the only way / To get down to the real true grit.” (GRIMES, 1995, p. 113).

⁵¹ “[...] voz adversaria, [...] palabra enemiga, [...] pura voz de odio” (PAZ, 1995, p. 93).

cultural e racial George Lipsitz (1990) – tem um papel central, pois é por intermédio dela que os elementos linguísticos ganham formulação, são vocalizados e reverberam de modo a forçar uma revisitação crítica de pressupostos:

A contramemória é uma forma de lembrança e esquecimento que parte do local, do imediato e do pessoal. Ao contrário das narrativas históricas, que partem da totalidade da existência humana e, depois, situam ações e eventos específicos dentro dessa totalidade, a contramemória parte do particular e do específico e, depois, vai construindo o que se situa no exterior, em direção a uma história total. A contramemória volta o olhar para o passado, para as histórias ocultas, excluídas das narrativas dominantes. Mas, diferentemente dos mitos, que procuram separar eventos e ações do tecido de qualquer história maior, a contramemória força a revisão das histórias existentes, oferecendo novas perspectivas acerca do passado. A contramemória incorpora aspectos do mito e aspectos da história, mas mantém uma suspeita permanente em relação a ambas as categorias. A contramemória se concentra em experiências locais de opressão, utilizando-as para reformular e reorientar narrativas dominantes que pretendem representar a experiência universal. (LIPSITZ, 1990, p. 213, tradução nossa).⁵²

A propósito, a vazão, essa complexa eloquência nuclear a partir da qual um outro saber no discurso sobre o “subalterno” pode vir à tona, na qual um outro projeto de vida pode ser empreendido e ganhar corpo, só se torna possível a partir da desobstrução do domínio hegemônico. Como defende o crítico pós-colonial Edward Said, “[o] poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos.” (SAID, 1995, p. 13). A ideia apresentada por Said parece, de algum modo, ressoar como eco do que, no início dos anos 70, o poeta e romancista afro-americano Ishmael Scott Reed havia trazido a lume no livro *Mumbo Jumbo* (1972). Conhecido pelo caráter satírico de seus trabalhos e pelas provocações que lança à cultura e à política norte-americana, Reed elabora um romance extenso e pouco ortodoxo, ambientado na década de 1920, em Nova York, trazendo em meio à narração uma crítica virulenta à suposta superioridade cultural das tradições brancas. A fim de registrar como

⁵² “Counter-memory is a way of remembering and forgetting that starts with the local, the immediate, and the personal. Unlike historical narratives that begin with the totality of human existence and then locate specific actions and events within that totality, counter-memory starts with the particular and the specific and then builds outward toward a total story. Counter-memory looks to the past for the hidden histories excluded from dominant narratives. But unlike myths that seek to detach events and actions from the fabric of any larger history, counter-memory forces revision of existing histories by supplying new perspectives about the past. Counter-memory embodies aspects of myth and aspects of history, but it retains an enduring suspicion of both categories. Counter-memory focuses on localized experiences with oppression, using them to reframe and refocus dominant narratives purporting to represent universal experience.” (LIPSITZ, 1990, p. 213).

o discurso hegemônico ainda é recorrente na configuração social, formula um episódio no qual a alegada soberania encontra-se visivelmente manifesta:

Filho, essa pretaiada escrevendo. Profanando nossas palavras sagradas. Tomando elas de nós e malhando na bigorna do Boogie-Woogie, metendo as patas pretas nelas para que brilhem feito amuleto lustroso. Tomando de nós, filho, esses pretos imundos tão violentando nossas palavras como se fossem suas benditas bocetas. (REED, 1972, p. 130, tradução nossa).⁵³

O texto incisivo de Reed, articulando uma variada gama de temas imbricados, não deixa dúvidas – antes, funciona quase como um escancaramento – de quanto a força da linguagem – vista como monopólio da branquidade –, quando manejada de modo reverso e investida de autoridade e poder, constitui uma ameaça ao estado de coisas e ordenação preestabelecidos. Tal quanto patente nas palavras de Said, acima citado, em um contexto no qual o controle de narrativas ou de veto sobre sua produção designa, consente e regulamenta o que pode ser dito, feito e pensado, há uma necessidade premente de intervenção no processo de desobstrução do domínio imperialista baseado em uma versão única e de um avanço “para além de uma série de pressupostos aceitos de forma acrítica por muito tempo” (LEVINE, 1977, p. 444, tradução nossa).⁵⁴

Em conformidade com o que temos insistentemente defendido, o “autêntico ressurgimento” (FANON, 2008, p. 26) e a investida radical contra a soberania presunçosa – coeficientes que permitem a plena expressão do “eu” – só podem se dar a partir da tomada de consciência e da consecução de uma “voz liberada” (HOOKS, 1989 p. 9), recusadora das imposições do mundo branco, cis-heterossexual e classista, e reconstrutora de uma outra história. Por conseguinte, como rota de comunicação, a expressão – entendida nessas linhas como o arauto da dor – torna-se um componente vital do processo político de libertação. A palavra dita, cantada e/ou escrita, por sua vez, enquanto oratória que se manifesta como “a nova linguagem de ação pública” (KING, 1988, p. 11, tradução nossa),⁵⁵ ganha peso e envergadura preponderantes como método de resistência e autodefinição. Se nos lembrarmos das

⁵³ “*Son, these niggers writing. Profaning our sacred words. Taking them from us and beating them on the anvil of Boogie-Woogie, putting their black hands on them so that they shine like burnished amulets. Taking our words, son, these filthy niggers and using them like they were their god-given pussy.*” (REED, 1972, p. 130).

⁵⁴ “[...] *beyond a number of assumptions that have been accepted uncritically for too long.*” (LEVINE, 1977, p. 444).

⁵⁵ “*the new language of public action*” (KING, 1988, p. 11).

declarações enfáticas de Malcolm X, a voz deve ser desprovida de qualquer tipo de pudor, carregando “a verdade nua e crua... a fim de que não haja dúvidas da existência de miragens raciais, clichês e mentiras” (MALCOLM X, 1968, apud CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 89, tradução nossa).⁵⁶ Arrojar-se a posse de um *locus* de enunciação, de uma voz e um lugar de fala que são seus por direito e entoar um grito sob os auspícios de uma linguagem política, incorruptível aos preceitos hegemonicamente instituídos, torna-se protocolo medular.

Dentro do campo literário, inúmeros têm sido os exemplos de escritores que assumem esse posicionamento combativo e fazem da escrita um meio arrebatador de libertação, elaborado sob a rubrica de uma linguagem (est)ética e rigorosamente trabalhada de formas de respostas e recusas. Em termos outros, transmutam a escrita em processo de “escrevivência” (EVARISTO, 2007, p. 20), no qual ressignificam e reconfiguram o discurso alegadamente oficial, respaldando-se, para tanto, em seu complexo de experiências enquanto sujeitos na sociedade. “Trata-se”, segundo admite a pesquisadora Cátia Maringolo, “de uma proposta transgressora e questionadora da história, que objetiva fazer emergir através das rasuras do discurso oficial e da memória legitimada as memórias subterrâneas constantemente silenciadas e apagadas.” (MARINGOLO, 2018, p. 55-56). Possivelmente, uma das amostras mais elucidativas desse argumento seja a antologia *In the life: A Black Gay Anthology* [Na vida: uma antologia negra-gay] (2008 [1986]), editada por Joseph Beam. Tida como a primeira coletânea de escrita exclusivamente negra, especificamente gay, a ser publicada, reúne produções de 29 autores, dentre os quais poetas, compositores, ensaístas, críticos e jornalistas, que, na arquitetura lógica de seus textos, ora colocam em causa os moldes tradicionais e as convenções arbitrariamente impostas, ora relatam os efeitos nefastos das práticas protocolares perpetuadas por esses dispositivos. No prefácio, intitulado “And We Continue to Go the Way Our Blood Beats...” [E, guiados pela pulsação de nosso sangue, seguimos...], assinado pelo dramaturgo e romancista James Earl Hardy, é possível lermos:

E eis que *In the Life: A Black Gay Anthology*, editada por um cavalheiro na Filadélfia chamado Joseph Beam, foi publicada. Dizer que tenha sido pioneira seria um eufemismo: em um ambiente cultural no qual *o negro* era deturpado como sendo rainha do bem-estar social e viciado em *crack*, e *o gay* discutido tão somente no contexto da AIDS (sendo os brancos os únicos representados), havia pouco ou nenhum reconhecimento da existência de pessoas negras e gay (a não ser pelos discursos prolixos e homofóbicos de Eddie Murphy).

⁵⁶ “[...] raw, naked truth ...to clear the air of the racial mirages, cliches and lies.” (MALCOLM X, 1968, apud CAMPBELL; KEAN, 1997, p. 89).

Nessa lacuna, *ITL* empreendeu um passo decisivo. Contudo, o objetivo de Beam não era tão somente fazer face à nossa invisibilidade, mas nos dar permissão para sermos nós mesmos – e nos *libertarmos*. A conspiração do silêncio circundante e a condenação religiosa da homossexualidade na América negra, juntamente com nossa tokenização social, marginalização política e objetificação racista por parte da América branca gay, fez com que muitos de nós sentíssemos como se não pertencêssemos, como se nossas vidas fossem irrisórias, como se nossas opiniões não importassem, como se estivéssemos sós. Mas nós pertencíamos, nossas vidas eram preciosas, nossas opiniões importavam, e não estávamos sós. E a maior prova disso era o *ITL*. (HARDY, 2008, p. ix-x, tradução nossa).⁵⁷

Para nos atermos a apenas três exemplos bastante nítidos dos desdobramentos desse novo código de postura, conclamador de corpos que, embora constrangidos à violência física e simbólica, insistem em se rebelar, reportamo-nos à retórica inspiradora do multifacetado poeta estado-unidense Thomas Grimes; em seguida, à do brilhante editor, ativista e poeta também estado-unidense Essex Hemphill; e, por fim, à do poeta brasileiro Waldo Motta, controverso *Literaturwissenschaftler* (cientista das letras). Por meio de uma visada transgressora e comprometida, cada um dos textos, marcados por uma modulação de voz singular, opera na contramão de concepções e juízos estagnadores, rebentando e dilapidando imagens petrificadas e habilmente (re)trabalhadas pela ideologia dominante.

No poema “February 10, 1993” [10 de fevereiro de 1993], de Thomas Grimes, a linguagem poética conciliada à crítica tece acentuadas desaprovações às formas como as relações de poder processadas no seio da imprensa e da mídia promovem a precarização e o esfacelamento de milhares de vidas humanas. Eis o texto:

10 de fevereiro de 1993

Arthur Ashe foi enterrado hoje
A CNN transmitiu o funeral ao vivo
E teve a audácia de pausar
Para intervalos comerciais
E identificação da estação

⁵⁷ “*And In the Life: A Black Gay Anthology, edited by a gent in Philly named Joseph Beam, was published. To say that it was groundbreaking would be an understatement: In a cultural milieu where black was misrepresented by welfare queens and crack addicts, and gay was only discussed in the context of AIDS (and that face was a white one), there was little to no acknowledgment of the existence of people who were black and gay (unless one counts Eddie Murphy’s homophobic rants). / Into this void, ITL stepped. But Beam’s goal wasn’t just to counter our invisibility, but give us permission to be ourselves—and free ourselves. The conspiracy of silence surrounding and religious condemnation of homosexuality in black America; and our social tokenization, political marginalization and racist objectification by white gay America made too many of us feel that we didn’t belong, that our lives had no value, that our opinions didn’t matter, that we were alone. But we did belong, our lives did have value, our opinions did matter, and we weren’t alone. And ITL provided the proof.*” (HARDY, 2008, p. ix-x).

No meio de um tributo

Milhares estiveram presentes no sepultamento de Arthur
Famíliares e dignitários
Desses milhares, eu me perguntava
Quantos o haviam alguma vez tocado
Quantos ele conhecia por nome ou de vista
Quantos estiveram lá quando ele precisou

Eu choro não só por Arthur
Mas por todos aqueles que sucumbiram e
Continuarão a sucumbir à AIDS
Eu choro pelos rostos invisíveis
Cujos tributos fúnebres nunca serão televisionados nacionalmente
Cujos nomes não estarão estampados nas capas dos jornais

Arthur Ashe foi enterrado hoje
Qual funeral a CNN transmitirá amanhã?
Choro por outra vida
Que se foi tão precocemente
E oro por uma cura
Que tanto demora a chegar.

(GRIMES, 1995, p. 118).⁵⁸

Na produção acima, parece não ser outro o objetivo do poeta se não o de fomentar uma discussão pautada num acontecimento específico, para, assim, trazer à tona a perversidade cotidianamente instaurada contra milhares de vidas desassistidas. O episódio reproduzido é a transmissão televisiva do funeral do ilustre tenista negro, norte-americano Arthur Robert Ashe Jr., memorável pelos esforços inestimáveis empenhados a favor das causas sociais. Espaço de reflexão e de retratação de violências encapsuladas, o poema é resultado de uma gama de questões ali sobrepostas: além do contraste estabelecido entre o suntuoso e sádico tratamento midiático conferido à morte de celebridades e o lamento e pranto por aqueles cujas vidas são julgadas menores, descartáveis, abordam-se também temas como a fragilidade e o esvaziamento das relações humanas e como a preocupação quanto à vulnerabilidade imposta pela AIDS. Ao retratar a espetacularização da morte do esportista, o que Grimes coloca em foco, de modo bastante preciso, é como a mídia exerce poder sobre as diversas dimensões e facetas da vida

⁵⁸ “**February 10, 1993** // Arthur Ashe was buried today / CNN broadcast the funeral live / And had the nerve to pause / For commercial breaks / And station identification / In the midst of a testimonial // Thousands attended Arthur’s funeral / Family members along with dignitaries / Of these thousands I wondered / How many had ever touched him / How many did he know by name or face / How many were there in his hour of need // I weep not only for Arthur / But for all those who have and will continue / To succumb to AIDS / I weep for the invisible faces / Whose eulogies will never be nationally televised / Whose names will not appear on the front pages // Arthur Ashe was buried today / Whose funeral will CNN broadcast tomorrow? / I weep for another life / Gone away too soon / And I pray for a cure / Taking too long to come.” (GRIMES, 1995, p. 118).

dos indivíduos ao mesmo tempo em que promove a invisibilização e/ou apagamento de certos sujeitos em detrimento de outros. Diante disso, leva-nos a pensar nas maquinações hegemônicas cruéis que determinam tropeçadamente quais vidas, de fato, têm valor – como se, por um pressuposto de relevância, umas “pesassem” mais que outras.

Os índices de poder desse meio de comunicação em massa são evidentes no bombardeamento de informações e propagandas, que visam, em última instância, ao lucro. Esses indicadores já vêm prenunciados nos versos “A CNN transmitiu o funeral ao vivo / E teve a audácia de pausar / Para intervalos comerciais / E identificação da estação / No meio de um tributo”. Dessa forma, coloca-se sob questionamento como uma imagem inautêntica e ludibriadora, construída a partir dos grandes meios de comunicação, privilegia o jogo de aparências em detrimento da experiência efetiva. Nesse mundo tornado fragmentado e desfigurado, não há como negar a corrosão dos pilares que sustentam as relações humanas. Em contrapartida, explicita-se um sentimento de empatia, construído discursivamente a partir de um *locus* de enunciação no qual o “eu”, num lampejo de lucidez, condói-se da situação de tantos Outros que nem sequer são nomeados ou transitam por um campo de perceptibilidade. Com base nas reverberações dessa voz compassiva e altruísta, articulada pela firmeza e acuidade inerentes à retórica de Grimes, nossa consciência torna-se mais aguda e podemos, assim, questionar: qual o destino de outras centenas de milhares de “rostos invisíveis / Cujos tributos fúnebres nunca serão televisionados nacionalmente / Cujos nomes não estarão estampados nas capas dos jornais”? O discurso midiático, podemos constatar, é reflexo, mas também produto, de relações de poder e, como tal, espelha e dissemina julgamentos, supostas verdades, veredictos – ainda que invariavelmente impregnados de ardis.

O ativismo de Grimes, sua órbita de maturidade, de consciência e de sensibilidade servem como recursos de defesa e de ataque às imposições de subserviências e opressões. Investido de uma atitude semelhante de rompimento de círculos viciosos e de instauração de uma nova trajetória de liberdade, encontra-se Essex Hemphill, exemplo flagrante de voz cerebral e eloquente no campo intelectual e estético. Poeta, editor e ativista, seus textos começam a ganhar envergadura e projeção em 1986, ao serem publicados em *In the life*. Hemphill, na seriedade inconfundível de seus versos, que não fazem desvios e nem sequer rodeios, implementa a escrita como mecanismo de expressão que trespassa campos de força culturalmente saturados, adensando uma retórica testemunhadora da lógica eurocêntrica. Numa atitude intrépida de resgate de milhares de gritos reprimidos, recobra uma linguagem submersa no silêncio. Num curto mas perspicaz ensaio pessoal, pleiteia falar em testemunho de seus irmãos:

Eu falo em nome dos milhares, talvez centenas de milhares de tropas e de homens que vivem e morrem à sombra de segredos, incapazes de falar do amor cuja força os impulsiona a seguir em frente e contribuir com a raça. Seus beijos costumeiros [...] de saliva doce e lealdade são banidos pelos propagandistas da raça, o “décimo talentoso” [...].

O homossexual negro é duramente compelido a conquistar público entre seus irmãos heterossexuais; ainda que seja o mais talentoso, é inibido pelo silêncio de suas admissões. Esse é o resultado gerado pela raça ao apagar a homossexualidade dos registros da nossa história. A história “eleita”. Mas as construções sacralizadas do silêncio são exercícios fúteis de negação. Nós não iremos desaparecer junto com nossas questões de sexualidade. Nós estamos voltando para casa. (HEMPHILL, 1992, p. 64, tradução nossa).⁵⁹

Dos cinco poemas de autoria de Essex Hemphill contidos em *In the life*, “For My Own Protection” [Para minha própria proteção] talvez seja o que mais nitidamente proponha um recorte das resoluções pessoais criadas pelo poeta:

Para minha própria proteção

Quero começar uma organização
para salvar minha vida.
Se baleias, caracóis, cães, gatos,
Chrysler e Nixon podem ser salvos,
as vidas, inestimáveis, dos negros
podem ser preservadas.
Devemos ser capazes de salvar um ao outro.
Não quero ter de esperar que a Fundação Heritage
divulgue um estudo dizendo que
os negros estão praticamente extintos.
Não quero ser o morto-vivo
aplacado com drogas, sexo e rock’n’roll.
Se uma corrente humana pode ser formada
ao redor das bases de lançamento de mísseis nucleares,
então certamente os negros podem formar
correntes humanas ao redor de Anacostia, do Harlem,
da África do Sul, de Wall Street, de Hollywood,
entre si.

Se a conquista do amanhã for sangrenta,
estaremos prontos?
Nossos cachos e dreads e degradês

⁵⁹ “I speak for thousands perhaps hundreds of troops and of men who love and die in the shadows of secrets, unable to speak of the love that helps them endure and contribute to the race. Their ordinary kisses [...] of sweet spit and loyalty are scrubbed away by the propaganda makers of the race, the “Talented Tenth” [...]. // The black homosexual is hard pressed to gain audience among his heterosexual brothers, even if he is more talented he is inhibited by his silence of his admissions. This is what the race has depended on in being able to erase homosexuality from our recorded history. The “chosen” history. But these sacred constructions of silence are futile exercises in denial. We will not go away with our issues of sexuality. We are coming home.” (HEMPHILL, 1992, p. 64).

nos fazem mais aptos do que nossos cabelos armados ou alisados?
 Não me interessa
 a vestimenta do soldado.
 Tudo o que me basta saber
 para minha própria proteção
 é se somos capazes
 do que for
 quando for.

(HEMPHILL, 2008, p. 174).⁶⁰

Se o corpo negro tem sido, no percurso histórico, assumido como um território de dominação – pois selvagem e incivilizado quando observado pelas lentes cruéis de um olhar dominante –, no projeto literário de Essex Hemphill, ganha conformações de um campo político de emancipação, ao criar “novas modalidades de acolhimento, novos sentidos de pertencimento [e ao forjar] nossos próprios quilombos” (VEIGA, 2019, p. 92). O poeta, em sua proposta de autoproteção – notória logo no título do poema –, rasura modos consagrados de representação de um corpo rotineiramente obliterado, a fim de expressar a relevância/peso dessas materialidades corporais. Semantizando um movimento de revalorização, os dois primeiros versos do poema, pautados numa atitude volitiva deliberada, consistente e de rebeldia, estabelecem, de imediato, uma legitimação dessa corporeidade negra e a necessidade de salvamento: “[q]uero começar uma organização / para salvar minha vida.” Em seguida, estabelece-se, uma comparação cuja mira aponta para o destrato e a banalização dessas existências que, anônimas, são relegadas a uma zona de irracionalidade, pois retratadas como menos importantes do que aquelas de “baleias, caracóis, cães, gatos”. Esse verso, em particular, é tacitamente guarnecido de um horror visceral, forçando-nos a testemunhar uma intragável deterioração do humano ao nível da bestialidade. Estamos diante daquilo que o sociólogo Zygmunt Bauman (2005) defende ser uma forte estratificação, provocada por marcas de identidade:

Num dos pólos da hierarquia global emergente estão aqueles que se constituem e desarticulam as suas identidades mais ou menos à própria

⁶⁰ *“For My Own Protection // I want to start an organization / to save my life. / If whales, snails, dogs, cats / Chrysler and Nixon can be saved, / the lives of Black men are priceless / and can be saved. / We should be able to save each other. / I don’t want to wait for the Heritage Foundation / to release a study saying / Black people are almost extinct. / I don’t want to be the living dead / pacified with drugs, sex and rock-n-roll. / If a human chain can be formed / around nuclear missile sites, / then surely Black men can form / human chains around Anacostia, Harlem, / South Africa, Wall Street, Hollywood, / each other. // If we have to take tomorrow with blood / are we ready? / Do our s curls and dreadlocks and phillies / make us any more ready than a bush or conkline? / I’m not concerned / about the attire of a soldier. / All I want to know / for my own protection / is are we capable / of whatever / whenever.”* (HEMPHILL, 2008, p. 174).

vontade, escolhendo-as no leque de ofertas extraordinariamente amplo, de abrangência planetária. No outro pólo se abarrotam aqueles que tiveram negado o acesso à escolha da identidade, que não têm direito de manifestar as suas preferências e que no final vêm oprimidos por identidades aplicadas e impostas *por outros* – identidades de que eles próprios ressentem, mas não tem permissão de abandonar nem das quais conseguem se livrar. Identidades que estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam... (BAUMAN, 2005, p. 44).

Propensos ao segundo polo, os sujeitos conclamados por Hemphill parecem pertencer a uma categoria arbitrariamente excluída, considerada inadmissível, portanto. Por conseguinte, quaisquer identidades ambicionadas ou reclamadas por eles lhes são num primeiro momento negadas. Esses sujeitos, então, podemos afirmar, “tiveram o seu ‘*bios*’ (ou seja, a vida de um sujeito socialmente reconhecido) reduzido a ‘*zoë*’ (a vida puramente animal, com todas as ramificações reconhecidamente humanas podadas ou anuladas).” (BAUMAN, 2005, p. 46). Com efeito, as desaprovações do poeta são externadas como objeções a essa sádica e inclemente depreciação do humano.

O discurso acusatório de Hemphill lança um foco crítico à maneira como esse sujeito negro sempre foi tratado: enquanto um objeto, embrutecido e desumanizado. Sobre essa questão Jean-Paul Sartre, no prefácio de *Os condenados da terra*, advoga que

A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los. Nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa, para destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa; é preciso embrutecê-los pela fadiga [...] Se resiste, os soldados atiram, é um homem morto; se cede, degrada-se, não é mais um homem; a vergonha e o temor vão fender-lhe o caráter, desintegrar-lhe a personalidade. (SARTRE, 1968, p. 9).

Justamente por não consentir a degradação ou a ruína do caráter, não querer “ter de esperar que a Fundação Heritage / divulgue um estudo dizendo que / os negros estão praticamente extintos” e não esperar “ser o morto-vivo / aplacado com drogas, sexo e rock’n’roll” que Hemphill sustenta a união de interesses pela causa racial e a formação de uma “corrente humana” suficientemente potente, religando regiões longínquas, para vindicar e recobrar essas vidas impingidas a um processo de esfacelamento.

Ao introduzir o questionamento “Se a conquista do amanhã for sangrenta, / estaremos prontos?”, o poeta traz a imagem da luta, a defesa contundente, a despeito de ser banhada com o sangue. Num procedimento de contravenção, restabelecem-se as relações, às avessas, entre algoz e vítima, permeada pelo uso justificado da violência. Os dizeres de Stokely Carmichael, em *O poder negro* (2018 [1967]), elucidam esse aspecto:

[...] existem relações entre o algoz e a vítima na sociedade e o algoz usa da força para manter sua vítima dominada. Mas a vítima se cansa disso e o que acontece é que, *quando a vítima se move para uma posição de igualdade ou tenta conquistar o carrasco, ela usa a força, os meios e os métodos do seu opressor para mantê-lo dominado.* (CARMICHAEL, 2018, p. 36-37, grifo nosso).

Na cruel e dolorosa realidade das discriminações, Essex Hemphill cromatiza seus versos com as máculas do sofrimento e da sanguinolência, mas, ao mesmo tempo, inspira um posicionamento combativo e desestabilizador da lógica do assujeitamento. Clamando pela aglutinação das vozes “anônimas”, particularizadas pelos atributos da negritude (“Nossos cachos e dreads e degradês”), reclama justiça e proteção. Sobre a rubrica desse exercício humanizador, sua escrita e inventividade poética adquirem um sentido de insubordinação, dando vazão aos anseios de reconhecimento e equidade. Ao irrompem, rasurando as cenas artificialmente narradas pela história do dominador, essas aspirações são trabalhadas de forma a articular e compor outras histórias, suficientemente engajadas em inaugurar uma organização que resgate não só a própria vida mas também aquelas de toda uma coletividade.

Numa tentativa de anulação dessa supremacia, de transgressão contra o círculo horrendo de rebaixamento que cinge a alteridade, outro poeta também desponta. Traçando novas linhas de força atenuadoras ou invalidadoras de tal estrutura de desigualdade, encontramos o empenho dos trabalhos de Waldo Motta. Alvo de uma série de apreciações, Motta foi considerado um “problema literário” (CALDEIRA, 2008/2009), tendo sua poesia caracterizada como “desbundada” (VIEIRA JR., 2006), e sua poética como “profanada” (SANTOS, 2015) e “maldita” (AZEVEDO FILHO, 2014). Isso não significa, contudo, que a produção desse escritor seja turvada por uma carga negativa. A lucidez do desbunde, da profanação e da maldição propositais cumpre, em Waldo Motta, expedientes outros, expedientes éticos. Tamanha pluralidade de adjetivação deve-se, antes, ao fato de sua escrita – marcada com a tinta negra de seu corpo gay pobre – inscrever-se num exercício (est)eticamente poderoso, recorrendo e recolhendo elementos por vezes de origens tão díspares, de campos tão distintos, e operar, à força de um olhar renovado e por efeito de uma ousadia sem precedente, uma transformação, uma (re)criação e uma ruptura de padrões consolidados:

Sempre fui considerado um poeta indecente, obsceno. Isto porque eu sempre misturei baixo calão com alto calão. Palavras difíceis, eruditas com palavras sujas, enlameadas, gosmentas. E não só por esta mistura de registros, também pela temática. Eu sempre me assumi como homossexual, não é uma palavra da qual eu goste, mas não tenho outra. E sempre fui muito místico. Logo, nas minhas pesquisas, estudos, aquilo que para muita gente não tem nada a ver eu descobri que tem muito a ver. Sexualidade com religião. O mais chocante de

tudo é que nas minhas pesquisas quanto mais eu procuro Deus, o sagrado, eu sempre acabo chegando aos “países baixos”, a uma geografia muito interessante do corpo humano. [...] Desde o início da história humana, existem tabus. E o que eu descobri nas minhas pesquisas e que reflete na minha poesia, é que a sexualidade é tanto a perdição quanto a salvação da humanidade. (MOTTA apud VIEIRA JR., 2006, não paginado).

Voz significativa da poesia brasileira e autor de uma obra emblemática e pungente, não só concebida como objeto de fruição estética e contemplação, mas como uma “crítica que nos obriga a requestionar constantemente o mundo que nos cerca” (PERRONE-MOISÉS, 1990, p. 97), sua produção é cáustica, em certos momentos, por descortinar um sistema social no qual o “eu” e o Outro são muitas vezes relegados ao limbo, por se distanciarem dos ditames preconizados pelo hegemônico padrão eurocêntrico, heterossexual, de classe média/alta, e afirmarem-se diferentes, valorizando a própria identidade.

A consciência e a consistência dos versos de Waldo Motta se fazem sentir em “Saga”, onde a voz do sujeito em primeira pessoa é manifesta:

Saga

Na história de minha vida
os papéis
de herói e bandido
são ao revés.

Na história de minha vida
só tem mocinhos,
e o bandido sou eu,
fero inimigo.

Na história de minha vida
tem mil donzelas,
e eu sou uma ameaça
pra todas elas.

A história de minha vida
escrevo-a com sangue
que sangram as feridas
dos tombos.

Perseguem noite e dia
a um sujeito
cujo nefando crime
é ser a seu jeito.

Perseguem dia e noite
a um ser
que nunca quis na vida
senão viver.

Perseguem-te dia e noite,
 caça difícil,
 sem, hora alguma, trégua
 ao sítio.

Sucedede que, acuado,
 e não tendo escolha,
 o ser responde à malta
 que o acossa.

Eis que, ilhado,
 o ser investe
 contra a matilha
 que o persegue.

Ei-lo que se insurge
 contra os quixotes,
 e joga o jogo sujo
 como pode.

É onde então me valho
 do verso, ágil navalha,
 e enfrento os mocinhos
 que travam meu caminho
 numa luta corporal
 sem pausa nem final.

É onde então te empunho,
 poesia, louco facão,
 com que abro caminho
 na multidão.

(MOTTA, 1987, p. 90).

“Saga”, cujo título remete tanto a uma canção lendária/heroica ou a uma narrativa fecunda de incidentes, conjuga, em sua construção, elementos desses dois domínios, colocando diante do leitor uma série de impasses e adversidades. Presumivelmente módico em sua arquitetura estrutural e sintática, o poema, constituído de 12 estrofes, todas – à exceção de uma – rimadas, esconde em sua superfície modesta um posicionamento social e crítico altamente íntegro.

Carregado de simbologias, o texto inicia-se por uma declaração terminante, na qual se expressa haver uma inversão dos papéis de “herói” e “bandido”. As marcas da enunciação do “eu”, sua voz, sua subjetividade, estão ali, já imediatamente patentes: trata-se, afinal, de um desencadeamento de eventos transcorridos “[n]a história de *minha* vida”. Explicitando essa circunstância particular – mas que fala por toda uma categoria de sujeitos –, a segunda estrofe focaliza o rebaixamento do “eu” à condição de “bandido”, caracterizado pela adjetivação “fero inimigo”, que é contraposto à figura de todos os outros, descritos como “mocinhos”. A

predileção pelo signo “bandido” – ainda mais quando intensificado por adjetivos de carga semântica negativa – não se dá por acaso, mas é fruto de uma escolha racional e refletida, que evidencia não só um julgamento depreciativo, mas vexa o suposto criminoso à condição de ameaça. Cientes do projeto (po)ético de Motta, não é forçoso assumirmos que a crítica tecida em “Saga” se assenta na questão racial – embora isso não seja em nenhum momento explicitado nos versos. Reside aí, nesse “ocultamento”, a prestidigitação operada pelo texto literário. Numa leitura que demanda um grau maior de ataduras de liames intervalados, o texto revela uma hierarquia violenta, estabelecida entre o “herói”/“mocinhos” (hegemônicos) e o “bandido” (subalterno), metáfora construída de forma a ilustrar as gargantuescas disposições de poder tramadas no tecido social. O funcionamento poético de “Saga” põe a nu o doentio individualismo de uma cultura mergulhada em si mesma, contemplando narcisicamente seu próprio reflexo, sem dele poder desviar o olhar. Julgamos ser interessante, neste ponto, traçarmos um paralelo com o “pensamento abissal”, conceito desenvolvido pelo professor Boaventura de Sousa Santos (2009):

[O pensamento abissal] opera pela definição unilateral de linhas que dividem as experiências, os saberes e os actores sociais entre os que são úteis, inteligíveis e visíveis (os que ficam do lado de cá da linha) e os que são inúteis ou perigosos, ininteligíveis, objectos de supressão ou esquecimento (os que ficam do lado de lá da linha). (SANTOS; MENESES, 2009, p. 13).

A partir do entendimento da existência dessa cisão devastadora e absolutizante de valores, notamos que, “do lado de cá da linha”, estão posicionados os “mocinhos”, produtos irreprováveis de uma matriz de sujeitos hegemônicos, enquanto, “do lado de lá da linha”, encontram-se aqueles situados na zona da exclusão, cujas histórias são escritas “com o sangue / que sangram as feridas / dos tombos”. Embora polarizados, no universo do poema, o “lado de lá” não se torna, inexistente ou apagado à perspectiva do “lado de cá”; é, antes, encarado como uma margem a ser invariavelmente coagida à subordinação.

Ciente do soerguimento da poesia waldiana em meio aos desapareços e desconsiderações para contestar as desigualdades motivadas por questões de raça/etnia, gênero e classe, ao retratar o “herói”, Motta faz uma alusão quase explícita ao homem branco. Esse, sujeito arbitrariamente eleito para figurar na categoria de “mocinho”, investe uma guerra maciça, uma perseguição incessante – notada nos versos “Perseguem noite e dia”, repetidos, com pequenas variações, três vezes, em estrofes consecutivas – ao Outro na tentativa de solapar sua subjetividade (“Perseguem noite e dia / a um sujeito / cujo nefando crime / é ser a seu jeito.”). Resistindo à pedagogia opressora e comprometido com estratégias de emancipação política, o

“eu” “insurge / contra os quixotes, / e joga o jogo sujo / como pode.” Essa insurgência, reação de retuque instaurada no discurso poético “feroz” de Motta, encontra no “verso / ágil navalha” um potencial de insurreição contra uma sociedade cujas referências de humanidade alicerçam-se na hierarquia abusiva que toma a cor da materialidade corpórea para (des)legitimar vidas.

Na elaboração de uma escrita voltada à desestabilização de estereótipos negativos sobre o Outro, configurado como diferente, Motta demonstra como a palavra-arma, poeticamente trabalhada, guarda em si um poder *liberta*-dor e ilimitado. O texto poético, a serviço do texto do mundo, cria fendas, abre espaços para a instalação de um antagonismo e rechaço aos discursos hegemônicos, viabilizando para si e para tantos Outros novas bases para o protagonismo.

1.4 Mas pode o subalterno falar?: gritando (em) nosso próprio nome, (em) nossa própria língua

Em um ensaio de fôlego e erudição bastante conhecido, intitulado *Can the subaltern speak?* [Pode o subalterno falar?] (2010 [1985]), a professora, teórica literária e crítica feminista indiana Gayatri Chakravorty Spivak, um dos nomes mais expressivos da crítica cultural contemporânea, aborda a possibilidade de agenciamento do sujeito subalterno. Apontando a incongruência de tentar explicar o mundo ancorado numa perspectiva europeia, na densidade, profundidade e, por vezes, impenetrabilidade de seu texto, Spivak, cuja preocupação adâmica é desafiar não só discursos hegemônicos mas também as próprias crenças dos leitores, investe-se da tarefa de responder à questão premente que dá título a seu trabalho. Em outros termos: numa singular agudeza, a teórica assume o compromisso de esclarecer se “o subalterno como tal pode, de fato, falar” (ALMEIDA; FEITOSA; FEITOSA, 2010, p. 11).

Amiúde, tomado errônea e inadvertidamente para fazer alusão a toda e qualquer categoria de sujeitos “marginalizados”, o termo “subalterno”, dentro da perspectiva de Spivak, carrega um sentido distinto. Nela, refere-se, mais especificamente, àqueles sujeitos cujas vozes não podem ser ouvidas, pertencentes, como explícita, “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (ALMEIDA; FEITOSA; FEITOSA, 2010, p. 12).

Ao evidenciar que nenhum ato de resistência possa ser empreendido em defesa do subalterno sem que essa ação esteja, de alguma forma, interligada ao discurso hegemônico, a autora deixa transparecer a perpetuação de uma violência epistêmica por parte do

intelectualismo, que não só julga poder falar em favor do subalternizado mas também trabalha em estreita cumplicidade com o imperialismo, engendrando e multiplicando estruturas de poder e opressão silenciadoras. Circunscrito aos contornos dessa lógica, como é possível ao subalterno agenciar sua fala? Como lhe é possível tecer as malhas do discurso, entrelaçando os fios do poder, do desejo e do interesse? A convicção de Spivak em relação a tais questionamentos pode ser, parece-nos, resumida no seguinte fragmento: “no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar” (SPIVAK, 2010, p. 67). Trata-se de uma resposta a ser substancialmente reafirmada no fim do ensaio, quando, sem intermediários, a teórica declara: “[o] subalterno não pode falar.” (SPIVAK, 2010, p. 126).

Como forma de justificar a impossibilidade da enunciação subalterna, Spivak articula uma reflexão sobre a história das mulheres indianas e da imolação das viúvas, abordando o lugar complexo e excruciante ocupado por elas no contexto pós-colonial. Em específico, alicerça sua análise sobre a história de uma viúva duplamente impedida de se autorrepresentar, evento subjacente a dois motivos distintos: o fato de ser mulher e a condição de viuvez. Com base nessas conjunções – talvez devêssemos dizer “intersecções” –, Spivak defende que a situação de segregação do subalterno acomete mais imperiosamente o gênero feminino, pois a “mulher como subalterna [...] não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir.” (ALMEIDA; FEITOSA; FEITOSA, 2010, p. 15).

Debruçando-nos sobre a resposta de Spivak, constatamos que ela ultrapassa uma mera explicação pontual e objetiva à pergunta. Com efeito, explicita que, devido à posição discursiva ocupada pelo sujeito subalterno dentro do espaço dialógico, mesmo que fale (no sentido estrito da expressão), o ato de ser ouvido não é efetivado, concretizado. A fim de elucidar esse posicionamento e erradicar uma suposta falta de agência do sujeito subalterno, é impreterível o forjamento de uma rasura à aparente e rudimentar visão de que ele não pode falar – como se não dispusesse da capacidade de articular sua linguagem ou seu discurso. Antes, contudo, por estar situado fora do escopo do olhar eurocêntrico exclusivista, é preterido ao silenciamento mortificante. Em uma palavra, o subalterno, dentro do regime repressivo do colonialismo, é compulsoriamente silenciado. Perdura, portanto, um obstáculo, um embargo quanto à fala dentro desse recinto colonial (racista, sexista, homofóbico e elitista). Daí a justificativa de a fala do subalterno e do colonizado carecer inevitavelmente de intermediação da voz de um Outro, situado em posição de reivindicação. Na leitura que fazem da autora, Sandra Almeida, Marcos Feitosa e André Feitosa, tradutores de *Pode o subalterno falar* (2010), informam que

[...] a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a). Para ela [Spivak], não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar contra a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido. (ALMEIDA; FEITOSA; FEITOSA, 2010, p. 14).

Parafrazeando a citação, temos que, ao intelectual – mas, principalmente à mulher intelectual, como reforça a teórica –, cabe o exercício de desenvolvimento de espaços e condições de autorrepresentação. Cabe, igualmente, em sua solidariedade no trabalho intelectual, o questionamento dos limites de representação e do próprio *locus* de enunciação. Em resumo, essas estratégias efetivam-se não “falando pelo” subalternizado, mas, antes, a partir da criação de mecanismos voltados à viabilização de uma articulação do subalternizado de forma a ser ouvido.

O emudencimento sintomático do subalternizado postulado por Spivak é retomado por Grada Kilomba em “Quem pode falar?: falando do centro, descolonizando o conhecimento”, segundo capítulo do livro *Memórias da plantação* (2019). Em sua visada analítica, subscreve, em parte, ao pensamento da teórica indiana, alegando que, estando sempre “marginalizada” em relação aos limites impostos pelo pós-colonialismo, de fato, a subalterna⁶¹ não pode falar:

É impossível para a subalterna falar ou recuperar sua voz e, mesmo que ela tivesse tentado com toda sua força e violência, sua voz ainda não seria escutada ou compreendida pelos que estão no poder. Nesse sentido, a subalterna não pode, de fato, falar. Ela está sempre confinada à posição de marginalidade e silêncio que o pós-colonialismo prescreve. (KILOMBA, 2019, p. 47).

Contudo, Kilomba, engajada numa versão mais atual e renovada de metodologia de análise, verifica que os pressupostos de Spivak, se adotados “como uma afirmação absoluta sobre as relações coloniais” (KILOMBA, 2019, p. 48), contêm certas limitações e imprecisões, o que poderia abrir precedentes para inscrever o posicionamento da teórica sob a chancela do

⁶¹ Em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019), Grada Kilomba adota o vocábulo “subalterna” para fazer referência ao termo “*subaltern*”, de gênero neutro em inglês. O emprego extensivamente no feminino justifica-se pelo fato de a autora reconhecer a existência de uma dupla problemática na redução do termo em seu uso no masculino em língua portuguesa. Em suas palavras, “[o] termo inglês *subaltern* não tem gênero. No entanto, o título do importante trabalho de Gayatri C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, é comumente traduzido na língua portuguesa para *Pode o subalterno falar?*, adotando o gênero masculino. Tendo em conta que Spivak é uma mulher, teórica, filósofa e crítica de gênero da Índia que tem feito uma das contribuições mais importantes para o pensamento global, revolucionado os movimentos feministas com a sua escrita, [a] redução do seu mais importante termo, *Subaltern*, ao gênero masculino na língua portuguesa é duplamente problemática. Por isso, opto por escrever o termo na sua forma feminina: subalterna.” (KILOMBA, 2019, p. 20-21).

problemático e do questionável. O exemplo de Spivak, próprio à situação das viúvas na Índia como símbolo de subalternidade, embora axiomático, é estritamente específico. O conceito de subalterno sobre o qual se apoia, conforme retoma em seu prefácio ao livro *A Companion to Postcolonial Studies* [Guia de Estudos Pós-coloniais] (2005), parece-nos, no entanto, avesso a formulações muito particularizadoras, e, por isso, menos prescritivo e tanto mais extensivo: “[e] não, o subalterno ‘não é’ o outro absoluto. [...] O ‘subalterno’ descreve ‘as camadas mais baixas da sociedade constituídas por modos específicos de exclusão dos mercados, da representação político-jurídica, e da possibilidade de adesão plena aos estratos sociais dominantes.’” (SPIVAK, 2005, p. xx, tradução nossa).⁶²

Definido como tal, “subalterno” afigura-se como predicamento suficientemente maleável, elástico, para recepcionar o sujeito negro. Em outras palavras, constitui-se enquanto categoria legítima e congruente, capaz de alcançá-lo e abarcá-lo. É nesse sentido lato que Grada Kilomba, ao deslocar o foco para inclui-lo em sua mirada analítica, observa que os princípios norteadores das investigações empreendidas por Spivak sobre as relações coloniais são, quando tomados de forma definitiva e cabal, altamente vulneráveis. Isso se dá porque, conforme avalia, “sustenta[m] a ideia de que o *sujeito negro* não tem capacidade de questionar e combater discursos coloniais” (KILOMBA, 2019, p. 48). Esse absolutismo, conforme entende Kilomba, tanto determina um estado perene de surdez para a voz em esferas e contextos nos quais vislumbra a possibilidade de ser ouvida como outorga um poder irrestrito ao discurso branco hegemônico. Em crítica obstinada à ideologia colonial, a teórica, apoiando-se nos ensinamentos de Patricia Hill Collins (2000), delata de onde parte a ideia de o subalterno não poder falar:

A ideia de uma subalterna que não pode falar [...] encontra primeiro a ideologia colonial que argumenta que grupos subordinados se identificam de modo incondicional com os poderosos e não têm uma interpretação independente válida de sua própria opressão – e, portanto, não podem falar. Em segundo lugar, a ideia de *uma subalterna silenciosa* pode também implicar a alegação colonial de que grupos subalternos são menos humanos do que seus opressores e são, por isso, menos capazes de falar em seus próprios nomes. (KILOMBA, 2019, p. 48).

A citação resgata duas das interpretações predominantes acerca da consciência dos grupos oprimidos: a primeira, de que qualquer suposta consciência autonomamente expressa pelos grupos oprimidos não é autêntica, porque terminantemente compactuada com aquela do

⁶² “And no, the subaltern ‘is’ not the absolute other. [...] The ‘subaltern’ describes ‘the bottom layers of society constituted by specific modes of exclusion from markets, political-legal representation, and the possibility of full membership in dominant social strata.’” (SPIVAK, 2005, p. xx).

colonizador; a segunda, de que esses grupos são hierarquicamente inferiores em referência àqueles prevaletentes. Ambas as leituras, entranhadas de modo visceral numa ordem eurocêntrica do conhecimento, apontam, pois, não só uma violência epistêmica mas igualmente uma presumida impossibilidade de fala.

Confrontando o relativo silêncio, e argumentando em favor da agência do sujeito subalternizado, o professor e pesquisador E. Patrick Johnson é precisamente categórico em sua resposta à pergunta de Spivak:

A pergunta agora canônica de Gayatri Chakravorty Spivak, “Pode o subalterno falar?”, lembra-nos não apenas de que a resposta é “sim” mas também de que a inserção da voz do sujeito subjugado pode intervir nos modos de produção capitalista, mobilizadores de efeitos materiais e mudanças sociais. Afinal, legalmente falando, o “discurso” não é definido apenas como o que uma pessoa *diz* com palavras mas também como o que *faz* – marchar em um protesto, queimar a bandeira americana etc. Assim, as *drag queens*, as pessoas transgêneros e transexuais que iniciaram os tumultos de Stonewall em 1969 engajaram-se em uma forma de discurso, com base em suas experiências, que impactaram os direitos materiais da comunidade *queer* por anos. (JOHNSON, 2009, p. 172-173, tradução nossa).⁶³

Correligionária da produtividade discursiva e enunciativa dos sujeitos subalternos, Beatriz Preciado, em entrevista a Jesús Carrillo (2007), defende haver uma transição desses sujeitos de uma posição de “objeto abjeto” àquela de sujeito vocal, reivindicador, rompendo, em certa medida, as interdições impostas pelo aparato colonial:

[...] são precisamente as críticas resultantes do feminismo, dos estudos culturais e do movimento negro que geraram um questionamento da legitimidade da representação (tanto estética como política) ao “interrogar os sistemas de poder que autorizam certas representações enquanto outras são obstruídas, proibidas ou invalidadas”. Dito de outro modo, a partir dos anos 60, houve um deslocamento do sujeito da enunciação científica. Aqueles que até então haviam sido produzidos como objetos abjetos do saber médico, psiquiátrico, antropológico, os “subalternos” (Guha, Spivak), os “anormais” (Foucault), passam a reclamar progressivamente a produção de um saber local, um saber sobre si mesmos, o que põe em questão o saber hegemônico. Trata-

⁶³ “Gayatri Chakravorty Spivak’s now canonical question, ‘Can the Subaltern Speak?’, reminds us not only that the answer is ‘yes,’ but also that the insertion of the subjugated subject’s voice may intervene in capitalist modes of production that promote material effects and social change. After all, legally speaking, ‘speech’ is not defined solely as what a person says with words, but also what a person does – such as marching in a protest, burning the American flag, etc. Thus the drag queens, transgendered people, and transsexuals who initiated the Stonewall riots of 1969 engaged in a form of speech, grounded in their experience that impacted the material rights of the queer community for years to come.” (JOHNSON, 2009, p. 172).

se daquilo que Foucault chamou em 1976 de “a insurreição dos saberes sujeitados”. (CARRILO, 2007, p. 391-392, tradução nossa).⁶⁴

A figura desse “eu” “desassujeitado” e vocalmente articulado, cujo discurso parece se desencravar das entranhas, vai se manifestar em “O momento profundo”, poema de Waldo Motta. Nessa produção, o a voz enunciativa – reflexo insuspeito do poeta “subalterno” – dilacera o estado compulsório de mutismo, empreendendo um descomunal trabalho contra a letargia e a inconsciência de um mundo desconfigurado e arruinado sob o peso de infortúnios e reveses. O clamor, expresso em gritos aferrados, reclama uma disposição/abertura à escuta:

O momento profundo

Do ventre da noite raia o dia, filho
que se entranha de novo, quando a tarde finda.

A vida não tem sentido, a não ser
esse que nós mesmos lhe infundimos.

Se eu bater bater minha cabeça
nos paralelepípedos desta rua desolada
até reduzi-la a farelos
não resolve porque o mundo continua.
Mas se eu gritar gritar gritar talvez
desperte os homens dessa catalepsia.

(MOTTA, 1987, p. 11).

O poema, apesar de sua brevidade (estruturado em torno de apenas três estrofes) é pontuado por uma densa reflexão. Trata-se, afinal, de um “momento profundo”. Esse adjetivo, posposto ao substantivo “momento”, modifica-o e atribui-lhe um valor semântico tanto de seriedade quanto de intimidade. É nesse olhar absorto, mergulhado em si, que o “eu”, tomando o discurso como seu por direito, investe-se de uma linguagem suficientemente potente para criar fendas nas estruturas silenciadoras e, em ato de resistência, grita contra uma pedagogia de produção de subjetividades subjugadas. Ao falar de si, de sua mortificação, fala sobre o mundo

⁶⁴ “[...] son precisamente las críticas que emergen del feminismo, de los estudios culturales y del movimiento negro las que han generado una puesta en cuestión de la legitimidad de la representación (tanto estética como política) al “interrogar los sistemas de poder que autorizan ciertas representaciones mientras que otras son obstaculizadas, prohibidas o invalidadas”. Dicho de otro modo, lo que se va a producir a partir de los años sesenta es un desplazamiento del sujeto de la enunciación científica. Aquellos que hasta ahora habían sido producidos como objetos abyectos del saber médico, psiquiátrico, antropológico, los “subalternos” (Guha, Spivak), los “anormales” (Foucault), van a reclamar progresivamente la producción de un saber local, un saber sobre sí mismos, que pone en cuestión el saber hegemónico. Es lo que Foucault denomina em 1976 “la insurrección de los saberes sometidos”. (CARRILO, 2007, p. 391-392).

em seu colapso sintomático: “[a] vida não tem sentido”, “não resolve porque o mundo continua”, os homens estão em estado perene de catalepsia.

O esvaziamento do propósito da vida é explicitado na primeira estrofe: “[d]o ventre da noite raia o dia, filho / que se entranha de novo, quando a tarde finda.” A imagem metafórica do dia como filho, que rebenta das entranhas da mãe-noite para, depois, nelas, voltar a se embrenhar dá relevo a um cenário irretratavelmente reincidente, o qual, por fim, tornar-se-á monótono, enfadonho, inaturável. O efeito dessa monorritmia apática, suscitada também pelo emprego dos verbos no presente do indicativo, contamina a segunda estrofe, aberta sob o signo absoluto da falta de propósito da existência: “[a] vida não tem sentido”.

A consternação perturbadora provocada por essa realidade condicionada/colonizada (mas igualmente condicionante/colonizadora) pode ser lida como adiantamento – antes, como a presumível causa – do estado cataléptico a ser retratado no verso final do poema (“desperte os homens dessa catalepsia.”). Definida como um distúrbio que acarreta a incapacidade de movimentação e, inclusive, de fala, a doença, inscrita no verso, aponta para a inação e o mutismo – aqui admitidos como aspectos patológicos assoladores da humanidade. A cáustica condição humana é desenrolada diante do nosso olhar.

Se há uma realidade corrosiva focalizada pelo poeta, o qual, para denunciá-la, traz à cena o “eu” e suas íntimas angústias, não é menos verdade que é dele, do “eu”, que provém um estado de lucidez e consciência – mas também de dicção. O subalterno, transgredindo o silêncio, põe-se a falar. Em termos diferentes, a voz enunciadora entabula um desarme contra o condicionamento da “máquina do mundo” – para usar a feliz expressão drummondiana.

A incredulidade no propósito da vida parece sucumbir à força da locução conjuntiva “a não ser que” (“a não ser / esse que nós mesmos lhe infundimos”), cuja polaridade negativa acarreta uma alteração semântica da oração anterior (“A vida não tem sentido”). Assim, sentido há: é “esse que nós mesmos lhe infundimos”. Está, portanto, recolhido em uma esfera íntima, comedido. E talvez seja sua busca que dissuada as pressupostas violências que o “eu” cogita investir contra si (“Se eu bater bater minha cabeça / nos paralelepípedos desta rua desolada / até reduzi-la a farelos / não resolve porque o mundo continua”).

O penúltimo verso se inicia com a conjunção “mas”, introduzindo a agência do “eu” na busca de desvitalizar o estado de torpor: “[m]as se eu gritar gritar gritar talvez / desperte os homens dessa catalepsia.” O grito, aí, reiterado três vezes de modo ininterrupto, configura-se como reivindicação. É um protesto incessante (“gritar gritar gritar”) de denúncia contra uma tradição colonial secular, que degrada existências, impelindo-as às mais recônditas profundezas abissais, à total desarticulação discursiva e ao intransigente silenciamento. “A reivindicação”,

Judith Butler argumenta, “torna-se um ato que reitera o ato que a reivindicação afirma, estendendo o ato de insubordinação ao realizar a sua confissão através da linguagem.” (BUTLER, 2014, p. 30). Na sequência, arremata seu raciocínio, tratando do apoderamento da voz (insubordinada): a “autonomia é conquistada através da apropriação da voz autorizada daquele a quem resiste, uma apropriação que traz consigo traços de uma simultânea recusa e assimilação dessa própria autoridade” (BUTLER, 2014, p. 30). Nesse sentido, a objeção e a assunção da voz são primordiais não só porque instauram um enfrentamento à letargia de um mundo sedimentado sobre as bases do colonialismo mas igualmente porque, aliadas a uma linguagem pujante, permitem confrontar o próprio poder colonial.

A articulação da voz inflamada, transposta na escrita sob a forma de texto poético, mobiliza uma dimensão messiânica, redentora. Em “Religião”, outro poema de Motta, a textualidade poética conduz a um tipo próprio de abolição, sinalizando não só um estado de libertação mas também uma dinâmica de poder revolucionário:

RELIGIÃO

A poesia é a minha
sacrossanta escritura,
cruzada evangélica
que deflagro deste púlpito.

Só ela me salvará
da guela do abismo.
Já não digo como ponte
que me religue
a algum distante céu,
mas como pinguela mesmo,
elo entre alheios eus.

(MOTTA, 1996, p. 79).

A tessitura poética, reforçando seu meio de operação enquanto religamento (do verbo latino *religare*, de onde deriva “religião”), desvela a instância sagrada (e, muitas vezes, profana) da poesia de Waldo Motta. Todo um desdobramento imagético próprio do campo semântico hierático (“sacrossanta escritura”, “cruzada evangélica”, “púlpito”) culmina na redenção (“Só ela me salvará /da guela do abismo”). Deflagrada do púlpito, a “sacrossanta escritura” (metáfora do discurso poético), buscada enquanto enunciação desafiadora de parâmetros codificados e instigadora de deslocamentos (“cruzada evangélica”), conduz à salvação. É ela quem poupa o sujeito poético – também reflexo do poeta – da “guela do abismo”, de um total desmoronamento. Outra vez, a assunção da voz possibilita situar-se numa posição distinta, no

“púlpito”, e, a partir dele, expressar-se autonomamente, tornar-se vocal. Eis o lugar destinado ao “eu”, que, liberto das amarras e mordças hegemônicas, perscruta as condições da existência humana, pondo a nu seus emaranhamentos e contradições. “O presente do poeta [e do sujeito poemático] confronta-o e deixa emergir uma necessidade de pronunciar, a partir da letra/escrita, as contradições que cercam as relações de poder.” Nesse sentido, Motta, em seu projeto empenhado e militante, “ao mergulhar nas sombras de seu tempo, [...] confe[re à] sua poesia o espaço por onde a obscuridade de sua condição confrontará o esteio centralizador do poder e da cultura dominante.” (SANTOS, 2011, p. 61). Ao sobre-exceder sua capacidade de luta e esfarrapar as vicissitudes e os entraves culturais naturalizados, o subalterno, tanto na figura do “eu” quanto do poeta, eclodindo uma redoma robusta e incompaciente de impedimentos, desfibra a linguagem, distende seus limites, e, implacavelmente, volta a falar.

Thomas Grimes, cujo fazer poético (substancial, reativo e cerebral) está bastante alinhado ao de Motta, também toma a escrita como instrumento político e, questionando as ferramentas da opressão e da exclusão, instala sua poesia numa nova ordem. Em “Reclamations” [Reivindicações], poema no qual se abriga um mundo interdito às violências das narrativas hegemônicas, o “subalterno” não fala, antes, grita a reivindicação de uma estética negra e uma história usurpadas.

Reivindicações

As pessoas do primeiro mundo são um mistério
são minha história
eu a reivindico

Em um caleidoscópio
de cromatismos
somos o que faz o arco-íris brilhar
irradiamos sabedoria
resistindo às tempestades da escravidão
e às águas gélidas do racismo

Somos aquecidos pelo calor do amor-próprio
reluzimos beleza
nascido de um povo majestoso
reivindico os cachos, o crespo
MEUS
lábios grossos, nariz achatado
MEUS
blues, soul
MEUS

Não é segredo
como danço ritmos sincopados

despertadas pelo bater dos tambores
 as vozes dos antepassados FALAM
 espíritos se movendo profundamente
 por séculos de espinhas dorsais
 curvadas e dobradas, nunca partidas
 pela linguagem dos tambores
 as vozes dos antepassados, roubadas
 e despojadas, jamais serão silenciadas novamente
 sou herdeiro desses ritmos
 eu os reivindico.

Pelas noites escuras
 sem a luz da lua
 continuamos a brilhar
 cavalgando e deslizando no vento
 enquanto o sopro da mãe natureza suspira
 Nas ruínas da História (dele)
 enquanto vasculhamos as areias do deserto
 a sujeira da cidade
 ou o barro vermelho da Geórgia
 continuamos a encontrar nossas peças perdidas

Somos pessoas do primeiro mundo
 não pessoas do terceiro mundo
 não pessoas de segunda classe
 não a minoria
 mas a maioria
 e queremos tudo de volta
 nossos segredos
 nossas músicas
 e nossa dança
 DE VOLTA
 nossas receitas
 nossos encantamentos
 e remédios naturais
 DE VOLTA
 o nariz lascado da esfinge
 Reconstruído
 a linguagem esquecida de um povo
 Falada novamente

As pessoas do primeiro mundo são a minha história
 para reivindicar tudo o que já fomos
 somos
 e para sempre
 continuaremos
 a ser.

(GRIMES, 1994, p. 36-38).⁶⁵

⁶⁵ *“Reclamations // First world people are a mystery / They are my-story / I reclaim it // In a kaleidoscope / of complexions / we are what makes the rainbow glow / we sunshine wisdom / weathering storms of slavery / & icy waters of racism // We are warmed by the heat of self love / we sparkle beauty / born of a majestic people / I reclaim kinks & naps / MINE / thick lips & flat noses / MINE / blues & soul / MINE // It’s no secret / how I dance to syncopated rhythms / moved by the pounding of onyx colored on drums / the voices of the ancestors*

Nesta proposição, Grimes concebe um “eu” poético, voz reclamante, trazendo o sujeito negro para o centro do debate para reivindicar sua história espoliada. Trata-se de uma reflexão poética concreta e densa, porque determinada pelo signo da contestação – um protesto já desencadeado desde o título: “Reivindicações”. A rebeldia assumida pelo “eu”, firmado em seu propósito de recusa da “História (dele)” para reaver a “minha história”, funciona como um ato de transgressão do sentido (colonial) instalado. Esse repúdio se dá, inclusive, pelo anseio de restituição da cultura apossada. Enfrentando o corpo opressor do sistema, o sujeito lírico entoava uma voz de revolta e reclamação, desmascarando apropriações indébitas: “e queremos tudo de volta / nossos segredos / nossas músicas / e nossa dança / DE VOLTA / nossas receitas / nossos encantamentos / e remédios naturais / DE VOLTA / o nariz lascado da esfinge / Reconstruído / a linguagem esquecida de um povo / Falada novamente”. Dissociar os paradigmas para recompor a história pessoal (mas também coletiva), alicerçada num terreno igualitário e progressista, significa recolher os cacos de um mundo despedaçado pela ação colonial, ordená-los e aglutiná-los – um percurso árido, extenso, exaustivo, transposto “resistindo às tempestades da escravidão / e às águas gélidas do racismo”.

Delineados ao longo de 64 versos, os protestos e contestações são pontuados por uma voz vigorosa, que, irrompendo contra o imperativo apagamento de sua presença, tanto força a promoção de espaços de visibilidade e legitimidade cultural como ressalta a resistência: “[n]ão é segredo / como danço ritmos sincopados / despertadas pelo bater dos tambores / as vozes dos antepassados FALAM / espíritos se movendo profundamente / por séculos de espinhas dorsais / curvadas e dobradas, nunca partidas”. Como numa missão de rasurar a cruel realidade radicada nas convenções hegemônicas coloniais, “as vozes dos antepassados, roubadas / e despojadas”, avivadas pelo som do batucar dos tambores, falam, a fim de “jamais ser[em] silenciadas novamente”. O entusiasmo pela enunciação aporta uma vitalidade tal, que o investimento no uso de letras maiúsculas para representá-lo parece, portanto, inevitável. Dito de outra forma: a dimensão das letras transplanta à página toda a carga da linguagem, o anseio incontido de expressão a plenos pulmões. O corpo exerce a mesma resistência estoica operada pela voz

SPEAK / spirits moving deep / through centuries of backbones / bowed & bent but never broke / through the language of the drums / voices of ancestors who were stolen / & stripped will never be silent again / I am heir to these rhythms / I reclaim them. // Through dark nights / without the light of a moon / we continue to shine / riding and gliding on the wind / as the breath of mother nature sighs / In the ruins of His-story / as we sift through desert sands / city dirt / or Georgia red clay / we continue to find our missing pieces // We are first world people / not third world people / not second class people / not minority people / but majority people / & we want it all back / our secrets / our songs / and our dance / BACK / our recipes / our incantations / and herbal remedies / BACK / the chipped nose of the sphinx / Rebuilt / the forgotten language of a people / Re-spoken // First world people are my-story / to reclaim all we've ever been / all that we are / & will forever / continue / to be.” (GRIMES, 1994, p. 36-38).

“contraventora”. Abrigo dos espíritos moventes, as espinhas dorsais (sinédoque do sujeito oprimido), embora extenuadas, resistem às tensões/(o)pressões mais violentas: “curvadas e dobradas, nunca partidas”. Resistir, ainda que sob o peso das flagelantes torturas, é consolidar a determinação de romper o círculo vicioso e instaurar uma nova órbita, tomada de liberdade.

Os versos “[s]omos aquecidos pelo calor do amor-próprio / reluzimos beleza / nascido de um povo majestoso / reivindico os cachos, o crespo / MEUS / lábios grossos, nariz achatado / MEUS” colocam-nos diante da beleza/estética negra. Símbolos relevantes da negritude, “os cachos”, “o crespo”, os “lábios grossos” e o “nariz achatado”, ostentados, contrariam a tão comum avalanche de ridicularizações, produzida a partir de uma ideologia na qual a brancura é idealizada. Nessa perspectiva de esvaziamento, impregnada de resíduos de narcisismo e de discursos intolerantes, o Outro, porque negro, é sistematicamente depreciado, minorado. Especificamente quanto a esse aspecto, o pesquisador e psicólogo Lucas Veiga, em sua argumentação nodal, sustenta que “[c]rescer numa sociedade em que a beleza está no outro e as marcas que te constituem física e historicamente te são preteridas, tem um efeito subjetivo dilacerante sobre a constituição do senso de valor próprio, da autoestima.” (VEIGA, 2019, p. 86). Por isso a providência de esforços para rechaçar os rótulos e clichês raciais em suas inúmeras e inusitadas formas: “[s]omos aquecidos pelo calor do amor-próprio / reluzimos beleza”, “Em um caleidoscópio / de cromatismos / somos o que faz o arco-íris brilhar / irradiamos sabedoria”.

Revisando acontecimentos, relendo o curso da história e fracassando a condição abjeta e ignóbil a qual esteve reduzido, o “eu” desvela-se. Desenlaçado dos aparatos constritores, sua presença abundante é sentida/transbordada em toda a construção poética, seja na forma do pronome pessoal “eu”, seja por meio das desinências número-pessoais dos verbos (primeira pessoa do singular e do plural), seja pela insistente reiteração do pronome “meu”/ “nosso” e suas variações, dispersos em 11 momentos. Essas recorrências, em seu potencial de provocar importantes fraturas, não só performatizam uma conquista de espaço e de voz, materializada no próprio corpo do poema, mas também colocam em derrocada o processo de sufocamento/apagamento do “eu”. Evidencia-se, logo, um deslocamento da invisibilidade à visibilidade, da tenuidade ao vigor, do mutismo à enunciação.

Se o poeta, munido da arma da sensibilidade e da “linguagem esquecida de um povo / Falada novamente”, reivindica “tudo o que já fomos / somos / e para sempre / continuaremos / a ser”, ele fala contra um “mundo onde somos forçados a colocar as mãos sobre a boca ou sofrer sob o açoite do aprisionamento, do desemprego ou mesmo da morte.” (BEAM, 2008, p. 184,

tradução nossa).⁶⁶ São suas palavras, suas vozes mais íntimas, sempre prontas, infalíveis contra convenções e condicionamentos despoticamente infligidos, que dão – ou resgatam – vidas. Enunciar é um ato performativo, é (fazer) viver: “[s]e não posso vocalizar um sonho – primeiro passo para que se torne real –, então não tenho sonho. Continua sendo um pensamento, uma visão sem forma. Ouso sonhar que nosso sangue é mais espesso que a diferença” (BEAM, 2008, p. 186-187, tradução nossa).⁶⁷ Não só ao sonhar, mas ao agir, o poeta rasga o véu do silenciamento torturante. Afinal, como questiona Joseph Beam, “[q]ue legado pode ser encontrado em nosso silêncio?” (BEAM, 2008, p. 184, tradução nossa).⁶⁸

Se o subalterno então pode, por fim, alcançar um espaço de fala, como defendemos juntamente com Kilomba, Johnson, Preciado, Motta e Grimes, de qual posição se enuncia? É imprescindível deixarmos irrefutavelmente claro – e, por isso, reiteramos uma vez mais – que a linguagem é – e funciona como – um mecanismo de manutenção de poder. O privilégio da fala e da enunciação está atrelado ao privilégio social, o qual, por seu turno, instaura e sedimenta um apanágio epistêmico. Dentro desse jogo de forças secular e facínora, mobilizador de uma erosão de valores e epistemologias, o modelo idealmente consagrado é aquele dito universal e prevalecente: branco, heterossexual, elitizado. A hierarquização desses saberes, tal como se dá, legitima a superioridade de uma epistemologia eurocentrada, avaliando e emitindo julgamentos do que, no cerne do pensamento moderno ocidental, é abalizado como válido e, portanto, como protótipo regente. Tal manobra, no entanto, invisibiliza – quando não devassa e devasta – uma pletera de experiências e conhecimentos outros, “outras geografias de razão e saberes” (RIBEIRO, 2017, p. 29).

Em um pensamento perspicaz e crítico à imposição de uma epistemologia alegadamente universal e plurivalente, a filósofa feminista panamenha Linda Martín Alcoff, em texto intitulado “Uma epistemologia para a próxima revolução” (2016), endossa a opinião de que

A epistemologia tem sido a teoria protocolar para o domínio da discursividade no ocidente, situada numa posição de autoridade que lhe permite um julgamento bem além dos ciclos filosóficos. A epistemologia presume o direito de julgar, por exemplo, o conhecimento reivindicado [...], as ontologias de povos originários, a prática médica de povos colonizados e até mesmo relatos de experiência em primeira pessoa de todos os tipos. *É realístico*

⁶⁶ “[...] world where we are forced to cup our hands over our mouths or suffer under the lash of imprisonment, unemployment, or even death.” (BEAM, 2008, p. 184).

⁶⁷ “If I cannot vocalize a dream, which is the first step toward its realization, then I have no dream. It remains a thought, a vision without form. I dare myself to dream that our blood is thicker than difference.” (BEAM, 2008, p. 186-187).

⁶⁸ “What legacy is to be found in our silence?” (BEAM, 2008, p. 184).

acreditar que uma simples “epistemologia mestre” possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social. (ALCOFF, 2016, p. 131, grifo nosso).

Alcoff está colocando em mira justamente a falácia de um projeto pretensioso que se quer abarcador de todos os saberes, mas cujo intento último é, em realidade, a manutenção e perpetuação da soberania. Esse subterfúgio de assenhramento da produção do saber opera, por consequência, uma desqualificação de quaisquer conhecimentos matizados, ou, antes, “maculados” pelas “nódoas” da raça/etnia, do gênero e da classe. De outro modo, e numa leitura mais profunda, trata-se de um ardil tático não só de embranquecimento, mas também de cis-heterossexualização e elitização dos saberes do Outro. Em termos de produção de linguagem, a potência da distorção engendrada pela sofisticação intelectual da matriz hegemônica é tão radical que a filósofa brasileira Djamila Ribeiro, sintetizando o posicionamento de diversas feministas negras, chega a anunciar que é

Importante ressaltar o quanto é fundamental [...] a reflexão de como a linguagem dominante pode ser utilizada como forma de manutenção de poder, uma vez que exclui indivíduos [...]. A linguagem, a depender da forma como é utilizada, pode ser uma barreira ao entendimento e criar mais espaços de poder em vez de compartilhamento. (RIBEIRO, 2017, p. 28, grifo nosso).

Essa matriz perversa e degenerada aponta e naturaliza quem tem consentimento ou não de falar, quais vozes gozam ou não de legitimidade enunciativa. Numa invectiva de contestação e repúdio, portanto, os tons disfônicos da voz do Outro serão saturados de inquietação. Perfurante, desestabilizadora e transcendente da autorização discursiva hegemônica, essa voz, num movimento de decolonização do conhecimento e de refutação da suposta neutralidade epistemológica, estará incumbida de emitir um grito potente, clamando a necessidade de existir. Logo, é inadiável a promoção tanto de um exercício arrojado e eficiente de desarticulação do pensamento hegemônico quanto de uma releitura significativa das identidades, quais sejam de raça/etnia, gênero, classe, de modo a viabilizar a construção de novos lugares de fala. Assumir tal empreitada é, de fato, fomentar e autorizar a voz e a visibilidade desses sujeitos obliterados no quadro das normatizações hegemônicas. A professora de antropologia Larissa Pelúcio excede essa proposta. Munida de um olhar consciencioso e libertador, a teórica, no artigo “Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos *queer*” (2012), sustenta que

Falar de saberes subalternos não é, portanto, apenas dar voz àquelas e àqueles que foram privados de voz. Mais do que isso, é participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as “verdadeiras” e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas. (PELÚCIO, 2012, p. 399).

Particularmente quanto à noção de “lugar de fala”, Djamila Ribeiro, no livro *O que é lugar de fala?* (2017), observa que esse conceito não conta com uma epistemologia determinada, tendo, por consequência, uma origem imprecisa, mas, aparentemente, atrelada à discussão sobre “*feminist standpoint*” (ponto de vista feminista). Recorrendo a nomes de feministas eminentes, dentre os quais Grada Kilomba e Patricia Hill Collins, e detendo-se mais especificamente nos postulados da obra *Black Feminist Thought* [Pensamento feminista negro] (1990), admite que esta autora é sumidade incontornável no tratamento e aprofundamento da questão sob escrutínio. Ribeiro, então, valendo-se do *Dossiê Mulheres negras: retratos das condições de vida das mulheres negras no Brasil* (2013), retoma a concepção de *feminist standpoint*, reproduzindo, para isso, os dizeres do texto “Transformações no acesso ao ensino superior brasileiro: algumas implicações para os diferentes grupos de cor e sexo”, assinado por Edilza Correia Sotero:

*O foco do feminismo negro é salientar a diversidade de experiências tanto de mulheres quanto de homens e os diferentes pontos de vista possíveis de análise de um fenômeno, bem como marcar o lugar de fala de quem a propõe. Patricia Hill Collins é uma das principais autoras do que é denominado de *feminist standpoint*. Em sua análise, Collins (1990) lança mão do conceito de matriz de dominação para pensar a intersecção das desigualdades, na qual a mesma pessoa pode se encontrar em diferentes posições, a depender de suas características. Assim, o elemento representativo das experiências das diferentes formas de ser mulher estaria assentado no entrecruzamento entre gênero, raça, classe, geração, sem predominância de algum elemento sobre outro. (SOTERO, 2013, p. 36 apud RIBEIRO, 2017, p. 61, grifo nosso).*

A hipótese formulada por Ribeiro é de que a teoria do ponto de vista possa dar suporte àquela do lugar de fala, pois, assente em um dos objetivos centrais do feminismo negro – defender a necessária marcação de quem fala –, acarretaria o entendimento das realidades até então consideradas tácitas dentro do cenário da normatização hegemônica. Ao explicitar a questão de que o ponto de vista diz respeito não a uma voz única, individual, mas, antes, aporta a percepção do lugar social ocupado por determinados grupos, Ribeiro avoca os dizeres de Collins:

Em primeiro lugar, o standpoint theory refere-se a experiências historicamente compartilhadas e baseadas em grupos. Grupos têm um grau de continuidade ao longo do tempo de tal modo que as realidades de grupo

transcendem as experiências individuais. Por exemplo, afro-americanos, como um grupo racial estigmatizado, existiu muito antes de eu nascer e irá, provavelmente, continuar depois de minha morte. Embora minha experiência individual com o racismo institucional seja única, os tipos de oportunidades e constrangimentos que me atravessam diariamente serão semelhantes com os que afro-americanos confrontam-se como um grupo. Argumentar que os negros, como grupo, irão se transformar ou desaparecer baseada na minha participação soa narcisista, egocêntrico e arquetipicamente pós-moderno. Em contraste, *a teoria do ponto de vista feminista enfatiza menos as experiências individuais dentro de grupos socialmente construídos do que as condições sociais que constituem estes grupos.* (COLLINS, 1997, p. 9 apud RIBEIRO, 2017, p. 62, grifo nosso).

Novamente: o destaque de Collins recai sobre o fato de o lugar de fala não se firmar enquanto circuito de relato de experiências isoladas, do próprio “eu” – ato, no mínimo, egomaniaco –, mas enquanto voz que predica pela comunidade, assinalando o lugar social do grupo a partir do qual se fala. Assim, em detrimento de uma análise que adote o entendimento de grupo como um conglomerado de vozes individuais, a reflexão deve ser encaminhada no sentido de que os indivíduos pertencentes a determinado grupo dispõem de vozes prenes de experiências similares. Evidentemente, ocupar uma localização social partilhada não implica experiências idênticas. Há um espaço também destinado à dimensão individual. De qualquer forma, a minimização da teoria do ponto de vista feminista e do lugar de fala às vivências particularmente individuais deve ser apontada e avaliada como imprecisão, em consequência do exercício de opressões estruturais que interdita a fala de indivíduos de certos grupos. Inclusive, uma das ideias mais errôneas e sobejamente contestáveis trazidas à tona é de que uma pessoa, tão somente pelo fato de ser negra, por exemplo, seja capaz de falar com propriedade por todos os seus iguais. Djamilia Ribeiro desmistifica essa compreensão ao observar que “[o] fato de uma pessoa ser negra não significa que ela saberá *refletir crítica e filosoficamente* sobre as consequências do racismo.” (RIBEIRO, 2017, p. 69, grifo nosso). Não obstante soe como uma insistência exaustiva, é crucial elucidar a existência de um fosso intransponível entre o ato de falar sobre o racismo e falar “crítica e filosoficamente” sobre ele. Uma alegação análoga aplica-se a quaisquer outras formas de opressão e subalternização.

Pensar a localização dos grupos é refletir acerca das disposições e relações de poder que a atravessam. Nesse sentido, um aspecto digno de nota é que categorias como raça/etnia, gênero, sexualidade e classe não devem ser tão somente encaradas como descritores de identidades, mas, inevitavelmente, examinadas como constituintes do sistema social que despontam como dispositivos corroborantes de desigualdades. Desde logo, o *locus* social não engendra ou fabrica uma lúcida consciência discursiva quanto a esse lugar. Contudo, “o lugar que ocupamos

socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas. A teoria do ponto de vista feminista e [de] lugar de fala nos faz refutar uma visão universal” (RIBEIRO, 2017, p. 71). Ao colocar a tônica na potência e pluralidade de experiências, a ênfase é então deslocada do individual para o coletivo, pondo em causa a perspectiva universal e contribuindo para sua decomposição.

O conceito de lugar de fala tem sido alvo de um volume massivo de interpretações equivocadas, dentre as quais a frequente confusão dessa noção com a de representatividade. No esboço de uma pincelada rápida, representatividade é resultância do ato de se sentir representado – em geral, nas grandes mídias –, quer por um indivíduo, quer por um movimento mais respeitado e consagrado. Para mais, é a situação de se sentir refletido ou validado por um determinado indivíduo, grupo ou expressão humana, seja em características fenotípicas, comportamentais ou socioculturais. A representatividade legitima um sentimento de pertença ao grupo, coletividade na qual experiências, impressões, sentimentos e pensamentos são compartilhados (FARIAS, 2018). Ribeiro é abertamente clara e precisa em seu exemplo: “[u]ma travesti negra pode não se sentir representada por um homem branco cis, mas esse homem branco cis pode teorizar sobre a realidade das pessoas trans e travestis a partir do lugar que ele ocupa.” (RIBEIRO, 2017, p. 85). A citação de Ribeiro coloca em evidência que, embora um homem branco cis esteja situado numa localização diametralmente oposta àquela de uma travesti negra, ele ainda pode, a partir de sua localização social e do reconhecimento de seus privilégios, tecer um discurso eticamente comprometido em defesa desta.

Rebatendo outro equívoco comumente generalizado – de que o conceito de lugar de fala objetiva ditar uma visão –, a artista, *performer* e escritora trans Jota Mombaça, no artigo “Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala” (2017), esclarece que

Muito se fala sobre como esse conceito tem sido apropriado de modo a conceder ou não autoridade para falar com base nas posições e marcas políticas que um determinado corpo ocupa num mundo organizado por formas desiguais de distribuição das violências e dos acessos. O que as críticas que vão por essa via aparentemente não reconhecem é o fato de que há uma política (e uma polícia) da autorização discursiva que antecede a quebra promovida pelos ativismos do lugar de fala. Quero dizer: não são os ativismos do lugar de fala que instituem o regime de autorização, pelo contrário. Os regimes de autorização discursiva estão instituídos contra esses ativismos, de modo que o gesto político de convidar um homem cis eurobranco a calar-se para pensar melhor antes de falar introduz, na realidade, uma ruptura no regime de autorizações vigente. *Se o conceito de lugar de fala se converte numa ferramenta de interrupção de vozes hegemônicas, é porque ele está sendo operado em favor da possibilidade de emergências de vozes historicamente interrompidas.* Assim, quando os ativismos do lugar de fala desautorizam, eles estão, em última instância, desautorizando a matriz de

autoridade que construiu o mundo como evento epistemicida; e estão também desautorizando a ficção segundo a qual partimos todas de uma posição comum de acesso à fala e à escuta. (MOMBAÇA, 2017, grifo nosso).

A interrupção de vozes hegemônicas sobre a qual versa Mombaça pode ser lida, numa imagem emblemática, como uma manobra de despedaçamento da máscara impositiva do silêncio. Pensar lugar de fala de modo compromissado é conferir autonomia para fender essa máscara, exorcizando e expurgando as nocividades de um sistema tirânico e coercitivo. Rompê-la é libertar milhares de vozes e gritos sufocados e promover ruídos e rachaduras nas muralhas de regimes despóticos, que, invariavelmente, preterem o Outro a um *locus horrendus* de instilação e redobramento da dor. Ruir máscaras, (re)assumir uma voz e reivindicar uma história são procedimentos vitais que propiciam constituir uma narrativa singular – mas que também fale por seus iguais –, como escrita de uma vivência do próprio corpo subalternizado, metaforizando a luta contra a ideologia dominante e estagnadora de uma sociedade para a qual nada pode fugir às convenções, ao *establishment*. Exemplos bem acabados dessa postura aguerrida e recalitrante podem ser facilmente encontrados nas produções do poeta Essex Hemphill, que fala do Outro ao falar de si, em sua privacidade, a partir de sua voz problematizadora das realidades humanas:

Cordón Negro

Bebo champanhe de manhã cedo
em vez de sair de casa
com um M16 e lugar nenhum pra ir.

Estou morrendo duas vezes mais rápido
do que qualquer outro americano
entre dezoito e trinta e cinco anos.
Isso me preocupa,
mas tento não demonstrar publicamente.

Cada manhã que abro os olhos é um milagre.
A bênção de abri-los
é, em qualquer dia, temporária.
Eu poderia ser eliminado.
Poderia explodir.
Poderia esquecer de tomar cuidado.
Até meus irmãos, perseguidos, me perseguem.
Sou o único que valoriza minha vida
e às vezes não dou a mínima.
Minha vida amorosa pode me levar à morte.
Sou confrontado diariamente com uma gama de violências
ou um comportamento que salva todas as outras vidas
exceto a minha.

Não vou fazer a travessia.
 É hora de outra pessoa vir até mim
 não para me humilhar fisicamente,
 sexualmente ou humoristicamente.
 Estou farto de ser uma espécie ameaçada de extinção,
 farto de ser uma maldita estatística.
 Então, quais são minhas opções?
 Poderia sair sem intenção alguma
 de voltar para casa hoje à noite.
 Poderia enlouquecer no centro da cidade
 e tocar o terror num terraço com meu rifle.
 Poderia viver um breve momento
 no noticiário das seis,
 ou posso fingir um dia mais
 por entre os corredores do comércio
 e sonhos americanos.

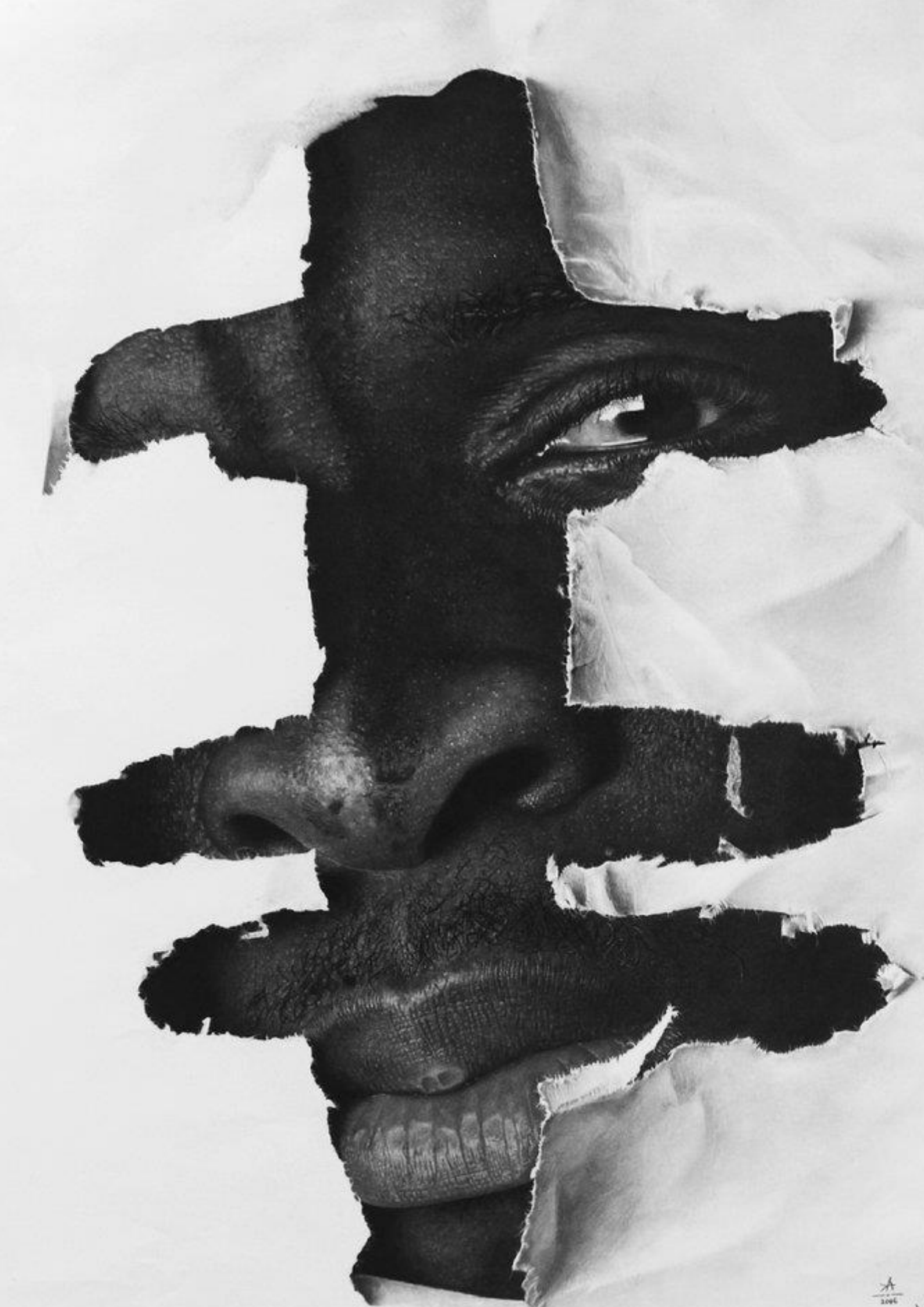
Estou morrendo duas vezes mais rápido
 do que qualquer outro americano.
 Por isso, me sirvo de uma taça de champanhe,
 na qual acrescento uma gota de suco de laranja.
 Depois de tomar meu Diazepam líquido,
 minha comemoração particular
 por estar vivo esta manhã,
 deixo meu refúgio.
 Protejo minha vida sem desculpas.
 Minhas preocupações são pequenas
 e pessoais.

(HEMPHILL, 2008, p. 74-75).⁶⁹

Mesmo na eventualidade de adiamento dos formalismos acadêmicos, gostaríamos de arrematar este primeiro capítulo com os dizeres bastante potentes, prudentes e certos de Djamilia Ribeiro e de Conceição Evaristo, duas pensadoras cujos trabalhos têm sido incessantemente revestidos e comprometidos no combate das numerosas formas de opressão.

⁶⁹ *“Cordon Negro // I drink champagne early in the morning / instead of leaving my house / with an M16 and nowhere to go. // I’m dying twice as fast / as any other American / between eighteen and thirty-five. / This disturbs me, / but I try not to show it in public. // Each morning I open my eyes is a miracle. / The blessing of opening them / is temporary on any given day. / I could be taken out. / I could go off. / I could forget to be careful. / Even my brothers, hunted, hunt me. / I am the only one who values my life / and sometimes I don’t give a damn. / My love life can kill me. / I’m faced daily with choosing violence / or a demeanor that saves every other life / but my own. // I won’t cross-over. / It’s time someone else came to me / not to patronize me physically, / sexually or humorously. / I’m sick of being an endangered species, / sick of being a goddamn statistic. / So what are my choices? / I could leave with no intention / of coming home tonight. / I could go crazy downtown / and raise hell on a rooftop with my rifle. / I could live for a brief moment / on the six o’clock news, / or I can masquerade another day / through the corridors of commerce / and American dreams. // I’m dying twice as fast / as any other American. / So I pour myself a glass of champagne, / I cut it with a drop of orange juice. / After I swallow my liquid valium, / my private celebration / for being alive this morning, / I leave my shelter. / I guard my life with no apologies. / My concerns are small / and personal.”* (HEMPHILL, 2008, p. 74-75).

Trata-se de passagens que falam por si, prescindindo de quaisquer intervenções mais complexas de nossa parte. Numa lucidez e agudeza de raciocínio defendem, respectivamente, que “[o]s saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contra discursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias.” (RIBEIRO, 2017, p. 77); e “aquela imagem da escrava Anastácia, eu tenho dito muito que a gente sabe falar pelos orifícios da máscara e às vezes a gente fala com tanta potência que a máscara é estilhaçada. E eu acho que o estilhaçamento é um símbolo nosso, porque nossa fala força a máscara” (EVARISTO, 2017). Falar, estilhaçando esse dispositivo intimidador, levanta o véu infausto dos obscurantismos coloniais e revela, então, as maquinarias e maquinações de um projeto opressor. Dali, desse descerramento, liberam-se vozes resolutas no confronto do poder soberano, entoando seus cantos de liberdade. Unidos, em uníssimo, compõem uma metagaláxia, um macrocosmo de brados, clamores, alaridos, prontos a afligir, obsedar e fustigar os tímpanos do cis-heteropatriarcado branco, elitista e tirânico. São gritos aguerridos de resistência. Mais: são protestos *liberta-dores!*



CAPÍTULO 2

TRANSPLANTANDO AS MARCAS FUSTIGANTES DA PELE À PALAVRA (OU PRECEITUÁRIO PARA RACISTAS, HOMOFÓBICOS E ELITISTAS)

*Falo de milhões de homens desarraigados de seus deuses,
de sua terra, de seus costumes, de sua vida, da vida, da dança, da sabedoria.
Falo de milhões de homens aos quais sabiamente se lhes inculcou o medo,
o complexo de inferioridade, o temor, o pôr-se de joelhos,
o desespero, o servilismo.*

(CÉSAIRE, 2010 [1978], p. 28).

*Quem é que não se lembra
Daquele grito que parecia trovão?!
– É que ontem
Soltei meu grito de revolta.
Meu grito de revolta ecoou pelos vales mais longínquos da Terra,
Atravessou os mares e os oceanos,
Transpôs os Himalaias de todo o Mundo,
Não respeitou fronteiras
E fez vibrar meu peito...
Meu grito de revolta fez vibrar os peitos de todos os Homens,
Confraternizou todos os Homens
E transformou a Vida...
... Ah! O meu grito de revolta que percorreu o Mundo,
Que não transpôs o Mundo,
O Mundo que sou eu!
Ah! O meu grito de revolta que feneceu lá longe,
Muito longe,
Na minha garganta!
Na garganta de todos os Homens.*

(CABRAL, 1983).

A palavra – seja em sua configuração oral ou escrita – tem sido, como argumentamos no primeiro capítulo, patrimônio praticamente exclusivo de grupos hegemônicos e, de modo rotineiro, utilizada para substanciar a invisibilidade e o abafamento das vozes dos grupos subalternizados, sensivelmente alheios/negligenciados das narrativas prevaletentes. Retomando a ideia lançada por Carla Cristina Garcia no livro *Breve história do feminismo* (2015), não é despropositado nem imprudente afirmarmos que as mesmas proposições aferidas em relação aos sujeitos femininos possam ser professadas a respeito dos sujeitos dissidentes sexuais (racializados):

Retirar essas vozes da invisibilidade implica um trabalho de desocupação de tudo que foi deixado de lado pelo pensamento ocidental oficial, acadêmico, como por exemplo a criação de uma nova visão do pensamento e da presença das mulheres, que as retire da posição desconfortável e inferior, com que foram sempre identificadas na cultura, pois quando revisitamos a história uma dúvida nos assalta: Onde estavam as mulheres durante a árdua construção da cultura? (GARCIA, 2015, p. 106-107).

Se, em nosso intuito de abrangência a fim de tornar menos despercebida e socialmente rejeitada toda uma linhagem de sujeitos oprimidos, diversificarmos os termos do questionamento levantado por Garcia, obteremos: onde estavam os negros, os gays e os negros-gay durante a árdua construção da cultura? Ao refletir sobre uma provável elucidação, evocamos o crítico americano Earl Hutchinson que, no texto “My Gay Problem, Your Black Problem” [Meu problema de gay, seu problema de negro] (2001), em certa medida, já havia colocado em evidência a flagrante hostilidade impingida contra os afro-americanos, sobretudo contra aqueles cuja performance de gênero escapa às injunções preceituadas pela matriz heterossexual:

Do berço ao túmulo, os Estados Unidos, em grande parte, incutiram nos negros o pensamento de que eram menos que homens. Essa foi a causa de muitos deles acreditarem e aceitarem a propaganda de gênero que presumia os brancos como os únicos homens legítimos na sociedade americana. Em tentativa vã de recapturar a masculinidade negada, muitos homens negros espelharam o medo e o ódio tradicionais da América pela homossexualidade. Engoliram toda a falsa e perversa definição de masculinidade de John Wayne, acreditando que os homens de verdade falavam e agiam com firmeza, não choravam e nunca demonstravam suas emoções. Afinal, esses eram os pontos fortes da masculinidade. Ao quebrarem o código masculino de conduta prescrito e mostrarem seus sentimentos, esses homens eram retratados como fracos e tinham sua masculinidade questionada. [...] Numa tentativa de se distanciarem dos gays e de evitarem o confronto com os próprios preconceitos, muitos negros rechaçaram a homossexualidade como “coisa deles”. Em outras palavras: a homossexualidade era um artifício perverso de homens e mulheres brancos que refletia a decadência da América branca. [...] muitos negros ouviram incontáveis pastores negros gritarem e condenarem ao fogo do inferno qualquer homem que ousasse pensar, desejar, ou – Deus nos livre –, de fato, envolver-se no “ato herético” e “não natural” de ter relação sexual com outro homem. Em caso de dúvida, recorriam ao bom livro. Poderiam, como fizeram diversas gerações de missionários brancos carregando a Bíblia embaixo do braço, dirigir-se ao versículo comumente citado em Levítico, que chama os homens de “abominação”. [...] Os gays negros tornaram-se os párias entre os párias, e, sempre que possível, todas as tentativas foram implementadas para bani-los da vida negra. (HUTCHINSON, 2001, p. 2-3, tradução nossa).⁷⁰

⁷⁰ “From cradle to grave, much of America drilled into Black men the thought that they are less than men. This made many Black men believe and accept the gender propaganda that the only real men in American society were white men. In a vain attempt to recapture their denied masculinity, many Black men mirrored America’s traditional fear and hatred of homosexuality. They swallowed whole the phony and perverse John Wayne definition of manhood, that real men talked and acted tough, shed no tears, and never showed their emotions.

Negligenciar o resgate dessas vozes preteridas ao limbo (ou ao “fogo do inferno”), recinto onde imperam apagamentos, rasuras e silêncios – como bem explicitam Garcia e Hutchinson –, significa não só assegurar mas reforçar o suporte à posição pedestalizada daqueles dotados de um sexo, um gênero, uma cor e uma classe específicos: o homem, cis-heterossexual, branco, elitizado. Ao traçar e trilhar uma rota radicalmente contrária a tal displicência, esta tese, em sua proposição antireacionária e progressista, elaborada enquanto espaço de desestabilização de tautologias conservadoras, enquanto núcleo de valorização e revitalização do Outro, do “diferente”, do “estranho”, redobra seus esforços no empreendimento de uma crítica incisiva ao racismo, ao classismo, à trans/homofobia, ressaltando serem essas intolerâncias formas social e historicamente construídas de reconhecimento e assimilação do mundo. Em termos análogos, significa refletir como um enérgico e secular aparato colonial, autocrata e imperativo é perversamente regulado a fim de criar uma representação ilusória e contrafeita dos dissidentes sexuais, dos negros, dos privados de posses e bens, ou, ainda, daqueles situados nos espaços postergados da intersecção desses eixos. Referendando o posicionamento de Frantz Fanon, queremos com este trabalho, nesta conjuntura particularizada em tão alto grau por “polaridades empobrecidas” (FAUSTINO, 2019, p. 20), “sinceramente levar [nosso] irmão negro ou branco a sacudir energicamente o lamentável uniforme tecido durante séculos de incompreensão” (FANON, 2008, p. 29).

2.1 Uma história que se passa na penumbra, e é preciso que o sol transumante que trago comigo clareie os mínimos recantos

Em uma das passagens de sua obra mais notável, *Pele negra, máscaras brancas* (2008 [1952]), o filósofo político e militante negro Frantz Fanon, discorrendo sobre o sentido da identidade negra, afirma: “[a] civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial. [...] aquilo que se chama de alma negra é freqüentemente uma construção do branco.” (FANON, 2008, p. 30). Nessa história transcorrida na penumbra, a instilação de

These were the prized strengths of manhood. When men broke the prescribed male code of conduct and showed their feelings, they were harangued as weaklings and their manhood was questioned. [...] Many Blacks, in an attempt to distance themselves from gays and avoid confronting their own biases, dismissed homosexuality as ‘their thing’. Translated: Homosexuality was a perverse contrivance of white males and females that reflected the decadence of white America. [...] many Blacks listened to countless numbers of Black ministers shout and condemn to fire and brimstone any man who dared think about, yearn for, or God forbid, actually engage in the ‘godless’ and ‘unnatural act’ of having a sexual relationship with another man. If they had any doubts about it, they fell back on the good book. They could, as generations of Bible-toting white preachers did, flip to the oft-cited line in Leviticus that sternly calls men being with men “the abomination”. [...] Black gay men became the pariahs among pariahs, and wherever possible, every attempt was made to drum them out of Black life.” (HUTCHINSON, 2001, p. 2-3).

um discurso forçado de inferioridade negra talvez possa ser resumido na comparação insensível e hedionda a qual estabelece o sujeito negro como o elo entre o macaco e o homem branco (FANON, 2008) – concepção biologizante que ainda hoje articula e entretece os fios da malha do racismo. Formulações injuriosas como “macaco”, “tizio”, “urubu”, embora menos frequentes – pelo menos de forma aberta – no contexto nacional contemporâneo, explicitam essa nociva tendência taxonômica à animalização; outras como “tição”, “carvão”, “pau de fumo” revelam uma coisificação desses sujeitos, vilipendiando-os e insinuando uma suposta falta de autonomia e (auto)consciência. Esse esquematismo absurdo de moldes deterministas retrata a produção de um discurso feroz e bestificante sobre o Outro, a fim de torná-lo irracional, justificando, desse modo, a naturalização das atrocidades de um projeto inveteradamente colonial.

De etimologia um tanto contestável, o termo “raça” referencia o ato de prescrever arranjos classificatórios – primeiro entre plantas e animais, e, posteriormente, em meados do século XVI, entre categorias de seres humanos. Trata-se, à vista disso, de um conceito volúvel e cambiante. Um dos grandes expoentes contemporâneos nos estudos sobre racismo, o advogado, filósofo e professor brasileiro Sílvio Almeida, em seu famoso livro *O que é racismo estrutural* (2018), especifica que

Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas. Foram, portanto, as circunstâncias históricas de meados do século XVI que forneceram um sentido específico à ideia de raça. A expansão econômica mercantilista e a descoberta do novo mundo forjaram a base material a partir da qual a cultura renascentista iria refletir sobre a *unidade* e a *multiplicidade da existência humana*. Se antes desse período ser *humano* relacionava-se ao pertencimento a uma comunidade política ou religiosa, o contexto da expansão comercial burguesa e da cultura renascentista abriu as portas para a construção do moderno ideário filosófico que mais tarde transformaria o europeu no *homem universal* – o gênero aqui é importante – e todos os povos e culturas não condizentes com os sistemas culturais europeus em variações menos evoluídas. (ALMEIDA, 2018, p. 19-20).

O argumento de Almeida toca em três pontos de extrema relevância quanto às questões de raça e, por consequência, ao sistema do racismo: conflito, poder e decisão. São elementos determinantes porque o racismo, configurado como uma doutrina política fundada sobre o presumido direito de uma raça – considerada pura e superior – de *dominar* outras, ministra a “coerência”, a “racionalidade” e a tecnologia das formas de *desigualdade* e *violência* que

moldam a vida social. Com efeito, racismo traduz-se em hegemonia e subjugação. Quanto a esse aspecto, a prestigiosa antropóloga brasileira Lélia Gonzalez (1988, p. 71) já havia elucidado que, na segunda metade do século XIX, “o racismo se constituía como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o *modelo ariano* de explicação [...] que viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do homem”, mas também a diretriz direcionadora do olhar da produção acadêmica ocidental.

Numa espécie de cartografia da gênese do racismo, Almeida traz à tona também a dicotomia estabelecida entre o “homem universal” (europeu = civilizado) e os que se situam fora de seus moldes culturais (outros = primitivos), sendo julgados, por isso, como “variações menos evoluídas”. Evidencia-se, a partir desse dístico, a existência de uma gargantuesca assimetria, que, mais do que ao conhecimento filosófico, atende aos propósitos do colonialismo europeu para o extermínio dos povos nos outros continentes. Foi justamente em nome de uma suposta civilização a ser levada aos “primitivos” – fadados à desorganização política/cultural e ao atraso – que se instaurou todo um processo de ruína e aniquilamento, aviltamento e espoliação empreendido a favor da “razão”. Exemplo nítido dessa primitivização do Outro consta em uma passagem do texto de Almeida, na qual resgata as míopes e obtusas reflexões do etnólogo holandês Cornelius de Pauw:

[...] os indígenas americanos “não têm história”, são “infelizes”, “degenerados”, “animais irracionais” e cujo temperamento é “tão úmido quanto o ar e a terra onde vegetam”. Já no século XIX, um juízo parecido com o de Pauw seria feito pelo filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel acerca dos africanos, que seriam “sem história, bestiais e envoltos em ferocidade e superstição”. As referências à “bestialidade” e “ferocidade” demonstram como a associação entre seres humanos de determinadas culturas/características físicas com animais ou mesmo insetos é uma tônica muito comum do racismo e, portanto, do processo de *desumanização* que antecede práticas discriminatórias ou genocídios até os dias de hoje. (ALMEIDA, 2018, p. 22-23).

Uma reflexão ulterior sobre as consequências perniciosas dessa padronização social oferece a oportunidade de verificar a sofisticação de todo um sistema estruturado em torno de construções hegemônicas. Submetidas às intimidações e imposições de um arranjo social racista, as pessoas negras, muito comumente, internalizam as concepções de uma sociedade cindida em brancos e negros, e, conduzidas por essa lógica colonial pretensamente superior, acabam reproduzindo o racismo em seus comportamentos individuais. Stokely Carmichael, um dos nomes mais proeminentes na luta dos direitos civis nos Estados Unidos, em *Stokely Speaks: From Black*

Power to Pan-Africanism [Stokely fala: do poder preto ao pan-africanismo] (2007), referindo-se a uma experiência pessoal, elucida como a manutenção da fórmula racista impacta na autoimagem do sujeito negro:

Recordo-me de que, quando eu era garoto, ia ver filmes do Tarzan aos sábados. O Tarzan branco costumava surrar os nativos pretos. Eu ficava ali sentado, gritando: “Mate essas bestas, mate esses selvagens, mate eles!”. No fundo, era como se eu dissesse: “Me mate!”. Era como se um garoto judeu assistisse aos nazistas levando judeus para campos de concentração e os aplaudisse. Hoje, quero que o líder dos nativos acabe com o maldito Tarzan e o mande de volta à Europa. Mas leva tempo para se libertar das mentiras e de seus efeitos destrutivos nas mentes pretas. Leva tempo para rejeitar a mentira mais importante: que os pretos inerentemente não são capazes de fazer as mesmas coisas que os brancos, a não ser que sejam por eles ajudados. (CARMICHAEL, 2007, não paginado, tradução nossa).⁷¹

No contexto americano, a concepção da inferioridade racial, segundo os apontamentos da professora e antropóloga holandesa Philomena Essed (1991), tem perdido terreno àquela da inferioridade cultural – atestando, portanto, uma sistemática ininterrupta de atualização do aparelho racista. Não obstante a longinquidade geográfica, de valores e de conhecimentos entre Brasil – estado-nação fundamentado sobre o mito da democracia racial – e Estados Unidos – onde, na primeira metade do século XX, o racismo era declarado e institucionalizado por leis e práticas oficiais –, as observações da teórica parecem-nos válidas para ambos os países:

Nos Estados Unidos, noções flagrantes de inferioridade “racial” tornaram-se menos aceitáveis entre o grupo dominante e estão sendo substituídas por uma ideologia muito mais sutil, construída sobre a base da inferioridade cultural [...] Noções de determinismo cultural, embora não necessariamente formuladas em termos de valores como *superioridade* e *inferioridade*, estão completamente integradas nas percepções que os brancos têm dos negros (ESSED, 1991, p. 13, tradução nossa).⁷²

⁷¹ “I remember that when I was a boy, I used to go see Tarzan movies on Saturday. White Tarzan used to beat up the black natives. I would sit there yelling, “Kill the beasts, kill the savages, kill 'em!” I was saying: Kill me. It was as if a Jewish boy watched Nazis taking Jews off to concentration camps and cheered them on. Today, I want the chief to beat hell out of Tarzan and send him back to Europe. But it takes time to become free of the lies and their shaming effect on black minds. It takes time to reject the most important lie: that black people inherently can't do the same things white people can do, unless white people help them.” (CARMICHAEL, 2007, não paginado).

⁷² “In the United States blatant notions of “racial” inferiority have become less acceptable among the dominant group and are being replaced by a much more subtle ideology, built on the bedrock of cultural inferiority [...] Notions of cultural determinism, though not necessarily formulated in value-laden terms such as superiority and inferiority, are thoroughly integrated into White perceptions of Blacks” (ESSED, 1991, p. 13).

O professor e teórico Sílvio Almeida comunga também desse princípio de rearticulação de ideologias, argumentando que tal transição “não se explica por uma ‘revolução interior’ ou por uma ‘evolução do espírito’, mas por mudanças na estrutura econômica e política que exigem formas mais sofisticadas de dominação” (ALMEIDA, 2018, p. 56). Com base nesse posicionamento, conclui ser “desse modo que o racismo passa da destruição das culturas e dos corpos com ela identificados, para a domesticação de culturas e corpos” (ALMEIDA, 2018, p. 56). De qualquer forma, o deslocamento de um foco de desvalorização contundente para a cessão de espaço ao incremento de uma ideologia lesiva mais imperceptível – e, portanto, cruelmente sofisticada – não sugere a dissolução dos estereótipos, que passam a ser revestidos por um invólucro distinto. Restituindo o posicionamento castrador e corrosivo do dominador – cujo intento é atravancar o acesso às instâncias de poder –, os negros, a partir desse prisma, têm sido secularmente julgados e rotulados como incivilizados, bárbaros, agressivos, degenerados, sujos, intelectualmente despreparados, incompetentes, emotivos, preguiçosos, extravagantes. Nesse sentido, “a noção de raça ainda é um fator político importante, utilizado para naturalizar desigualdades, justificar a segregação e o genocídio de *grupos sociologicamente considerados minoritários*” (ALMEIDA, 2018, p. 24).

Insuflados pelo mesmo espírito de negação sistemática, outros estereótipos vinculam a imagem do negro à do marginal, à do delinquente, ou, então, operam um processo de libidinização e/ou hipersexualização e/ou objetificação de seus corpos. Michelle Alexander, escritora americana e defensora dos direitos civis, em seu livro *A nova segregação: racismo e encarceramento em massa* (2017), explica que

[...] a confusão da negritude com o crime não ocorreu naturalmente. Ela foi construída pelas elites políticas e midiáticas como parte de um amplo projeto conhecido como Guerra às Drogas. Essa confusão serviu para fornecer uma porta de saída legítima para a expressão do ressentimento e do *animus antinegros* – uma válvula de escape conveniente agora que as formas explícitas de preconceito racial estão estritamente condenadas. *Na era da neutralidade racial, já não é permitido odiar negros, mas podemos odiar criminosos.* Na verdade, nós somos encorajados a fazer isso. Como aponta o escritor John Edgar Wideman, “é respeitável atacar e difamar criminosos, defender que eles sejam trancafiados e a chave seja jogada fora. Não é racista ser contra o crime, mesmo que o criminoso arquetípico da mídia e da imaginação pública quase sempre tenha o rosto de Willie Horton” (ALEXANDER, 2017, p. 285, grifo nosso).

O pesquisador Caio César, por sua vez, no capítulo “Hipersexualização, autoestima e relacionamento inter-racial” (2019), no lastro dessa mesma colocação de Alexander (2017), e

traçando um panorama da situação criminalizante nos Estados Unidos após a 13ª Emenda à Constituição Americana, sustenta:

Em outras palavras, todos no país [após a 13ª emenda] passaram a ser livres, exceto aqueles que praticaram algum tipo de crime. Nada mais eficiente para jogar o negro de volta à condição de escravizado que criminalizá-lo. [...] *E essa criminalização se deu principalmente no aspecto sexual, em que o negro era visto como uma ameaça, um ser animalizado sem controle sobre os seus instintos* e que, a partir do fim da escravidão de forma oficial, acabaria usando sua condição de liberdade para se vingar da população branca [...]. Essa imagem foi amplamente massificada através de filmes, seriados, campanhas políticas e até mesmo movimentos sociais, o que resultou em uma grande justificativa para inúmeros linchamentos ocorridos nos Estados Unidos [...] (CÉSAR, 2019, p. 54, grifo nosso).

Não é demasiado frisar que o peso desses processos de criminalização – levando a uma “higienização social” – e de lascivização do homem negro não se deu apenas no hemisfério norte, mas ganhou força igualmente no contexto do hemisfério sul, em diversos níveis. O corpo negro, então, culturalmente intoxicado por construções políticas e midiáticas, é visto também, de modo fundamental, enquanto corpo-força de trabalho, porque supostamente mais resistente em termos físicos; encarado, para mais, como um corpo sexuado “decomposto ou fragmentado em partes: a pele; as marcas corporais da raça [...]; os músculos ou força física”. E, na economia do desejo em que a fantasia em torno do pênis ocupa o imaginário, “o sexo, genitalizado dimorficamente como o pênis, símbolo falocrático do *plus* de sensualidade que o negro representaria e que, ironicamente, significa sua recondução ao reino dos fetiches animados pelo olhar branco” (PINHO, 2004, p. 67).

Em termos literários, esse expediente desfigurador – porque circunscreve os sujeitos em esquemas e enquadramentos impostos – pode ser constatado em um fragmento do poema “Subway Trilogy” [Trilogia do Metrô], de Donald W. Woods, no qual o eu poético ironicamente afirma: “[s]omos vilões do metrô / vestidos com roupas escuras e olhos, / raiados de sangue, alheios a / lindos bebês de olhos azuis / sorrindo, curiosos, diante de nossa corpulência.” (WOODS, 2008, p. 86, grifo nosso),⁷³ ou, então, no poema “19 a poem about Kenny / portrait of a hard rock” [19, um poema sobre Kenny / retrato de uma rocha maciça], de Jerry Thompson, onde o corpo negro, além de vexado ao domínio do crime e da marginalidade, é objetificado:

⁷³ “*We are villains of the subways / with our dark clothes and eyes, / bloodshot, averted from / beautiful blue-eyed babies / smiling curiously at our massiveness.*” (WOODS, 2008, p. 86).

19, um poema sobre Kenny / retrato de uma rocha maciça

ele estava a 19 mil
milhas de distância da
decência humana

adolescente filho da puta
sem carteira
sem um puto no bolso para socar
na novinha do outro lado da rua

cinco dólares bastavam
para tê-lo a noite inteira
sentei e chorei/imaginei
que estava tudo certo

porque qualquer outra coisa
que não uma foda com
esse monstro não
ia satisfazer meu desejo
de ebulição!

apenas 19 anos mais velho que
o comandante desta
inquietação entre minhas pernas

nego das quebradas/cilindro de rocha maciça
de uma época de tolos
fadados a
mortes precoces
por confusão sexual

e me sentei à espera de seu retorno
com meus 5 dólares

à espera do cara que faz a festa acontecer
me levar às nuvens sexta à noite
com sua jorrada
e meu eclipse

à espera pela manhã
seguinte para ver
se ele vai sempre ser uma fantasia
para aqueles que sonham matar

à espera de seu toque ardente
junto a esta lua e
este fogo
em meio à minha repulsa distorcida
por bandidos de três pernas

(THOMPSON, 2008, p. 87-88).⁷⁴

⁷⁴ “19 a poem about Kenny/portrait of a hard rock // he was 19 thousand / miles away from / human decency // teenaged motherfucker / wit no wallet / no pocket to sock it to / the chick across the street // five dollars was

Reconhecer essa degradação que assalta e espolia o Outro – em razão de marcas fenotípicas –, escamoteando-lhe a subjetividade, não pode refletir outra coisa senão a premência de colocar as normas, os valores e a própria ordem social sob reexame. Investir na sequência contínua de operações rotulantes – problemática em seu próprio fundamento – engendra um regime de reificação e, por conseguinte, a nulificação do caráter humano. Em especial, quanto a essa manobra, Fanon relata que

[...] o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo” (FANON, 2008, p. 94).

Por efeito desse tratamento vertical e estruturante – expressão nítida de uma subtração ou roubo da história do Outro –, que serve de resguardo à berlinda de um blindado narcisismo, demarca-se (leia-se, “confina-se”) o lugar ao qual o sujeito negro deve pertencer, bem como a maneira como deve ser tratado e, por fim, o paralelismo entre a cor negra, em seus variados matizes, e a subalternização social (SOUZA, 1983). Viga fulcral de um discurso revolucionário pelo avesso (FOUCAULT, 1997), o racismo constitui-se enquanto complexo de violências e arbitrariedades interditoras dos direitos e não como uma mera prática da vontade individual (RIBEIRO, 2019). Ou então, como explicita o professor Deivison Faustino, “é a negação substancial – e não apenas linguística – da humanidade das pessoas negras” (FAUSTINO, 2019, p. 15). Tanto o posicionamento de Ribeiro quanto aquele de Faustino ressoam como eco à reflexão anteriormente desenvolvida por Charles V. Hamilton e Kwame Ture (Stokely Carmichael) em *Black Power: Politics of Liberation in America* [O poder negro: a política de libertação na América] (1992 [1967]). Em proposta inovadora, ambos os teóricos, defendendo ser o racismo “tanto evidente como encoberto”, apontam uma crucial distinção entre o racismo em sua faceta individual em contraposição à institucional:

'nuff / to get him through the night / I sat 'n cried/figured / that was alright // cuz anything other / than a fuck from / this monster would not / satisfy my drive / for heat! // only 19 years older than / the president of this / trigger tween my legs // street niggah/hard rockin roller / from an era of fools / destined for / early deaths / of sexual confusion // 'n I sat up waitin for his return / wit my 5 bucks // waitin for the party starter / the friday night flight / through his load / 'n my eclipse // waitin for the next / morning to see / if he'll always be a fantasy / for those who dream to kill // waitin for his burnin touch / 'gainst this moon and / this fire / tween my altered disgust / for three legged criminals” (THOMPSON, 2008, p. 87-88).

O racismo é tanto evidente quanto velado. Ele assume duas formas, estreitamente relacionadas: brancos agindo contra negros, e ações de toda a comunidade branca contra a comunidade negra. A essas formas denominamos racismo individual e racismo institucional. A primeira consiste em atos explícitos de indivíduos, causando morte, ferimentos ou a destruição violenta de propriedade. Esse tipo pode ser registrado por câmeras de televisão e frequentemente observado no processo de consumação. O segundo tipo é menos evidente, muito mais sutil, menos identificável em termos de indivíduos específicos que cometem os atos. Entretanto, não é menos destrutivo de vidas humanas. Esse tem origem na operação de forças estabelecidas e respeitadas na sociedade e, portanto, recebe muito menos condenação pública do que aquele. (HAMILTON; TURE, 1992, p. 20, tradução nossa).⁷⁵

Descerrando essa realidade, os autores ilustram convincentemente a diferença desses mecanismos, que operam sob os dois prismas:

Quando terroristas brancos bombardeiam uma igreja negra e matam cinco crianças negras, isso é um ato de racismo individual, amplamente deplorado pela maioria dos segmentos da sociedade. Mas quando, na mesma cidade – Birmingham, Alabama –, quinhentos bebês negros morrem, por ano, por falta de alimentos adequados, abrigo e instalações médicas, e outros milhares são destruídos e mutilados física, emocional e intelectualmente devido às condições de pobreza e discriminação na comunidade negra, isso é racismo institucional. Quando uma família negra se muda para uma casa em um bairro branco e é apedrejada, queimada ou expulsa, é vítima de um ato explícito de racismo individual, que muitas pessoas condenarão – ao menos em palavras. Mas é o racismo institucional que mantém os negros presos em favelas dilapidadas, submetidos a serem presas diárias de exploradores, comerciantes, agiotas e agentes imobiliários discriminatórios. A sociedade ou finge não conhecer essa última situação, ou, na verdade, é incapaz de fazer algo de significativo a esse respeito. [...] O racismo institucional depende da operação ativa e difundida de atitudes e práticas antinegras. Prevalece um senso de posição superior de grupo: os brancos são “melhores” que os negros; portanto, os negros devem ser subordinados aos brancos. Esta é uma atitude racista e permeia a sociedade, tanto em nível individual quanto institucional, velada e abertamente. (HAMILTON; TURE, 1992, p. 20-21, tradução nossa).⁷⁶

⁷⁵ “Racism is both overt and covert. It takes two, closely related forms: individual whites acting against individual blacks, and acts by the total white community against the black community. We call these individual racism and institutional racism. The first consists of overt acts by individuals, which cause death, injury or the violent destruction of property. This type can be recorded by television cameras; it can frequently be observed in the process of commission. The second type is less overt, far more subtle, less identifiable in terms of specific individuals committing the acts. But it is no less destructive of human life. The second type originates in the operation of established and respected forces in the society, and thus receives far less public condemnation than the first type.” (HAMILTON; TURE, 1992, p. 20).

⁷⁶ “When white terrorists bomb a black church and kill five black children, that is an act of individual racism, widely deplored by most segments of the society. But when in that same city—Birmingham, Alabama—five hundred black babies die each year because of the lack of proper food, shelter and medical facilities, and thousands more are destroyed and maimed physically, emotionally and intellectually because of conditions of poverty and discrimination in the black community, that is a function of institutional racism. When a black family moves into a home in a white neighborhood and is stoned, burned or routed out, they are victims of an overt act of individual racism which many people will condemn—at least in words. But it is institutional racism

A tese de Hamilton e Ture, em sua precisão e definição quanto às duas posturas abraçadas pelo racismo, cumpre o papel importante de demonstrar como esse mecanismo perverso de subjugação transcende o âmbito da ação individual. Ressalta, portanto, a dimensão do poder enquanto elemento típico e regente das relações raciais não só de um indivíduo de determinada raça sobre outro, mas de todo um grupo social sobre outro, formulando regras e impondo padrões sociais. Correlativamente, a concepção de racismo institucional está pautada no fato de as instituições em si constituírem a concretização de um arranjo social estruturado em torno do racismo. Em termos mais diretos: as instituições são racistas porque produtos de uma sociedade racista, na qual o racismo impera enquanto regra e não como exceção. É justamente nesse sentido que as instituições não preparadas adequadamente para lidar com as desigualdades sociais replicam e revitalizam as práticas racistas – mas também sexistas e classistas – encaradas pela sociedade como “naturais”, “normais”. Estão aí flagrantes uma desumanização, uma antipatia, uma cólera e uma hostilidade ostensivas que impregnam as estruturas das relações sociais, sendo expressas por meio de um tratamento segregante e implacável. Tal postura põe a nu a violência de uma realidade racista, cotidianamente anunciada, por exemplo – mas não só –, nos telejornais. Eventos revoltantes como o caso do afro-americano George Floyd, em 25 de maio de 2020, brutalmente assassinado por asfixia – mesmo tendo alertado por várias vezes não conseguir respirar – depois de Derek Chauvin, policial branco de Minneapolis, ter-lhe ajoelhado sobre o pescoço durante oito minutos e quarenta e seis segundos; o caso do brasileiro João Alberto Silveira Freitas, cruelmente espancado por seguranças de uma loja do Carrefour na zona norte de Porto Alegre, em 19 de novembro de 2020; e, estarrecedoramente, o fuzilamento, com mais de 80 tiros,⁷⁷ desferidos “por engano” por militares do Exército contra o carro onde estava o músico e segurança negro Evaldo dos Santos Rosa, em 7 de abril de 2019, na cidade do Rio de Janeiro, testemunham

that keeps black people locked in dilapidated slum tenements, subject to the daily prey of exploitative slumlords, merchants, loan sharks and discriminatory real estate agents. The society either pretends it does not know of this latter situation, or is in fact incapable of doing anything meaningful about it. [...] Institutional racism relies on the active and pervasive operation of anti-black attitudes and practices. A sense of superior group position prevails: whites are “better” than blacks; therefore blacks should be subordinated to whites. This is a racist attitude and it permeates the society, on both the individual and institutional level, covertly and overtly.” (HAMILTON; TURE, 1992, p. 20-21).

⁷⁷ Divulgou-se, inicialmente, que foram disparados 83 tiros; contudo, conforme notícia veiculada pela página R7, a quantidade total chegou a 257. Veja a matéria “Laudo aponta 257 disparos em ação do Exército que matou 2 no RJ”. Disponível em: <https://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/laudo-aponta-257-disparos-em-acao-do-exercito-que-matou-2-no-rj-10052019>. Acesso em: 30 dez. 2020.

episódios que não podem passar incólumes às mazelas acarretadas pela prática rotineira do racismo.

Embora, muitas vezes, tomado como um fenômeno contíguo aos parâmetros basilares do desdobramento da vida social e política e, sob certas circunstâncias, como um fato aparente – mas, ao mesmo tempo, encarado com leviandade – nos alicerces das relações sociais, o racismo é, efetivamente, elemento impulsor dessas relações, não só operando seus efeitos através da cultura mas também se manifestando enquanto expressão de um conflito estrutural. Ao discernir essas posturas em dois diferentes níveis de análise, Philomena Essed, em *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory* [Compreendendo o racismo cotidiano: uma teoria interdisciplinar] (1991), sugere que uma definição operacional do racismo deva explorar o que ela entende como sendo as macropropriedades do racismo (aquelas estruturais e culturais) e as microdesigualdades perpetuadoras de tal sistema. Conquanto reconheça tratar-se de uma estruturação elaborada dia a dia, de modo sucessivo e contínuo, admite haver, em numerosos estudos fundamentados em abordagens sociológicas tradicionais, uma negligência no exame das manifestações cotidianas e prosaicas do racismo. Concebidos sob essa ótica, tais trabalhos revelam, portanto, não só um desrespeito em relação àqueles sujeitos alheios aos paradigmas de referência senão também uma dissociação entre as duas categorias analíticas: “[m]uitos estudos identificaram os mecanismos do racismo em nível social, mas poucos revelaram seu impacto penetrante nas experiências diárias dos negros” (ESSED, 1991, p. 1, tradução nossa).⁷⁸ Ao rechaçar essa visão tradicionalista para propor outra considerada mais fundamentada, Essed, então, lança sua definição de racismo cotidiano:

As relações raciais [...] são um processo presente e reforçado no nível cotidiano e pré-estruturado de modo que transcende o controle dos sujeitos individuais. O racismo cotidiano é a integração do racismo em situações costumeiras mediante práticas (cognitivas e comportamentais [...]) que fomentam as relações de poder subjacentes. Esse processo deve ser visto como um *continuum* por meio do qual a integração do racismo nas práticas cotidianas torna-se parte do esperado, do inquestionável, e do que é visto como normal pelo grupo dominante. Quando noções e ações racistas infundem-se na vida diária e tornam-se parte da reprodução do sistema, o sistema reproduz o racismo cotidiano. (ESSED, 1991, p. 50, tradução nossa).⁷⁹

⁷⁸ “Many studies have identified the mechanisms of racism at a societal level, but few have revealed its pervasive impact on the daily experiences of Blacks” (ESSED, 1991, p. 1).

⁷⁹ “Race relations in this sense are a process present in and activated at the everyday level as well as prestructured in a way that transcends the control of individual subjects. Everyday racism is the integration of racism into everyday situations through practices (cognitive and behavioral [...]) that activate underlying power relations. This process must be seen as a continuum through which integration of racism into everyday practices becomes part of the expected, of the unquestionable, and of what is seen as normal by the dominant group. When racist

A citação acima, ao conjugar os domínios estruturais/culturais e cotidianos do racismo, revela como a concepção mais arejada proposta por Essed – espinha dorsal de seu trabalho – é resultado de um olhar desautomatizado e descondicionado em relação àqueles que trespassam as produções anteriormente por ela apontadas. Nesse desdobramento, fica patente como as situações mais banais que circundam a vida dos seres sociais encontram-se, muitas vezes, visceralmente arraigadas às práticas de racismo. Talvez seja justamente por essa razão que Sílvia Almeida desenvolva, em sua análise, o forte argumento de que “a vida cultural e política no interior da qual os indivíduos se reconhecem enquanto sujeitos autoconscientes e onde formam os seus afetos é constituída por padrões de clivagem racial inseridas no imaginário e em práticas sociais cotidianas” (ALMEIDA, 2018, p. 50). Sendo esse o ponto sólido de suas reflexões, o teórico conclui: “[d]esse modo, a vida ‘normal’, os afetos e as ‘verdades’ são, inexoravelmente, perpassados pelo racismo, que não depende de uma ação consciente para existir.” (ALMEIDA, 2018, p 50).

Importa notar que, na esfera do cotidiano, as manifestações do racismo ganham formas mais diversificadas, a despeito de serem articuladas por forças energicamente convergindo em direção à uniformidade. Conforme explica a própria Essed, o racismo cotidiano é organizado enquanto um complexo de práticas operativas, elaboradas por meio de relações heterogêneas – como as de classe e gênero, por exemplo –, tecendo relações raciais e étnicas. “Tais relações”, constata a teórica, “são impulsionadas e reproduzidas como práticas. O racismo cotidiano está preso à dinâmica subjacente das relações e forças de dominação racial e étnica e governado pelos poderes a que dão origem.” (ESSED, 1991, p. 50, tradução nossa).⁸⁰ Em sua pesquisa, cuja metodologia propõe definir o significado, a função e as implicações políticas do reconhecimento da experiência negra, Essed, ressaltando o “papel da memória”, empreende um processo de entrevista com mulheres negras que busca funcionar como catalisador da expressão abrangente dos sentimentos e crenças do sujeito, de forma a lançar luz aos aspectos da vida social permeados pelas ocorrências de racismo. Denunciando esse rasgo no tecido social, a pesquisadora, ao detalhar as formas de racismos que estruturam as experiências de mulheres negras, assim se expressa:

notions and actions infiltrate everyday life and become part of the reproduction of the system, the system reproduces everyday racism.” (ESSED, 1991, p. 50).

⁸⁰ “Such relations are activated and reproduced as practices. Everyday racism is locked into the underlying dynamics of relations and forces of racial and ethnic domination and governed by the powers to which they give rise.” (ESSED, 1991, p. 50).

Para as mulheres negras que se pronunciam neste estudo, a vida cotidiana em uma sociedade dominada pelos brancos envolve uma batalha contínua contra a negação do racismo, contra o brancocentrismo, contra a preferência automática entre os brancos dentro de um grupo, contra constantes impedimentos a suas aspirações, contra humilhações, contra pequenos assédios e contra a degradação de suas culturas. (ESSED, 1991, p. 10, tradução nossa).⁸¹

Os resultados da pesquisa da autora apontam os conflitos raciais e étnicos como sendo condicionados em decorrência de três processos reputados como fundamentais: (i) a marginalização, expressa enquanto forma de opressão; (ii) a contenção, traduzida enquanto forma de repressão; e (iii) a problematização, que tange às construções ideológicas legitimadoras da exclusão e da repressão por parte dos opositores. Como o desenlace dos dados nitidamente revela, embora as grandes formas de racismo sejam ideologicamente estruturadas, suas manifestações específicas, nas quais os negros enfrentam situações de humilhação e degradação, são interpretadas de forma situacional.

Revigorado pela mecânica meticulosa desse *modus operandi*, que instaura um descompasso entre sujeitos brancos e “racializados”, o racismo tem assegurando séculos de dominação política e aberto inúmeras feridas de difícil cicatrização no contexto de uma cultura cuja normalidade assenta-se sobre as experiências brancas. Embora, ao longo da história, haja diversos grupos alinhados/subscritos às crenças racistas, há, em contrapartida, aqueles situados em outras circunscrições, realizando um esforço coesivo de oposição. Waldo Motta, enquanto representante e mantenedor de uma visão antagônica a essas convicções cruciantes, promove uma profunda revisão crítica das percepções do Outro e busca ativamente a reconstrução da realidade daqueles inseridos no círculo dos oprimidos. Ao colocar em xeque a forjada ordem supostamente hierárquica do conhecimento e dos valores, suplanta, em sua escrita, a marginalização do negro, racionalizada por meio de um sistema ideológico que atribui a esse sujeito desqualificações biológicas, sociais e culturais. “Preceituário para racistas com receita de rebuçado e contra-receita de angu” é um exemplo concreto do que a (po)ética do autor é capaz de formular. O texto evidencia o comportamento renitente do eu lírico – bem como do poeta – frente à castradora realidade que lhe é exterior. Em busca de possibilidades de dizer, por meio de uma linguagem munida de uma manifesta consciência crítica e visceral, construída como resistência às coibições, o poema se oferece como um protesto lancinante:

⁸¹ “For the Black women who speak in this study, everyday life in a White-dominated society involves a continual battle against the denial of racism, against Whitecentrism, against automatic in-group preference among Whites, against constant impediments to their aspirations, against humiliations, against petty harassment, and against denigration of their cultures.” (ESSED, 1991, p. 10).

**PRECEITUÁRIO PARA RACISTAS COM
RECEITA DE REBUÇADO E CONTRA-
RECEITA DE ANGU**

*Ogun pá
lele pá
Ogun pá
koropá...*

– canto afro

Quem atíça o tição
sabe do risco que corre,
sabe que ao bulir com fogo
é arriscado se queimar,
é arriscado provocar
a ebulição de quanto
há tanto vem nos enchendo
o caldeirão da paciência.

Portanto, todo cuidado
é pouco quando se atíça
o tição, quando se bole
com o fogo, pelo risco
de transformar rebuçado
em ração para a racinha
ordinária dos racistas.

Quem atíça o tição
sabe muito bem do risco
de atear fogo em tudo,
sabe que, ao provocar
a ebulição da massa
é arriscado explodir
o angu em todo o mundo,

sabe que, súbito, tudo,
tudo pode ficar preto
& vermelho, como queiram,
num belíssimo incêndio,
um incêndio inusitado.
Pois quem atíça o tição
atira mais lenha aos sonhos
que nos abrasam, braseiro
oculto sob o borrarho
dessa vida borrarheira.

(MOTTA, 1996, p. 98-99).

O texto nasce como preceituário, isto é, um conjunto de regras e normas, voltado a um grupo específico: os racistas. Nessa prescrição de diretrizes, mescla-se com a receita de uma guloseima e também de outra iguaria. Algo, contudo, causa desconforto, estranha, incomoda. Qual é, afinal, o efeito da aproximação de dois universos – o da raça e o da culinária –

aparentemente tão díspares e distantes? Esmiuçando o título a fim de encontrar pistas para uma leitura, percebemos que “rebuçado”, além de se tratar de uma “pequena guloseima feita de calda de açúcar endurecida, à qual se acrescentam corantes e/ou ingredientes ou essências de vários sabores, e que se vende embrulhada em papel” (HOUAISS, 2009), refere-se igualmente a uma “observação desagradável; reprimenda” (HOUAISS, 2009). “Angu”, por sua vez, além de significar “massa espessa que se faz misturando, ao fogo, farinha de milho (fubá), de mandioca ou de arroz, com água e, às vezes, sal” (HOUAISS, 2009), diz respeito à “falta de ordem; [...] confusão, complicação” (HOUAISS, 2009). Eis que o título passa então a sugerir mais, a revelar mais. Motta preanuncia, já na denominação do poema, que nos está colocando diante de uma produção agenciada por meio de ambiguidades, de anfibologias ostensivamente refletidas.

“Preceituário para racistas” se inicia com uma epígrafe que recorre ao canto afro “*Ogun pá / lele pá / Ogun pá / koropá...*”, equivalente em tradução a “Ogum mata com violência / Ogum mata e destrói completamente” (AUGRAS, 2008, p. 102). Esses versos já nos dão a perceber a índole beligerante, voraz e sanguinária de Ogum. O protagonista a que se faz alusão é uma divindade iorubá, arquétipo do guerreiro, e uma das figuras mais poderosas do panteão dos orixás. Associado diretamente à honra, um de seus maiores entusiasmos é lutar pela justiça. Ao se lançar aos ataques, quando irado, é impiedoso, cruel, implacável, devastadoramente destruidor e colericamente vingativo. Ogum, filho de Iemanjá com Oranian, é senhor dos exércitos e das armas, o orixá das contendidas, o deus da guerra, e carrega no próprio nome essa marca (“Ogum”, em iorubá, significa “luta”, “guerra”). Além disso, é o deus do ferro, do aço, da metalurgia, a divindade que brande a espada e forja o metal, de modo a transformá-lo em instrumento de luta. Nessa lógica, seu poder vai propagando-se para além dos combates, sendo o patrono de todos aqueles que manejam ferramentas: ferreiros, barbeiros, militares, soldados, para ficarmos com alguns exemplos. Em texto intitulado “Ogum” (2001), Marlúcia Mendes da Rocha, professora da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), afirma que

Na África, Ogum é considerado o mais famoso defensor das causas humanas [...] é um orixá de muita popularidade. É a representação do escravo reprimido, apartado e isolado de sua terra, de seu papel e valor social. [...] Um filho de Ogum segue o seu arquétipo. Pessoa objetiva, de uma franqueza rude, da fala direta, sem rodeios (ROCHA, 2001, p. 15).

Em “Os orixás e seus poderes”, assinado por Pai Valdevino de Alafin, consta que

Ogum representa a eterna luta a favor da paz universal, a luta do espírito contra a matéria, a luta do ser humano para a sua purificação assim como acontece com o aço e o ferro quando são aquecidos e transformam-se em ferramentas

cada vez melhores, assim é a luta de OGUM a favor do ser humano para que nos transformemos em pessoas melhores, através das lutas, das guerras, dos derramamentos de sangue, através das disputas, com o poder do ferro e do aço que é dominado por OGUM, com as sete espadas de OGUM, as sete forças de OGUM, o senhor do número 7. Pelas forças de OGUM todos renascemos melhores em espírito, e de renascimento em renascimento, de transformação em transformação, chegamos mais perto do ALFA, mais perto do mais que perfeito, mais perto da luz mais branca que o Universo pode conceber, pois foi concebido por ELE o nosso PAI CRIADOR DO INFINITO. (ALAFIN, [201?], não paginado).

É justamente na defesa das causas humanas, “[n]a eterna luta a favor da paz universal” e na “franqueza rude” que Waldo Motta se aproxima de Ogum, desfere suas censuras e desaprovações, forjando ferramentas poéticas, martelando ritmos, moldando a sintaxe do texto, confeccionando, por fim, um poema-arsenal. O orixá é revisitado tanto no tema quanto na forma do poema.

Na feitura dos versos, Motta efetua uma apropriação interessante – mas não exatamente explícita – que só se dá a conhecer a partir das informações que circundam a figura do deus Ogum. De acordo com a mitologia africana, o orixá é associado ao número sete, por motivo de uma luta travada com Iansã, na qual esta foi mutilada em nove pedaços, e aquele, em sete. Nesse sentido, em diálogo com a narrativa mitológica, o poeta – que também é numerólogo – resgata, na arquitetura dos versos, o número simbolizador da perfeição. Formalmente, as estrofes se assentam, portanto, sobre os heptassílabos (redondilha maior), estabelecendo tanto um pacto com o mito de Ogum como imprimindo um ritmo todo particular ao poema, que nos remete às batidas de tambor de um ritual africano sagrado. A redondilha maior – vale lembrar – é o modelo de versificação mais popular em língua portuguesa, pois “cabe na boca e gruda na memória” (SQUARISI, 2011, não paginado). Dessa forma, a melodia do preceituário, que fica “martelando” e reverberando na memória, pode facilmente servir de lição a ser retida pelos racistas – mas não só.

A primeira estrofe se abre com dois versos que, de antemão, delineiam o tom áspero de reprimenda que reveste o eixo nuclear entorno do qual o poema gravita: “[q]uem atiča o tição / sabe do risco que corre”. Em outros termos, aquele que atiča é caracterizado como consciente dos impactos e implicações de seus atos, de seus feitos. Não se encontra, em vista disso, em posição de neutralidade e não pode alegar qualquer tipo de imparcialidade ou isenção. Os versos, assim como o título, são armados de ambiguidade: “atiçar” é avivar o fogo, mas, ao mesmo tempo, provocar a ira, exasperar; “tição”, por sua vez, faz referência tanto a um pedaço de lenha acesso, mas, de forma excessivamente pejorativa e estigmatizante, caracteriza um indivíduo negro em razão das marcas de sua materialidade corporal. Atičar o tição, numa leitura

primeira e/ou mais despreziosa, é tão somente espertar o carvão aceso; num nível mais profundo – e é esse que nos interessa –, é incitar a cólera do sujeito negro.

Vítimas de uma política imperialista devastadora e inclemente, que exerce a violência como forma de invalidar outros modos de ser, os sujeitos negros carregam uma série de máculas desde o período escravocrata. Assim, dentro de um quadro pautado em um protótipo hegemônico de humanidade, são vistos como libidinosos, agressivos, emotivos, bárbaros, hipereróticos; são, como exposto no parecer afiado de Deivison Faustino, “corpos selvagens e incivilizados, e não sujeitos de si. São apenas escravos do desejo dos verdadeiros sujeitos – os brancos. Os negros e as negras não são nada!” (FAUSTINO, 2019, p. 15). Ao eleger o signo “tição”, trabalhado em sua polissemia, as representações negativas que recaem sobre a corporeidade negra são, portanto, trazidas à tona. O corpo, quando comparado ao tição, é subjugado à condição de objeto, de abjeção, de inaceitabilidade por códigos de inteligibilidade (BUTLER, 2002). Contudo, a estratégia discursiva de Motta – ela mesma violenta, vista que embasada nos preceitos de Ogum –, opera na contracorrente de clichês raciais, rechaçando esses rótulos consolidados. A leitura segunda, mais minuciosa e ponderada, possibilita entrever uma crítica férrea – própria do transbordamento do caldeirão da paciência – que, num nível primeiro, encontrava-se rarefeita, ainda em estado de iminência. Com efeito, reside no jogo articulado pelas ambiguidades o estratagema engendrado na construção do poema.

Nos versos posteriores, o risco é trazido à baila: “se queimar” e “provocar a ebulição”, ações desencadeadas a partir do fato de bulir com o fogo. A consequência iminente dessa fervura é o transbordamento do “caldeirão da paciência” que “há tanto vem nos enchendo” – ou que há tanto vem enchendo-se até atingir o ponto extremo de saturação – e a efusão da mistura, que inevitavelmente causará as queimaduras, deflagrará um desfecho abrasador. É interessante notar como a ideia do campo imagético atrelado ao elemento fogo ganha força, pujança, e o quanto é ardente. Significativo, aliás, porque Ogum, referenciado na epígrafe, além de manipulador do ferro, o é também do fogo. Ogum é o fogo da salvação, da glória e da inovação.

A transformação, derivada da ebulição na primeira estrofe, transvaza e esparge pelos versos da segunda: “transformar rebuçado / em razão para a racinha / ordinária dos racistas”. Novamente, Ogum se presentifica por meio da ideia da transmutação. Há um devir franqueado de possibilidades instauradas pelo jogo sonoro: o emprego do fonema fricativo velar /x/, representado graficamente pela letra “r” em “rebuçado” “razão”, “racinha” e “racista”, causa um desconforto, um ruído, assim como a mensagem cinzelada nos versos. Ademais, produz um efeito de aspereza, de rispidez, característico do próprio tom do poema – trata-se, afinal, de um

preceituário marcado pela “franqueza rude” inerente aos filhos de Ogum. Motta opera ainda uma manipulação das palavras “rebuçado” (alimento ou reprimenda), “ração” (alimento ou aumentativo de “raça”) e “racinha” (diminutivo de raça). Portanto, ao preconizar “transformar rebuçado / em ração para a racinha / ordinária dos racistas”, a possibilidade interpretativa é novamente amplificada: tanto se oferece um alimento – neste caso indigesto, porquanto incrustado de reprimendas – ao grupo desprezível (marca provocada pelo uso do diminutivo e intensificada pelo signo “ordinária”) dos racistas, quanto se oferece a própria reprovação que parte da raça negra (cujo *status* agora ganha expressividade pelo uso do aumentativo) e é direcionada à raça ordinária dos que se configuram como racistas.

A questão do risco e da provocação é retomada na terceira estrofe. A estratégia de deslocamento e renovação de sentidos é outra vez armada e a(mar)rada pelo jogo polissêmico – e não gratuito –, assentado agora entre “massa” e “angu”, que inflamam distintas possibilidades interpretativas. O primeiro termo faz referência à substância pastosa com a qual se prepara um determinado alimento, mas também ao grande número de pessoas vistas do ponto de vista social, cultural e econômico – aqui, no caso, os negros. O segundo, por sua vez, remete tanto ao significado primeiro, dentro do campo semântico da culinária, quanto à ideia de confusão e desordem. Nessa lógica, “provocar / a ebulição da massa” e “explodir / o angu em todo mundo” pode ser lido, uma vez mais, como a exasperação do povo negro e a conseqüente deflagração de uma confusão – o que retoma as disposições da estrofe anterior, concatenando-as e avivando-as. Sob o signo da crítica, da inovação e da resistência, o texto subverte tanto pelo uso da linguagem quanto pela atitude das regras nele delineadas.

As ressonâncias e efeitos do atijamento do tição, da agitação incessante com o fogo, da ebulição da massa e da explosão do angu em todo mundo eclodem e entram em combustão na estrofe final. Ali, naqueles versos, “tudo pode ficar preto / & vermelho”. Não é possível deixar de perceber a matização imposta à vista, imprimindo sua marca. “Ficar preto” confere a sensação de seriedade e hostilidade, mas também de respeito, autoridade e morte. O vermelho, em contrapartida, traduz a cor do fogo e do sangue, e, por isso, associa-se às ideias de energia, de guerra, de perigo, de força, de poder. Preto e vermelho se consubstancializam, então, não só no substrato sintático – a partir do uso do símbolo *ampersand* – mas também no substrato semântico. O incêndio – já adiantado pela coloração do verso anterior – parece lançar labaredas e se propagar no quarto verso da última estrofe (“num belíssimo incêndio”), onde, caracterizado ironicamente pelo adjetivo “belíssimo”, empregado no grau superlativo absoluto sintético, de fato, irrompe. O que sobra dessa combustão irrefreada e calcinante, o boralho da estrofe, é um desfecho-reverbério: “[p]ois quem atija o tição / atira mais lenha aos sonhos / que nos abrasam,

braseiro / oculto sob o borralho / dessa vida borralheira.” Na linguagem direta e abrasadora dos filhos de Ogum, a mensagem que crepita desses versos é: em um mundo onde rígidas hierarquias ainda sustentam o corpo hegemônico branco como o ideal de humanidade, o corpo negro, objetificado, reclamando o que lhe foi espoliado, ainda resiste.

Se, por um lado, é evidente a existência de todo um aparato de tecnologia de poder racista, “essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é constante em todos os níveis de pensamento” (GONZALEZ, 1988, p. 77), por outro, vislumbramos não só práticas de resistência como pensamentos e formulações antirracistas articulados por intelectuais negros – mas não só. Em “Enxergue a negritude”, capítulo do livro *Pequeno manual antirracista* (2019), Djamila Ribeiro, relatando uma outra faceta do racismo, discorre sobre como os sujeitos negros são compelidos, desde cedo, a refletir sobre a condição racial. Para tanto, relembra episódios de sua vida no contexto escolar – patrono de culturas europeias –, no qual era chamada – melhor seria dizer “xingada” – de “neguinha do cabelo duro”, “neguinha feia”. Nessa perspectiva situacional tão triste e cruel à qual Ribeiro faz alusão, encontra-se incrustada a perversa concepção de que ser diferente, situar-se fora do padrão – isto é, não ser branco – constitui uma falha (muitas vezes, de caráter), uma deficiência ou, ainda, uma distorção eivada de mácula. Conforme reconta,

Comecei a ter questões de autoestima, fiquei mais introspectiva e cabisbaixa. Fui forçada a entender o que era racismo e a querer me adaptar para passar despercebida. [...] “Não me descobri negra, fui acusada de sê-la” [...] Eu reparava que minhas colegas brancas não precisavam pensar o lugar social da branquitude, pois eram vistas como normais: a errada era eu. Crianças negras não podem ignorar as violências cotidianas, enquanto as brancas, ao enxergarem o mundo a partir de seus lugares sociais – que é um lugar de privilégio – acabam acreditando que esse é o único mundo possível. (RIBEIRO, 2019, p. 14).

Ao propor que sejamos antirracistas – o que a filósofa bem explicita como sendo completamente diferente de ser não-racista –, Ribeiro, seguindo a esteira dos ensinamentos de Audre Lorde, afirma ser imprescindível “matar o opressor que há em nós” (RIBEIRO, 2019, p. 39). Assumir a lucidez dessa postura é reclamar para si um olhar vigilante e minucioso não só de nossas condutas e posicionamentos, mas, igualmente, do emprego de nossa linguagem, dado que é impregnada de valores sociais. Ademais, é admitir prerrogativas e privilégios.

Um exemplo nítido desses corpos sob os quais recaem as hostilidades, mantidas pelo dispositivo que Djamila Ribeiro (2019, p. 11) denomina de “mentalidade ‘casa-grande e senzala’”, é a canção “Beautiful Blackman” [Negro lindo], de autoria de Blackberri. Em um

processo que implica uma revisão crítica e complexa da percepção do Outro – porque espelho de si –, o eu enunciador busca ativamente a consciência racial e opera, ao mesmo tempo, um desmantelamento das narrativas discriminatórias e ideologicamente ultrarreacionárias:

Negro lindo

Negro lindo, sou como você.
 Você sabe que também enfrento discriminação.
 Cheguei aqui às dez,
 e quando entrei,
 ninguém nem
 me olhou na cara.

Refrão:

Você é um negro tão lindo,
 mas de alguma forma foi levado a crer
 que sua beleza não é verdadeira.
 Você é um negro tão lindo,
 mas anda com a cabeça baixa.
 Não faça mais isso não.

Negro lindo, eles pediram um documento de identificação?
 Queriam dois com foto
 ou queriam três?
 Sei quanto é difícil, mas às vezes é preciso
 irmos embora,
 balançarmos nossas cabeças com desgosto.

Refrão

Ponte:

Eu vi você de olho naquele cara branco ali.
 Aquele com o cabelo ondulado (sim).
 Eu fiquei de olho nele também, mas de nada adiantou.
 Não é que você seja feio
 Perceba que ele pode ter um problema
 Ele nunca, jamais vai notar você
 ou eu pelo mesmo fato.

Refrão

Negro lindo, fico feliz que você tenha olhado na minha direção.
 Vamos juntos para casa, o que mais posso dizer?
 Você diz não enxergar o que enxergo em você.
 Bem, eu enxergo a beleza que eu queria que você conhecesse.

Você é um negro tão lindo,
 mas de alguma forma foi levado a crer
 que sua beleza não é verdadeira.
 Você é um negro tão lindo
 Vamos, dê um sorriso

Tenha orgulho de sua raça.
Vamos, tenha orgulho disso (*Repete*)

(BLACKBERRI, 2008, p. 35-36).⁸²

Na canção, o sujeito poético simpatiza-se com a causa das aflições do Outro, a quem chama de “negro lindo”. Compadece, pois, da mesma dor torturante de não ser reconhecido e, em certas circunstâncias, de ser até invisibilizado, porque lançados no submundo da indiferença e do menosprezo dentro de uma ordem hierárquica fenotípica. No artigo “My Gay Problem, Your Black Problem”, que integra o livro *The Greatest Taboo: Homosexuality in Black Communities* [O absoluto tabu: a homossexualidade em comunidades negras], Earl Hutchinson observa que

Os gays negros continuam se sentindo como homens sem um povo, carregando o triplo fardo de serem negros, homens e gays. São rejeitados por muitos negros e se apercebem apenas tolerados pelos homens brancos. Como efeito desse dilema, muitos deles se sentem presos, atormentados e confusos, passando, por isso, noites em claro e dias intermináveis inventando maneiras de reprimir, de esconder e de negar sua sexualidade dos familiares, dos amigos e da sociedade. (HUTCHINSON, 2001, p. 5, tradução nossa).⁸³

Analisados sob essa lógica, os corpos negros-gay parecem ser desprovidos de importância, “não pesarem”. Reforçando estigmas e estereótipos, o ideal de beleza branca, condicionado por meio de um discurso tão forte e duramente instituído por um “sistema pigmentocrático” (MOORE, 2007), é introjetado na consciência dos negros, de forma que esses sujeitos o acatam e

⁸² “**Beautiful Blackman** // Beautiful blackman I’m just like you. / You know I face discrimination too. / Got here about ten, / when I walked in this place, / hardly nobody here would / look me in the face. // Chorus: / You’re such a beautiful Blackman / but somehow you’ve been made to feel / that your beauty’s not real. / You’re such a beautiful Blackman / but you walk with your head bendin’ low. / Don’t you do that no mo’. // Beautiful blackman did they ask for ID? / Did they want two with picture / or did they want three? / I know it’s hard, but sometimes we must / just walk away, / shake our heads in disgust. // Chorus // Bridge: / I saw you cruise that white guy over there. / The one with the wavy hair (yeah). / I cruised him too, but I couldn’t get through. / It’s not that you’re ugly / You see he might have a problem / He may never, ever notice you / or me for that fact too. // Beautiful blackman I’m glad you looked my way. / Let’s go home together what more can I say. / You say you don’t see what I see in you. / Well I see the beauty I wish you knew. // You’re such a beautiful blackman / but somehow you’ve been made to feel / that your beauty’s not real. / You’re such a beautiful blackman / Come on put a smile on your face / Be proud of your race. // Come on be proud of it (*Repeat*).” (BLACKBERRI, 2008, p. 35-36).

⁸³ “Black gay men continue to feel like men without a people. They carry the triple burden of being Black, male, and gay. They are rejected by many Blacks and sense that they are only barely tolerated by white guys. Many Black gay men feel trapped, tormented, and confused by this quandary. They still spend sleepless nights and endless days figuring out ways to repress, hide, and deny their sexuality from family members, friends, and society” (HUTCHINSON, 2001, p. 5).

percebem-no como natural. Porquanto na sociedade ocidental a brancura está intrinsecamente associada à beleza, à inteligência e à moralidade, a preferência pelos traços caucasianos desponta como retrato dessa tradição secular que impõe comportamentos e subserviências, alimentando o apagamento da estética e valores negros. O poeta estadunidense Reginald Shepherd, dissecando o dinamismo devastador dessa equalização – ou, antes, dessa distorção de valores – escreve no ensaio “On Not Being White” [Sobre não ser branco]:

Meu desejo por um homem bonito é um desejo (uma fome) de possuir aquele prêmio supremo e símbolo de validação, o homem branco, ou meu desejo por um homem branco é um desejo de possuir aquele prêmio supremo e símbolo de validação, o homem bonito? *De que modo separá-los quando a brancura e a beleza são equivalentes em minha sociedade e em minha cabeça, quando minha definição de uma envolve inevitavelmente a da outra?* (SHEPHERD, 2008, p. 30, grifo nosso, tradução nossa).⁸⁴

Esse “pacto narcísico” (BENTO, 2016) expresso por uma lógica de favoritismo particular de características físicas e padrões de beleza brancos funciona, então, como índice de quais sujeitos e/ou grupos ocupam, descomplicadamente, posições consideradas de prestígio, de destaque e, por consequência, de poder. Quanto a isso, César explicita que

[...] há um padrão de beleza estabelecido também para homens, em que os brancos são vistos como os ideais. São homens para namorar/casar, apresentar para a família, ter filhos. São os homens vistos como bons provedores, inteligentes, trabalhadores, românticos. São os ideais de beleza, os príncipes encantados, os galãs de novela. Papéis completamente negados aos homens negros, sobrando para nós somente a sexualização, o corpo, o pênis, o fetiche, afetando nosso processo de aceitação, de ver beleza em si próprio, de se achar digno de amor. [...]

O auto-ódio é um dos aspectos do racismo que nos faz odiar não somente a nós mesmos, mas aqueles que se parecem conosco. Quando se cresce sendo bombardeado por padrões de beleza hostis ao nosso corpo por todos os lados, por todas as mídias possíveis, passa a ser extremamente difícil olhar no espelho e gostar do que está se vendo. (CÉSAR, 2010, p. 60-61).

Perpetuamente reproduzida, a crença de que os valores brancos são os únicos verdadeiramente legítimos – narrativa quimérica da superioridade branca – revela seu êxito a partir dos efeitos de estilhaçamento e pulverização da identidade racial do Outro. Como o poeta e ativista social negro norte-americano Langston Hughes eloquentemente alegou: trata-se

⁸⁴ “*Is my desire for a beautiful man a desire (a hunger) to possess that ultimate prize and ensign of validation, the white man, or is my desire for a white man a desire to possess that ultimate prize and ensign of validation, the beautiful man? How can I separate them when whiteness and beauty are equivalent in my society and in my mind, when my definition of the one inevitably encompasses that of the other?*” (SHEPHERD, 2008, p. 30).

“[d]esta ânsia dentro da raça em direção à brancura, [d]o desejo de derramar a individualidade racial no molde da padronização americana, e de ser o mínimo negro e o máximo americano possível” (HUGHES, 1999, p. 55, tradução nossa).⁸⁵ Desnecessário ressaltarmos os efeitos devastadores do aparato racista, como, a título exemplificativo, o flagelo e a solidão desses sujeitos. Daí o “negro lindo”, cuja consciência efetiva de si está esfacelada, ser atingido em sua subjetividade pela dor execrável do não-reconhecimento e “levado a crer / que sua beleza não é verdadeira”. Por fim, não consegue identificar o que o eu enunciador vê de belo nele: “Você diz não enxergar o que enxergo em você. / Bem, eu enxergo a beleza que eu queria que você conhecesse.”

A obliteração da materialidade corporal é colocada em xeque nesta produção, justamente porque pensada com o propósito de estabelecer a brancura como única referência estética. Embora não seja o caso aqui, não é possível não nos atentarmos às pressões sociais persuasivas que forçam a alteração de determinados traços corporais a fim de que os sujeitos se conformem aos padrões de beleza legitimados pelo grupo social hegemônico. Estamos diante do que o sociólogo brasileiro Oracy Nogueira denomina ser o “preconceito racial de marca”: situação na qual “o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque” (NOGUEIRA, 2006, p. 292). Lembremo-nos de Fanon, movido por um espírito inquieto de convulsionar orientações e ideias presumivelmente inarredáveis, quando assevera: “o negro não é um homem. [...] O negro é um *homem negro*; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo.” (FANON, 2008 [1952], p. 26, grifo nosso).

A estrofe “Eu vi você de olho naquele cara branco ali. / Aquele com o cabelo ondulado (sim). / Eu fiquei de olho nele também, mas de nada adiantou. / Não é que você seja feio / Perceba que ele pode ter um problema / Ele nunca, jamais vai notar você / ou eu pelo mesmo fato” oferece uma interessante oportunidade para a verificação do “problema” do “cara branco ali”. Nela, podemos vislumbrar o pavor desse sujeito branco de ser visto com um negro ou, em uma análise mais profunda, de ser a ele igualado. É no sentido de reafirmar, portanto, sua branquidade que ele repudia e, por vezes, odeia todos os sujeitos não afigurados neste espectro de linhagem hegemônica. Sobre esse aspecto, a visada de Almeida (2018) é especialmente singular ao analisar o caso dos brancos não fixados em países centrais do capitalismo:

⁸⁵ “[...] *this urge within the race toward whiteness, the desire to pour racial individuality into the mold of American standardization, and to be as little Negro and as much American as possible.*” (HUGHES, 1999, p. 55).

Nesse caso a contradição se torna insuplantável, pois além de ter que negar possuir uma identidade para ser branco, o branco periférico precisa a todo instante reafirmar a sua branquitude, pois ela está sempre sendo posta em dúvida. Afinal, o branco periférico não está no topo da cadeia alimentar, porque ele não é europeu e nem norte-americano, e ainda que descenda de algum, sempre haverá um negro ou um índio em sua linhagem para lhe impingir algum “defeito”. *Situação difícil, tratada com repúdio e às vezes com ódio ao negro e ao indígena, verdadeiras “sombrias”, que com seus corpos e com suas manifestações culturais lembram-no que um dia ele, o branco, pode ser chamado de negro. Ou ainda pior: ser tratado como um negro, e por isso, às vezes é melhor ser maltratado na Europa e nos EUA do que estar próximo de outros brasileiros negros e indígenas, algo insuportável. O pavor de um dia ser igualado a um negro é o verdadeiro fardo que carrega o homem branco da periferia do capitalismo e um dos fatores que garante a dominação política, econômica e cultural dos países centrais.* (ALMEIDA, 2018, p. 61, grifo nosso).

Dentro desse quadro conceitual, é importante considerar o fato de que raça e, conseqüentemente, racismo são noções relacionais. Assim, a condição do sujeito negro está atrelada a circunstâncias históricas e políticas particulares. No lastro desses entendimentos, devido às distintas e distantes formações sociais, ser negro ou “racializado” em contextos geográficos específicos – no Brasil, nos Estados Unidos, na Europa, na África do Sul, em outros países do continente africano – significa experienciar vivências ímpares, em virtude não apenas das irrefutáveis diferenças de cunho político, econômico e cultural, mas, sobretudo, por força dos significados sociais em torno do que constitui o sujeito negro e o sujeito branco (cor de pele, posição geográfica, religião, classe social, regra de “uma gota de sangue”⁸⁶).

Então, se por um ponto focal, um encadeamento de juízos nocivos e diminutivos é imputado aos sujeitos negros desde o período escravocrata, por um prisma renovado, verificamos um movimento – muitas vezes revestido de estratégias inusitadas – de resistência e ricochete a esses estereótipos e rotulações. Blackberri, portanto, ao desnaturalizar o olhar condicionado pelo racismo, parece legitimar o “corpo político” (JOHNSON, 2005). Assim, em sua canção, empreende um desmonte da lógica colonizadora: o corpo negro-gay, ao contrário do que é instituído pela visão eurocêntrica do conhecimento, da razão, da beleza, carrega significados positivos. A partir dessa percepção, desse estado de aguda consciência, o sujeito do discurso poético tenta instigar no Outro a criticidade e a reavaliação de valores,

⁸⁶ Trata-se de uma regra conhecida em inglês como “one drop rule”, princípio social e legal de classificação racial historicamente marcante nos Estados Unidos, no século XX. Forma segregacionista de categorização dos indivíduos, essa prescrição afirmava que qualquer pessoa com mesmo um único ancestral de ascendência africana subsaariana (“uma gota” de sangue negro) é considerada negra. A regra foi adotada com o pretexto de decidir o destino dos filhos de escravos com brancos, porém, tornou-se uma das pedras angulares do racismo nos Estados Unidos ao desestimular fortemente os casamentos inter-raciais.

impulsionando a investidura de um olhar que contemple o corpo sob novas lentes e perspectivas: “Você é um negro tão lindo / Vamos, dê um sorriso / Tenha orgulho de sua raça.”

No poema “África”, por sua vez, Grimes empreende um rasgo no tecido histórico eurocentrado para propor a reconstrução/“renarração” de uma história outra, a partir das vozes dos próprios filhos da África, do resgate da ancestralidade e do entendimento da identidade negra. Reconhecendo as forças sistêmicas que o oprime, a resistência, então, está em assumir uma assertividade individual que irmana do sujeito enunciador ao continente africano. Ao forçar um dilaceramento com o que está posto, sedimentado – vertente opressora da história –, usa a voz poética (crítica) como escudo blindado no combate à banalização e ao esvaziamento das epistemologias africanas, rejeitando “um pensamento maculado desde sua origem pelo racismo europeu” (BARBOSA, 2020, p. 62). Ao recorrer à ancestralidade e reavê-la, o poeta desmascara o imaginário coletivo imposto para que os aparatos e manobras da escravidão pudessem operar. O poema é autoexplicativo:

África

Música das congas
O som do coração da África batendo
Ouça o som dos rios Congo
e Nilo
É o som do sangue correndo
Por minhas veias
Sou a África
A África sou eu

Eu
Nascido americano
Vítima inocente do aborto forçado
Arrancado do ventre da África
Há mais de 300 anos
E ela sangra ainda
Derramando sangue por sua liberdade

A África do Sul grita
De dor/de raiva
Grita e lamenta
Enquanto seus filhos lutam para purificá-la
Do “apartheid”, doença infecciosa
Sou a África
A África sou eu

Sem nenhum pudor
Eu me orgulho na nudez
De minha herança despojada
E falo apesar de minha língua rasgada
Ainda tenho Deus
Apesar de minha religião roubada

África
 Toma-me no berço de teus braços
 Balança-me ao ritmo de tua alma
 Deixa-me sugar o conhecimento de teus seios
 Da história leite-chocolate
 E ela flui
 Eu cresço
 Aprendo
 Sei
 Que eu sou teu
 Eres minha
 O cordão umbilical de raízes cortadas nos une
 Sou a África
 A África sou eu

(GRIMES, 1994, p. 9-10).⁸⁷

Resignificar os modos de ser um homem negro na sociedade ocidental é empreender uma crítica contundente ao sistema vigente, à branquidade, ao racismo e suas práticas que, cotidianamente, promovem a consolidação de estruturas. Acima de tudo, no entanto, significa munirmo-nos de posturas reabilitadoras e dissociarmo-nos de certos comportamentos, condutas e convicções compulsivamente em nós instilados. E nessas conformações, buscam-se decolonizar perspectivas hegemônicas e superar arcaicas epistemologias e estereótipos, impregnados pela articulação discursiva de arranjos do racismo, do capitalismo, do cis-heteropatriarcado. Evidentemente, fugir a esses esquematismos e maquinações, efetuando, portanto, rupturas, é um exercício profundo e complexo, porque nos resguardarmos por detrás de “máscaras brancas” corresponde a uma tentativa de aplacar a agrura de estar preso a um corpo negro, num mundo que revolve em torno de ideais egoísticos brancos. É imprescindível, no entanto, desafiar esses cenários e valorizar nossa cultura, nossa história (de lutas), nosso povo, nossa ancestralidade. Buscar, num trabalho exaustivo, desarticular as manobras e expedientes impostos pelo mecanismo do racismo, em sua lógica polivalente e monocromática, é, portanto, operar a construção de novas e plurais formas de estar no mundo.

⁸⁷ *“Africa // Music on the congas / Sound of Africa’s heart beating / Listen to the sound of the Congo / and the Nile rivers / It’s the sound of the blood rushing / Through my veins / I am Africa / Africa is me // Me / American born / Innocent victim of forced abortion / Cleaved from Africa’s womb / Over 300 years ago / And she still bleeds / Dripping blood for her freedom // South Africa screams / In pain/in anger / Screams and cries / As her children fight to cleanse her / Of an infectious disease “Apartheid” / I am Africa / Africa is me // Unashamed / I stand proud in the nakedness / Of my stripped heritage / I speak despite my ripped-out tongue / I still have God / Despite my stole religion // Africa / Take me in the cradle of your arms / Rock me to the rhythm of your soul / Let me suck knowledge from your breasts / Of chocolate-milk history / And it flows / I grow / I learn / I know / That I am yours / You are mine / The severed umbilical cord of roots links us / I am Africa / Africa is me”* (GRIMES, 1994, p. 9-10).

2.2 Mas, depois, o bofe bebe pinga e me xinga e me espanca e me crava uma faca no corpo: o modelo taxativo do gênero e suas violências

“[N]ada no homem, nem seu próprio corpo, é bastante fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer” (FOUCAULT, 2000, p. 272). Esse fragmento extraído do texto “Nietzsche, a genealogia, a história”, do filósofo francês Michel Foucault, deixa transparecer, em assertividade e lucidez, o quanto a constituição corpórea biológica, em sua ficção de completude, representa, em verdade, uma limitação para amparar uma cabal compreensão de si e/ou do Outro. Nesse sentido, não pode ser presumida como uma estrutura acabada e categórica capaz de definir e eleger uma realidade já, e desde sempre, única para todo e qualquer sujeito humano – mosaico de impermanências e volubilidades. Inevitavelmente, tal posicionamento ganha robustez ao resvalar em questões como sexualidade e identidade de gênero, nas quais a compleição de si e/ou do Outro – ainda que isso pareça bastante óbvio –, muitas vezes, efetue uma ruptura com modelos rudimentares que legitimam a contínua e unívoca relação entre o território corporal biológico e aqueles do gênero e da sexualidade.

Dentro desses contornos bastante minorados e restritivos, nos quais a materialidade corporal prescreve a identidade, a hostilização à diferença aponta, de modo inegável, para uma topografia demarcada por binários de gênero supostamente coerentes e inequívocos. Vigentes no pensamento logocêntrico⁸⁸ ocidental, os binarismos, historicamente manifestos como parte de uma verdade universal e inabalável, são instaurados enquanto pares de termos opostos. Por se tratar de um axioma artificialmente construído, remetendo a um “centro” dos discursos, ampara-se em si mesmo, como efeito de uma padronização egocêntrica, para escalonar as diferenças. A rigor, esse modelo taxativo, calcado em estruturas presumivelmente autossuficientes, não só reprova como descarta a pluralidade e a heterogeneidade. Esquematizar e imobilizar a vida social em torno de fórmulas engessadas a essa maneira revela-se, portanto, problemático, em razão de um dos termos receber um valor diferencial, sempre privilegiado, ao passo que o outro é renegado, refreado.

Para mencionarmos um exemplo evidenciador de quanto os binômios “homem x mulher”, “masculino x feminino” ou “masculinidade x feminilidade” – já cristalizados na disposição em que o masculino ocupa o primeiro lugar – priorizam, reiteradamente, e sem exceção, o homem (a saber, heterossexual), recorreremos ao senso crítico da teórica e ativista

⁸⁸ De *logos* (palavra / razão) + centro = colocar a palavra/razão no centro, centrar-se no discurso. Na teoria da desconstrução, Derrida usa o termo “logocentrismo” para caracterizar boa parte do pensamento ocidental, que, desde Platão, almeja uma busca constante pela “verdade”.

estadunidense bell hooks. Em “Challenging Sexism in Black Life” [Desafiando o sexismo na vida negra], artigo que integra o livro *Killing Rage: Ending Racism* [Eliminando a raiva: acabando com o racismo] (1995), a autora, ao abordar a imagem do homem negro americano, diz e elucida muito sobre ele. Aponta uma distinção entre a visão masculinista do patriarcado negro do século XIX – regida pela ideia de que cabiam aos homens negros a liderança na luta pelo soerguimento racial bem como os papéis de chefe e provedor da família – e uma compreensão mais contemporânea da masculinidade, na qual esses homens elaboram-se agentes de dominação e coerção feminina. É possível ler, baseados nessa estrutura social estratificadora, uma desvalorização do posicionamento feminino em detrimento daquele do masculino – investido de poder para ocupar o lugar de mando e autoridade, de destacado árbitro de decisão, de providente e acautelador das necessidades. Mais especificamente quanto à segunda perspectiva, a imagem masculina concebida é a do homem violento, agressivo, orgulhosa e excessivamente viril – e, portanto, nunca um indivíduo consciente de que “[a] hombridade não precisa ser equiparada a noções sexistas de masculinidade” (HOOKS, 1995, p. 67, tradução nossa).⁸⁹ Por conseguinte, nessa lógica monovalente e privativa, não há espaço para as feminilidades nesse/desse homem – fato expoente da intoxicação de uma cultura cujos traços de conduta devassam, corrompem e degeneram expressões, condições e elementos femininos.

É interessante pontuarmos também outro exemplo flagrante – e mais contemporâneo – dessa mesma (ir)racionalidade, oferecido por Riki Wilchins em um relato pessoal no qual narra:

Lembro-me de um desentendimento acalorado, acontecido quando estava na quinta série, sobre o fato de as meninas poderem ou não usar calças na escola. Tratava-se de uma época em que meninas não eram criadas para entrar na política, ser médica, trabalhar na construção civil, tornar-se soldados, ou tocar *rock'n'roll*. Também não podiam fazer *cooper*, jogar basquete ou (ai, ai...) puxar ferro.

As mulheres eram donas de casa, heterossexuais, e, de comum acordo, consideradas social e psicologicamente incompletas até conseguirem um homem com quem casar, ter filhos e constituir um lar. Os homens trabalhavam, e as mulheres tomavam conta da casa, constituíam famílias, e acatavam a opinião dos homens. Todas aquelas acima de 25 anos de idade, ao saírem em público, deviam usar sutiã, espartilho, meia-calça e salto alto.

Aos homens, por sua vez, não cabia tirar o lixo, ajudar a lavar a roupa, trocar fraldas, nem lavar a louça. Pensando bem, talvez nem tanto tenha mudado. Em todo caso, entre um trabalho e outro, os homens certamente não tiravam tempo para ser “donos da casa”, explorar seus “lados femininos”, ou aspirar a

⁸⁹ “*Masculinity need not be equated with sexist notions of manhood.*” (HOOKS, 1995, p. 67).

ser “sensíveis”. *Não havia crise de masculinidade; tudo o que havia era a masculinidade.* (WILCHINS, 2004, p. 6, grifo nosso, tradução nossa).⁹⁰

A premissa compendiada na instigante conclusão de Wilchins focaliza a ausência de qualquer plasticidade na administração dessa lógica mutiladora que, por meio de ritos compulsórios e reiterados, redobra seus esforços para relegar papéis sociais e corpos ao espaço do refugio, da recusa e do vazio. Binarismos ao estilo “homem x mulher”, “masculino x feminino” ou “masculinidade x feminilidade” colocam, portanto, a oposição ao masculino à deriva, em suspensão.

Esquadrinhadas em sua essência, tais formações são propulsoras de uma cascata de falsas generalizações sobre o corpo do Outro e, por conseguinte, sobre a inviabilidade de sua(s) identidade(s). Nunca é demasiado ou redundante reiterar que, fora do âmbito compulsório de uma gênese cis-heterossexual, cujo caráter unificador e binário é cotidianamente revitalizado, “[e]xistir” o próprio corpo não é exatamente o mesmo que ‘ser’ o próprio corpo” (SALIH, 2015, p. 105). Os preceitos daquela abordagem dogmática, quando lidos com o auxílio de lentes mais lúcidas, revelam uma mecânica negacionista, mantenedora e replicadora da fórmula “sexo biológico-gênero-desejo”, na qual cada um dos elementos do arranjo implicaria necessariamente os outros dois. Uma reflexão ulterior, no entanto, permite apontar a extrema vulnerabilidade dessa expressão aparentemente despretensiosa e unívoca, porém aplanadora dos diversos modos de existência. Judith Butler, teórica e expoente intelectual no campo dos estudos de gênero, em um de seus livros mais prestigiados, *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2016 [1990]), desmonta os artifícios por detrás dessa lógica implantada por uma matriz de intelegibilidade explicitando que

A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” – isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. Nesse contexto, “decorrer” seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade. Ora, do ponto

⁹⁰ “I remember a heated disagreement that happened when I was in the fifth grade over whether girls should be allowed to wear pants to school. This was a time when girls didn’t grow up to go into politics, practice medicine, work construction jobs, become soldiers, or play rock and roll. Nor did they jog, play basketball, or (gasp!) pump iron. / Women were heterosexual homemakers, and by common agreement they were considered socially and psychologically incomplete until they had a man to marry, bear children with, and make a home for. Men worked, and women kept house, raised families, and deferred to men. Every female over the age of 25 was expected to wear a bra, girdle, hose, and heels when she went out in public. / For their part, men didn’t take out the garbage, help do laundry, change diapers, or do the dishes. Come to think of it, maybe not that much has changed. In any case, men certainly didn’t take time between jobs to be “house husbands,” explore their “feminine sides,” or aspire to be “sensitive.” There was no crisis of masculinity; there was just masculinity.” (WILCHINS, 2004, p. 6).

de vista desse campo, certos tipos de “identidade de gênero” parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural. Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero. (BUTLER, 2016, p. 44).

A citação de Butler oferece uma interessante oportunidade de compreensão de o quanto a identidade de gênero, produzida sob os auspícios de um substrato heteronormativo, desenha um movimento que requer que práticas de desejo procedam fatalmente da consonância entre sexo e gênero. Desafiando e desfiando as tramas dessa intrincada teia de equalização, produtora de relações inacabadas e truncadas – e tencionada a enumerar todas as supostas legítimas existências –, a teórica, partindo de um remanejamento dos dispositivos dessa matriz, evidencia como tais categorias são forçada e culturalmente produzidas e regulamentadas. A proposta inovadora preconizada por Butler para a resolução desse impasse restritivo e atrofiador assenta-se na desvinculação da sequência “sexo biológico-gênero-desejo” e na tese segundo a qual o gênero é um “ato” – ou, antes, um “conjunto de atos” –, efeito de uma performatividade sutil e politicamente prescrita, portanto, resultado de um fazer que consolida impressões sobre “ser homem” ou “ser mulher”:

Se há algo de certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim *torna-se* mulher decorre que *mulher* é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e ressignificações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria “cristalização” é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais. Para Beauvoir, nunca se pode tornar-se mulher em definitivo, como se houvesse um *telos* a governar o processo de aculturação e construção. *O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser.* A genealogia política das ontologias do gênero, em sendo bem-sucedida, desconstruiria a aparência substantiva do gênero, desmembrando-a em seus atos constitutivos, e explicaria e localizaria esses atos no interior das estruturas compulsórias criadas pelas várias forças que policiam a aparência social do gênero. Expor os atos contingentes que criam a aparência de uma necessidade natural, tentativa que tem feito parte da crítica cultural pelo menos desde Marx, é tarefa que assume agora a responsabilidade acrescida de mostrar como a própria noção de sujeito, só inteligível por meio de sua aparência de gênero, admite possibilidades excluídas à força pelas várias reificações do gênero constitutivas de suas ontologias contingentes. (BUTLER, 2016, p. 60-70, grifo nosso).

É pertinente pensarmos como essas afirmações acerca do gênero, na esteira do que Butler nos ensina, estabelecem um diálogo bastante próximo ao da questão da maleabilidade identitária – talvez porque se baseie numa concepção de identidade enquanto construto performativo e no potencial subversivo da renúncia a uma identidade coerente. Em posicionamento análogo e em disposição não-essencialista, as identidades não são já, e desde sempre, concebidas e concluídas, mas, antes, historicamente delineadas e fabricadas no e pelo discurso, em relações e práticas distintas. São, portanto, um processo em fluxo permanente, e, como tal, jamais finalizadas, plenas ou cabais. Como eloquentemente mostrado em “Interrogating Identity: The Post Colonial Prerogative” [Interrogando a identidade: a prerrogativa pós-colonial], texto assinado pelo filósofo indiano Homi Bhabha, “a identidade nunca é um *a priori*, nem um produto acabado; é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem de totalidade” (BHABHA, 2000, p. 99-100, tradução nossa).⁹¹ Em forte concordância argumentativa com a concepção de inconstância e volubilidade, Zygmunt Bauman, em um de seus momentos mais iluminados, elabora, no livro *Modernidade líquida* (2001), o argumento de que o mundo contemporâneo assume propriedades comparáveis à fluidez dos líquidos e descreve a identidade como um trabalho artístico, talhado a partir do “estofa quebradiço da vida”:

Essa obra de arte que queremos moldar a partir do estofa quebradiço da vida chama-se “identidade”. Quando falamos de identidade há, no fundo de nossas mentes, uma tênue imagem de harmonia, lógica, consistência: todas as coisas que parecem – para nosso desespero eterno – faltar tanto e tão abominavelmente ao fluxo de nossa experiência. A busca da identidade é a busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme. Lutamos para negar, ou pelo menos encobrir, a terrível fluidez logo abaixo do fino envoltório da forma; tentamos desviar os olhos de vistas que eles não podem penetrar ou absorver. Mas as identidades, que não tornam o fluxo mais lento e muito menos o detêm, são mais parecidas com crostas que vez por outra endurecem sobre a lava vulcânica e que se fundem e dissolvem novamente antes de ter tempo de esfriar e fixar-se. Então há necessidade de outra tentativa, e mais outra – e isso só é possível se nos aferramos desesperadamente a coisas sólidas e tangíveis e, portanto, que prometam ser duradouras, façam ou não parte de um conjunto, e deem ou não razões para que esperemos que permaneçam juntas depois que as juntamos. Nas palavras de Deleuze e Guattari, “o desejo constantemente une o fluxo contínuo e objetos parciais que são por sua natureza fragmentários e fragmentados” (BAUMAN, 2001, p. 106-107).

⁹¹ “[...] identity is never an a priori, nor a finished product; it is only ever the problematic process of access to an image of totality” (BHABHA, 2000, p. 99-100).

Na clarividência de seu pensamento, Bauman equipara a identidade a uma obra de arte plasmada a partir de uma substância frágil e instável, colocando em evidência o desarranjo, a volatilidade que tanto nos inflige terror e desespero. Conforme admitido pelo sociólogo, somos frequentemente instigados a uma experimentação incessante na busca por uma eventual solidez, por fim, improcedente. A identidade, contudo, não passa de uma instância inconsistente, fragmentada, dilacerada, notória por fugir à solidificação.

Ao dar vazão a uma análise dinâmica, afinada com a linha de raciocínio de Bauman e apoiada em uma angulação mais distendida, Stuart Hall, em seu influente texto “Quem precisa da identidade”, articula um conceito estratégico e posicional de identidade. Defende, portanto, que

[...] esta concepção de identidade *não* assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, “o mesmo”, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ela tampouco se refere, se pensamos agora na questão da identidade cultural, àquele “eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou mais artificialmente impostos – que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas, mantém em comum” [...]. Ou seja, um eu coletivo capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma “unidade” imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças – supostamente superficiais. Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas múltiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação. (HALL, 2003, p. 108).

Ilustrando a desagregação desse núcleo identitário sólido, perene, imutável e, ao mesmo tempo, contestando um sistema normativo defasado, policiador de fronteiras de gênero e, por isso mesmo, produtor de efeitos devastadores sobre aqueles cuja identidade e o desejo encontram-se em descompasso com o corpo biológico, Grimes rememora e traz à tona a figura da transexual no poema “Miss Alma” [Srta. Alma]. Por força de uma incompatibilidade de gênero designado ao nascimento em relação ao gênero de identificação, a mulher trans reclama seu reconhecimento social e legal como mulher. Como assumem nomes femininos ou neutros – daí o uso do tratamento “Srta.” figurar antes do sobrenome Alma no título do poema – e submetem-se à transição hormonal ou a procedimentos cirúrgicos para alcançar uma aparência aceita ou “passável” como feminina, reivindicam um tratamento equivalente àquele dispensado a quaisquer mulheres cisgênero. No contexto de uma sociedade binária em relação ao gênero –

onde apenas as identidades “puramente”/“essencialmente” masculinas ou femininas são legitimadas –, romper com a mecânica intrínseca desse sistema e assumir-se transexual significa distorcer e deturpar as diretrizes prescritas, estando subjugado à gravidade das inúmeras formas implacáveis de violência. Recuperemos o poema de Thomas Grimes:

Srta. Alma

Srta. Alma veio ao mundo como homem
 A namorada, contudo, sabia que se tratava de uma perfeita dama
 Rosto sempre embonecado
 Batom tangerina impecavelmente aplicado
 A Dona da Porra Toda reluzia como o pôr do sol

Aos fins de semana
 Passava a maior parte do tempo
 No bar
 No mesmo bar onde conhecia a todos
 E toda a sordidez

Quem testasse a Srta. Alma
 Ela o leria por inteiro
 De modo que toda a espelunca ouvisse sua história
 A rainha inspirava respeito
 Sentada em seu trono de bar

Doce e delicada
 Srta. Alma operava sua mágica
 Sem lançar qualquer tipo de feitiço
 Apenas piscando os cílios postiços

Srta. Alma dizia ser capaz de lidar com qualquer homem
 Que encontrasse
 Independentemente do tamanho do pau
 Ela poderia dar-lhe uma surra de boceta e descartá-lo
 E ele ainda voltaria pedindo mais e mais

O último homem a vir não queria ir embora
 Queria sentir-se em casa em um lugar
 Ao qual não pertencia
 Era um daqueles “ladrões”
 Ele roubou-lhe o tempo
 A boceta
 E a vida

Srta. Alma era uma costureira e tanto
 Boa em juntar suas tranqueiras
 Fazia as próprias roupas
 Traçou o próprio caminho na vida
 Sem nunca pedir nada a ninguém
 Nem mesmo permissão para ser ela mesma
 E um homem qualquer cravou uma faca em seu corpo
 Cravou-a

Tal qual espetasse um alfinete em uma almofada
Várias e várias e várias vezes

Srta. Alma veio ao mundo como homem
Mas deixou-o como mulher
E a namorada sabia que se tratava de uma perfeita dama
Rosto sempre embonecado
Batom tangerina impecavelmente aplicado
A Dona da Porra Toda reluz em minha memória como um pôr do sol.

(GRIMES, 1995, p. 115-116).⁹²

Desarmando um santuário de suposta normalidade e palatabilidade, Grimes, ao desfibrar a linguagem e, em seguida, entretecer os fios que estruturam a complexa paisagem do gênero, põe em cena a figura da mulher trans, intimidando a congruência do presumível regime cis-heteronormativo: “Srta. Alma veio ao mundo como homem / A namorada, contudo, sabia que se tratava de uma perfeita dama”, “Srta. Alma veio ao mundo como homem / Mas deixou-o como mulher”. Ao recorrer a essa corporeidade que “estranha”, “aturde”, desacomoda e embaralha as regras da lógica binária – pois transita do masculino ao feminino –, o poeta (re)articula a materialidade de corpos avessos aos múltiplos (pre)conceitos e ininteligibilidades orientadores da polarização limitante e “higienizadora”. Como tal, Srta. Alma, “[a] Dona da Porra Toda [que] reluzia como o pôr do sol”, não é – e não pode ser – compreendida aos moldes de nenhuma prescrição/delimitação “forçosamente natural”, e, nesse sentido, esfacela os pilares que “engendram a construção de uma diferença sexual sobre uma lógica binária, opositora e disjuntiva, ao invés de sobre uma diversidade conjuntiva de gêneros plurais” (MENDES, 2017).

⁹² “**Miss Alma** // *Miss Alma came into this world as a man / But girlfriend knew she was a perfect lady / Her face was always done up / Tangerine lipstick neatly applied / Miss Thing glowed like a sunset // On weekends / Most of her time was spent hanging out / At the bar / The same bar where she knew all the people / And all the dirt // Anybody tried Miss Alma / She would read you from cover to cover / Letting the whole joint hear your story / The queen commanded respect / As she sat on her bar-stool throne // Sweet and petite / Miss Alma could work her magic / Without casting a spell / Just by batting her Maybellines eyes // Miss Alma said she could handle any man / She encountered / Said no matter how big his dick was / She could pussy-whip him and throw him out He would still come back for more and more and more // The last man who came didn't want to leave / Wanted to make himself at home in a place / Where he didn't belong / He was one of those “takers” / He took her time / Her pussy / And her life // Miss Alma was a damn good seamstress / Good at getting her shit together / Made her own clothes / Made her own way in this life / Never asked nobody for nothing / Not even the permission to be herself / And some man plunged a knife in her body / Plunged it / As if sticking a pin in a cushion / Over and over and over again // Miss Alma came into this world as a man / But left it as a woman / And girlfriend knew she was a perfect lady / Her face was always done up / Tangerine lipstick neatly applied / Miss Thing glows in my memory like a sunset.*” (GRIMES, 1995, p. 115-116).

Verbo indignado, o poema, portanto, vocaliza e administra uma crítica fervorosa à cólera e à ferocidade infundidas sobre as mulheres trans (e, por extensão, sobre os homens trans, as travestis, as *drags*). Numa estrutura social cispatriarcalista e misógina, na qual o masculino é priorizado, venerado, em detrimento do feminino, degradado, são explícitas as marcas da transfobia e da transmisoginia. Sedimentados como “discrepantes” dentro de um imaginário social que os lê como refutadores da hombridade (o “papel de homem”, macho, viril, dominador) e acatadores da feminilidade (o “papel passivo”, frágil e submisso), esses sujeitos, então produtos de uma ordenação taxonômica e incompreensiva, revelam a anatomia tirânica da vexação e da violência.

Não obstante Grimes apenas pontuar a violência física (“E um homem qualquer cravou uma faca em seu corpo / Cravou-a / Tal qual espetasse um alfinete em uma almofada / Várias e várias e várias vezes”), perpetrada de forma brutal (espancamentos, dilacerações, amputações), abre precedentes para refletirmos acerca da existência de muitas outras formas (intrinsecamente perversas e, às vezes, compósitas) de agressão como os apontamentos, os comentários depreciadores, as piadas de cunho preconceituoso, as ofensas e a negação de direitos fundamentais. Todo esse panorama hediondo e desumano, resgatado na intensidade e na sensibilidade dos versos, instaura um sentimento visceral de temor decorrente de uma “política do medo cotidiano” (ZUKIN, 1995 apud BAUMAN, 2001, p. 121), que, com força implacável, propala efeitos impiedosos:

O último homem a vir não queria ir embora
 Queria sentir-se em casa em um lugar
 No qual não pertencia
 Era um daqueles “ladrões”
 Ele roubou-lhe o tempo
 A boceta
 E a vida

Srta. Alma era uma costureira e tanto
 Boa em juntar suas tranqueiras
 Fazia as próprias roupas
 Traçou o próprio caminho na vida
 Sem nunca pedir nada a ninguém
 Nem mesmo permissão para ser ela mesma
 E um homem qualquer cravou uma faca em seu corpo
 Cravou-a
 Tal qual espetasse um alfinete em uma almofada
 Várias e várias e várias vezes
 (GRIMES, 1995, p. 115-116).⁹³

⁹³ “*The last man who came didn’t want to leave / Wanted to make himself at home in a place / Where he didn’t belong / He was one of those “takers” / He took her time / Her pussy / And her life // Miss Alma was a damn*

Violentamente atacada por um “ladroão” transfóbico, Srta. Alma tem, por fim, a vida tirada, de modo cruel, a facadas. Grimes retrata aí a realidade de tantos corpos cotidianamente assolados por hostilidades – não só físicas, mas também verbais – e apartados da sociedade por serem considerados ilegítimos. Parafraseando Riki Wilchins em seus argumentos apresentados na introdução de *Queer Theory, Gender Theory: An Instant Primer* (2004), trata-se da antipatia e ataque à diferença, da comédia mortífera e sanguinária dos binários de gênero, das avalanches de ridicularização e afirmações em cascata sobre o corpo, a fim de patrocinar a inviabilidade de sua(s) identidade(s). Pode ser ilustrativo também traçar um paralelo entre a “renúncia” às condutas sociais – desorganizando a “coesão” da sequência sexo-gênero-desejo, e ser, por isso, invariavelmente, estigmatizado – e o posicionamento resgatado pela teórica sobre “ser” e “agir”:

Mulheres de terno e gravata ou homens de vestido ainda nos causam um profundo desconforto. Os ataques de conservadores culturais ao nosso direito à identidade e expressão de gênero obtêm sucesso precisamente porque provocam este “fator de apelo à repugnância”, profundamente enraizado. Assim como os gays que são aceitos por *serem* gays, desde que não *ajam* como gays, “dando pinta” em público – andando de mãos dadas ou discutindo suas vidas sexuais –, muitas vezes, queremos possibilitar a igualdade sem sermos confrontados por ela. (WILCHINS, 2004, p. 9, tradução nossa).⁹⁴

A implicação dessas subordinações e códigos de comportamento e agência, regimentados por um programa engessado, atemorizado pela plasticidade do mosaico distenso que (des)organiza a identidade, traduz-se no entrave da produção de novos significados, porque o novo é equiparado ao repulsivo. E, nesse sentido, como bem fundamenta Wilchins, mesmo quando se pretende atingir a igualdade, o “fator de apelo à repugnância”, pela eficiência de sua gerência e operatividade, faz com que se abra uma vala, um fosso quase intransponível entre “ser” e “agir”. Além disso, porque o gênero se configura enquanto linguagem constituída de símbolos (WILCHINS, 2004), e um dos grandes paradoxos da linguagem reside justamente no

good seamstress / Good at getting her shit together / Made her own clothes / Made her own way in this life / Never asked nobody for nothing / Not even the permission to be herself / And some man plunged a knife in her body / Plunged it / As if sticking a pin in a cushion / Over and over and over again.” (GRIMES, 1995, p. 115-116).

⁹⁴ “Women in suits and ties or men in dresses still make us profoundly uncomfortable. Attacks by cultural conservatives on our right to gender identity and expression work precisely because they provoke this deep-seated “ick factor.” Much like gay people who are welcome to be gay, as long as they don’t act gay by “flaunting” it by public – camping it up, holding hands, or discussing their sex lives – we often want to confer equality without being confronted by it.” (WILCHINS, 2004, p. 9).

fato de a maior parte dos signos não ter qualquer significado particular, a dissidência sexual rompe de forma profunda com a regra mais primeva do gênero numa visão cis-heterossexual: que mulheres devem dormir com homens, e homens dormir com mulheres. Por consequência, esses vácuos e retesamentos refreiam formas distintas de ser e estar no mundo, arruinando possibilidades inaugurais e singulares de aspirações políticas a serem engajadas.

O sentimento de agudeza em relação às tiranias perpetuadoras de práticas hegemônicas faz-se ainda mais notável quando o poeta promove um jogo com versos positivos, usados para descrever a postura imponente da Srta. Alma (“Srta. Alma era uma costureira e tanto / Boa em juntar suas tranqueiras”, “Traçou o próprio caminho na vida / Sem nunca pedir nada a ninguém”), e aqueles negativos, empregados para pormenorizar as atitudes do “ladroão”: “Ele era um daqueles ‘ladrões’ / Ele roubou-lhe o tempo / A boceta / E a vida”, “E um homem qualquer cravou uma faca em seu corpo / Cravou-a / Tal qual espetasse um alfinete em uma almofada / Várias e várias e várias vezes”. O estabelecimento desse contraste confere uma intensificação da ação destrutiva/letal por parte do opressor. Não é difícil vê-lo como produto de uma sociedade ainda regulada pelos ensinamentos arcaicos advindos de uma matriz cis-heteronormativa que tenta, a todo custo, sufocar e marginalizar corpos como evidência de sua desimportância.

Trabalhando nas variações de uma temática similar, pautada também pela violência, Waldo Motta, em “Pesadelo”, desenha um trajeto que, escancarado, vai do encantamento ao tormento, do desejo às lágrimas, mágoas e dor:

Pesadelo

O frio se enrosca por mim todo.
Empertigo-me na poltrona do ônibus.
O bofe ao lado dorme a sono solto.
Mas quanto me conforta sua presença.

Corro os olhos pela paisagem.
Chove.
O vento faz cafuné
em coqueiros assanhados.
Uma casinha de estuque
com flores singelas
ao rés do chão
em que uma rês pasce,
meu Deus, que lindo!
E imagino uma vidinha bucólica
com qualquer um, inclusive o bofe ao lado.

Mas depois, o bofe ao lado bebe pinga

e me xinga e me espanca,
e ronca que nem porco,
na mesma cama em que, insone, choro...

Então, acordo.

(MOTTA, 1987, p. 76).

Sonho perturbador, o poema “Pesadelo” adverte, já na expressão que o nomeia, um adiantamento da ideia de aflição ou da produção de uma sensação opressiva encerrada no desfecho dos versos, portanto, seu clímax. Logo, não se trata de um texto delineado sob o signo de adiamentos, preterições ou ausências, mas, antes, de antecipações.

Articulado a partir de cinco estrofes de tamanhos notoriamente irregulares, cujos versos são todos livres e brancos, o produto textual – premeditadamente sóbrio – põe à vista uma sequência de episódios prosaicos, narrados no presente do indicativo, sugerindo a corriqueirice e a habitualidade dos fatos. De imediato, na primeira estrofe, delimita-se o lugar ocupado pelo eu enunciador, que, envolvido e desassossegado pelo frio, empertiga-se na poltrona de um ônibus, ao lado de um “bofe” – a funcionar, aqui, como elemento da volição. Eis que a presença dessa figura, penetrada em sono profundo, é fundamental na construção do cenário, pois, de início, reconforta e acalenta. É a partir daí, do retrato de um episódio comezinho e trivial, que ambos, bucolismo e a factualidade tangível, irromperão.

Uma mudança radical de foco desenrola-se ao longo da segunda estrofe. Passa-se da presença do humano (o “bofe” – homem másculo, viril e rústico) àquela dos objetos, flagrados pelos olhos ao percorrem, um a um, e ao acaso das possibilidades, o mosaico das paisagens que vai compondo um painel de cenários plácidos: a chuva, o vento, os coqueiros, a casinha de estuque, as flores singelas, a rés do chão, a rês que pasce. Nessa atmosfera simbiótica, na qual nada, em nenhum grau, é milimétrica ou arquitetonicamente elaborado, disposto e ordenado, o bucolismo, aos moldes árcades, ganha relevo, traduzindo o sentido primevo de um *locus amoenus*. Há um realce intenso – resultante da quebra da primeira com a segunda estrofes – perpetuado entre a vida urbana, marcada pelo caos, pelas variáveis do progresso, da agilidade, da fugacidade e da urgência (“ônibus”) em contraposição à singeleza, leveza e despreensão da “vidinha bucólica / com qualquer um, inclusive o bofe ao lado”. Todo esse panorama (onírico), construído à vista desse lugar remoto – rincão de refúgio contra os processos da urbanização – desemboca, justamente, na zona infinita do irreal e da fantasia: “[e] imagino uma vidinha bucólica”. Não se pode negligenciar o uso do diminutivo em “vidinha”, que, em vez de

pulverizar o valor da vivência, amplia o raio do sentimentalismo e do envolvimento com o espaço geográfico alcançado pela abrangência do olhar.

Iniciado pelo articulador “mas”, o penúltimo agrupamento de versos opera como uma estrofe-átimo do paroxismo da brutalidade. Em outros termos, trata-se de um espaço de cisão, de deslocamento do discurso, sugestionado já na própria sintaxe da tessitura poética. A conjunção provoca o efeito de ruptura brusca com o anseio quimérico, ao instigar a reminiscência do sujeito lírico acerca de uma hipotética – mas provável – cólera virulenta e veemente selvageria praticada sobre ele, que, debilitado e impotente, responderá com seu pranto. O sonho de um mundo harmonioso, deleitante e afável entra em colapso, desromantizando-se e transformando-se, de fato, em pesadelo desconcertante. As projeções e anseios do eu poemático passam a ser enredadas por uma dimensão de desencantamento, reduzindo o horizonte de suas expectativas a um autêntico cafarnaum. A presença do “bofe” que, antes, confortava, agora se converte em instância fantasmagórica, inóspita e coercitiva. Numa cadeia elencada de boicotes, os quatro versos da estrofe são matizados com tons de perversidade, acentuados porque assentes sobre a construção sintática do polissíndeto “e”, que, além de colocar as ações em sucessão, reforça cada uma delas em sua semântica de intimidações: “bebe pinga / e me xinga e me espanca, / e ronca”. O tempo, assim como o fluxo dos acontecimentos, esvai-se, e resta tão somente um horror visceral. Rui-se e esfacela-se a viabilidade de um “final feliz”, e a realidade inclemente desponta diante do “eu”.

Ao desenhar esses versos, Waldo Motta administra uma crítica corrosiva ao problema da homofobia, cujas expressões mais correntes variam de ataques físicos a agressões sexuais, espancamentos, torturas e assassinatos, revelando uma incontestável exorbitância de discriminação, intolerância e hostilidade, assoladoras de toda a comunidade LGBTQIA+. Como efeito da violência, marca-se, no poema, a partir de uma comparação de igualdade, a decomposição da humanidade do “bofe”, que, numa imagem crassa, “ronca que nem porco”. Em decorrência de suas ações, ele é, agora, abolido de sua posição pedestalizada e realocado num polo diametralmente oposto: rebaixado, animalizado, bestializado. Por esse viés, ao colocar o “bofe” – rebento de uma postura de conservadorismo exacerbado – não mais como objeto do desejo e do sonho, mas em posição de problema particularmente penoso, o espaço do querer se desfaz, espatifando-se. Se, no talhe do poema, a palavra “homofóbico” não figura explicitamente – ainda que de forma intencional –, ela está de algum modo lá, já, e desde sempre, incrustada, recôndita, clandestina, operando seu julgamento e censura à lógica da absurdidade, da crueldade e da barbárie.

O desejo sucumbe, na penúltima estrofe, diante da possibilidade de agressão e maus tratos. A atitude lírica, assim, destroça-se e transfigura-se de regozijo a calvário, de amor a desamor, de benquerença à malevolência. O desencanto ecoado nos versos é tão fortemente assinalado e bombástico que relega o “eu” à posição última, fechando a estrofe, como sujeito elíptico do verbo: “na mesma cama em que, insone, *choro...*”. O pranto dilacerante e consternado se dá em primeira pessoa e, por isso, revela-se como um soluço prenhe de marcas, individualidades, idiossincrasias e memórias. Em outras palavras, são lágrimas atávicas que, em sua genuinidade e desafetação, carregam o peso de séculos de mutismo infligido, coativo; lágrimas que, extenuadas pela opressão e pela perversidade, desmantelam as interdições invioláveis do cis-heteropatriarcalismo. Descerrando realidades enclausuradas, esses soluços e lamentações ignorados “pouco a pouco se soltaram do anonimato, [...] dessa imensa friagem, castradora do corpo, do pensamento, toldadora do espírito, da inteligência e da criatividade, para surgirem no esplendor de toda a sua luz” (HORTA, 2007, não paginado).

Previamente ao “choro”, no entanto, as ações todas são atribuídas – ou, antes, atributos – do “bofe”; ao “eu”, relegava-se a reiterada posição de objeto (não só das injúrias e investidas mas também gramatical): “e *me* xinga e *me* espanca”. Tal degradação é tão mais dolorosa quando, ao se contrapor as ações atribuídas ao “bofe” como viris e/ou masculinizadas, conforme os parâmetros do imaginário social (“beber pinga”, “xingar”, “espancar”, “roncar”), pretere a um *status* secundário, à última posição, à inação, o choro – sentimento mais associado à emotividade e, portanto, ao feminino. Exteriorização de um grito abafado, o choro, além de articular um espaço de reflexão, materializando a dor do tratamento cruel e impiedoso, refocaliza nossa mirada em direção àqueles corpos que, como o “eu”, são apontados como “forasteiros” e cujas vozes, muitas vezes – ou quase sempre –, são refreadas e reprimidas dentro dos discursos tradicionais.

A dor infiltrada e alastrada na penúltima estrofe cessa sob o peso expressivo do verso-arremate do poema: “[e]ntão acordo”. Ali, o pesadelo se consuma, o sonho perverso é interrompido, e o sujeito-enunciador desperta, recobrando o sentido da realidade – que, com efeito, não é (tão) discrepante ou contrária àquilo registrado na urdidura poética. Acordar, a princípio, funcionaria como um instante de exorcismo dos fantasmas deflagrados pelo sonho atormentado e seus horrores viscerais. O mundo onírico e em colapso seria então abandonado em proveito de uma realidade intacta, livre, alheia a calvários de dores dilatadas e devastadoras. Porém, a crueza cáustica da realidade é categórica e esmagadora. Como escapar a séculos de opressão, de abjeção, de desolações, de silenciamento? Como livrar-se das tramas de uma dinâmica potente o suficiente para aplanar o pluralismo, desempoderando e definindo sujeitos,

determinando agendas pautadas em privilégio e prerrogativas? De que forma diluir, dissolver essas dores, dissabores, horrores, temores e, contrariando as sombras e recusando o limbo, consolidar um *locus* vibrante de legitimação da diferença? Nos termos eloquentes de Joseph Beam, “[n]ossas diferenças devem promover o diálogo em vez de erguer novos obstáculos em nossos caminhos.” (BEAM, 2008, p. 182, tradução nossa).⁹⁵

Waldo Motta, tingindo o espaço branco da folha de papel com palavras-denúncia, faz-nos defrontar a angustiante realidade que, em vez de ir de encontro com o pesadelo, vai ao seu encontro. Coloca-nos, portanto, diante de um universo conturbado de sonho e de desejo, de um abismo de sentimentos sempre paradoxais, de um percurso que vai das certezas às dúvidas, das dúvidas às contradições, e das contradições aos martírios. No lastro dessas colocações, “Pesadelo”, em seu tecido textual implacável, funciona como um espaço de reflexão que, ao flagrar a natureza rarefeita da humanidade, e pôr em perspectiva um projeto brutal e violento contra o Outro – porque diferente –, mantém as pautas dos dissabores e inquietação de milhares de dissidentes sexuais, suscetíveis às invectivas da violência cotidiana.

2.3 Sob a parca luz de uma lâmpada de 40 volts, numa caxanga suburbana: a diferença de classe não é menos ofuscante

É consensual a ideia de que, ao longo da história, nossa sociedade foi e tem sido perfilhada por inúmeros sistemas de privilégio, ora gritantemente explícitos, ora mais maliciosamente dissimulados. A classe social, orquestrada por um largo espectro de distorções, constitui-se como uma das cesuras disruptivas – e, portanto, delimitadoras – de lugares de pertença e de modos de viver, acarretando, por vezes, por intervenção de suas forças latentes, um avassalamento total da humanidade. Nesse cenário composicional de mobilidade mitigada, o capital, ou, antes, a privação de sua posse, age como dinâmica destrutiva, deplorando vidas menos privilegiadas ao atravancar os esforços dos sujeitos tornados incapazes de confrontar e romper interdições absolutistas. No texto “Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença” (2019 [1984]), Audre Lorde assim se expressa:

Grande parte da história da Europa ocidental nos condiciona a ver as diferenças humanas segundo uma oposição simplista: dominante/subordinado, bom/mau, no alto/embaixo, superior/inferior. Em uma sociedade onde o bom é definido em termos de lucro e não em termos de necessidade humana, *há sempre um grupo de pessoas que, por meio de uma opressão sistematizada, é obrigado a se sentir supérfluo, a ocupar o lugar do*

⁹⁵ “*Our differences should promote dialogue rather than erect new obstacles in our paths.*” (BEAM, 2008, p. 182).

inferior desumanizado. Dentro dessa sociedade, esse grupo é composto por negros e pessoas do Terceiro Mundo, trabalhadores, idosos e mulheres. (LORDE, 2019, p. 339, grifo nosso).

Se pudéssemos fazer uma breve intervenção no pensamento de Lorde, acrescentaríamos algo ao último período transcrito: “[d]entro dessa sociedade, esse grupo é composto por negros e pessoas do Terceiro Mundo, trabalhadores, idosos e mulheres, e sujeitos sob os quais pesam, ao mesmo tempo, categorias de raça/etnia e gênero/sexualidade”. Embora sucinto, esse incremento oferece uma interessante oportunidade de trazermos à luz uma reflexão fortemente compromissada com os sujeitos entrecruzados por diferentes expedientes de opressão. Se predicamentos de raça/etnia, de gênero, de localização geográfica, de geração (entre tantos outros), analisados sob o viés de causalidades lineares, são, por si sós, responsáveis por afetar as relações sociais de classe, aqueles interseccionados por essas distintas categorias encontram-se ainda mais impactados pela grande máquina do controle social, em seu investimento maciço na elaboração de uma engenharia de hierarquizações. Reconhecer a pluralidade dos sistemas de privilégio e hierarquias promove a abertura de um horizonte de contestação aos essencialismos, aplanamentos e desvalorizações historicamente exercidos sobre esses sujeitos. Conforme explica Mary Garcia Castro, citando um exemplo acerca desses sistemas, eles “se entrelaçam, resultando em especificidades que se afastam dos modelos puros. Nesse sentido, a análise, pautada por uma perspectiva de gênero, será pobre para a compreensão das situações de todas as mulheres [e homens] de diferentes raças e em distintos ciclos de geração e posição de classe.” E continua, “[g]ênero seria um – não exclusivo – conteúdo de relações sociais pautado por hierarquias e subordinações.” (CASTRO, 2019, p. 217).

Em posição relativamente análoga e anterior, bell hooks, em “Luta de classe feminista” (2018 [2000]), já havia formalizado a seguinte admissão: “[i]nserir classe na pauta feminista abriu um espaço em que intersecções entre classe e raça ficaram aparentes. Dentro do sistema social de raça, sexo e classe institucionalizados, mulheres negras estavam claramente na base da pirâmide econômica.” (HOOKS, 2018, p. 69). Uma vez ampliado o espectro dessas intersecções, é possível constatar ali, tristemente instalados, nessa mesma posição – ou ainda mais abaixo –, os homens negros gays destituídos de recursos. São eles, assim como tantos outros sujeitos, que experienciam, frente a qualquer privilégio de classe, de raça/etnia e gênero, as objeções e agruras de um sistema cis-heteropatriarcal branco e elitista. É ainda mais desolador pensarmos na opulenta manobra colonialmente capitalista que reduplica o descompasso, a disparidade de classe entre ricos e pobres, efetuando uma equalização entre cor e estrato social: “[n]as relações sociais de classe, ser negro é ser pobre” (CASTRO, 2019, p.

219). Em outros termos, há uma agência potencializada e contínua, industriosamente operante de um “empretecimento” da pobreza.

A manutenção de tal fórmula homogeneizadora, padronizadora das figurais sociais, consoma-se também no campo literário, em especial quando substancializada no “relicário” canônico – domínio impregnado e corrompido por valores burgueses, brancos, assentados nas cis-heteronormatividades. Regina Dalcastagnè, em “A auto-representação de grupos marginalizados: tensões e estratégias na narrativa contemporânea” (2007), ao abordar os romances publicados, em 15 anos, pelas principais editoras brasileiras, é categórica ao afirmar que “[o] outro (mulheres, pobres, negros, trabalhadores) está, em geral, ausente; quando incluído nessas narrativas, costuma aparecer em posição secundária, sem voz e, muitas vezes, marcado por estereótipos.” (DALCASTAGNÈ, 2007, p. 18). Constata, assim, dentro do domínio da literatura, um corrosivo silêncio – silenciamento seria a palavra mais acertada – de vozes outras e de Outros, ecoadas dos próprios grupos “marginalizados”. Logo, desmonopolizar lugares de fala, trazer a lume a dicção do próprio oprimido e promover representações de múltiplos grupos sociais constituem-se como manobra significativa – e, ao mesmo tempo, urgente –, porque, antagônica às domesticações, a literatura é, como ilustra com brilhantismo Antônio Cândido (2011, p. 177), “fator indispensável de humanização”. Negligenciar não só a produção empreendida por sujeitos afastados dos privilégios burgueses como também retratar, a partir de seus recursos (eu líricos, narradores, personagens, enredos, ambientações), formas estereotipadas de se entender a classe, por exemplo, revelam-se como sintomas de uma literatura profundamente polarizada, erigida à base de apagamentos/silenciamentos, e não menos discricionária e avessa às pluralidades. Território franco, a literatura não pode servir apenas às intelectualidades domiciliadas em torres de marfim inatingíveis; deve, antes, e sobretudo, em sua resolução humanística, estar à disposição dos seres ditos do “submundo”, da “subclasse”, forçados continuamente ao rés do chão, ao pavimento mais áspero e rudimentar.

Na luta para prover uma sintaxe mais democrática e humana à literatura, enquanto zona livre de impedimentos, de impasses e de obstacularizações, é imprescindível, de fato, entre outras coisas, estar inclinado a uma “boa disposição para com o próximo”, “penetrar nos problemas da vida” e investir no resgate “da complexidade do mundo e dos seres”. “A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade e o semelhante.” (CÂNDIDO, 2011, p. 182). Autores *quare*, ao reclamarem suas presenças secularmente obliteradas, investem-se de uma tal postura. Originários de meios materialmente desprivilegiados (classe baixa ou média-baixa), motivados pelos atravancamentos e pela imposição do silêncio, empenham seus esforços para questionar

epistemologias canônicas, tecer críticas às relações de dominação ou subverter os preconceitos elitistas. Em termos diferentes, tencionam produzir uma (est)ética fundamentada numa política humanitária de retificação de iniquidades e catalisadora de um pleno espaço público esteado em motes de tolerância. Seus textos, então, muitas vezes reflexos de uma consciência crítica que enfatiza uma compreensão da política da diferença, da raça/etnia, do gênero, da classe social, materializam-se enquanto zona de resgate e revalorização. Em sua urdidura verbal, empreendem um rompimento do despótico estado de coisas já estabelecido e descerram espaços onde corpos *quare* “de origem materialmente desprivilegiada pod[em] falar a partir de sua situação de classe, tanto reconhecendo o impacto da classe social sobre seu *status* social quanto criticando as parcialidades de classe” (HOOKS, 2018, p. 240). O excesso de investimento linguístico, quer deliberadamente sofisticado, quer ostensivamente acessível, traduz uma realidade “nua e crua”, “seca”, “à míngua”, ou, como diz Iumna Maria Simon, a “vida chinfrim”, “sem eira nem beira” (SIMON, 2004, p. 209). O que as lentes desses poetas flagram, por meio das manobras e subterfúgios da linguagem, “[s]ão situações existenciais concretas, cujos impasses, conflitos e dilaceramentos não se reduzem à mera ilustração formal de categorias ou convenções poéticas” (IUMNA, 2004, p. 219) Pelo contrário: apontam para “as crises da modernidade, da representação, da subjetividade, da linguagem” (IUMNA, 2004, p. 219), sempre na tentativa de manter na pauta a inquietação daqueles ocultados incessantemente sob o véu insidioso dos dogmatismos – e “do moralismo conservador da poesia bem comportada” (GOMES, 2007, p. 101).

A título ilustrativo, o “estar no mundo / com tudo o que esse estar implica” (GOMES, 2007, p. 100) é matéria prima, produto bruto a ser lapidado na (po)ética contraventora, de gozo e suplício, elaborada por Waldo Motta, “o poeta indomável”. Dono de um talento e de uma lucidez incomuns na produção contemporânea, seus poemas dão-nos a ver sua absoluta honestidade intelectual e humana, distanciando-o completamente do paroquialismo literário. Não à toa, em “Balanço de mim”, procede a uma revisão apurada de si mesmo, a partir da austeridade cruel de um discurso-retroescavadeira e sem omissões:

Balanço de mim

Completo silêncio
no quarto escuro.
Mentira, baratas
e ratos circulam
em meio aos livros
jornais e revistas.

De borco na cama,
o sono não chega.
E esta angústia
não me dá sossego.

De borco na cama,
a vida inteira
não vale um tostão
furado, meu Deus!

Da mamãe, sou o flagelo,
do papai, sou a vergonha...
Mas, ó velhos, me perdoem
se não pude ser o sonho
que vocês, pobres!, sonharam
com tanta dificuldade.

22 anos nas costas
e sou esta decepção.
Toda a posse consiste
numa máquina escangalhada,
algumas dezenas de livros
e uma inspiração dada
por não sei que perverso anjo.

Qualquer um, nessa idade,
sabe o que quer, ó Valdo!

Que diabo de homem sou eu
que não sei fazer nada na vida
senão escrever escrever escrever
como se isso enchesse barriga...

Por que não mudo de vida
e arranjo um bom emprego
e esqueço essas frescuras,
você vai viver de brisa?
Por que não caço um jeito
e me torno um bom sujeito
e me caso com fulana
que me ama há mais de ano?

Ah, meu Deus, se eu pudesse,
se eu pudesse trocaria
minhas tristes alegrias
e todo esse inútil ouro
que logro tirar das coisas
por uma vida sensata:
e teria uma esposa
e faria uns dois filhos,
botaria muitos chifres
e ganharia alguns também,
como exige o figurino.

Exceto baratas

e ratos inquietos,
no quarto escuro
silêncio completo.

De borco na cama
o sono não chega.
E esta angústia
não me dá sossego.

No cubo de treva
desfilam lugares,
seres, adesivos
que nunca descolam.

Vejo as caxangas
de tábuas, as ruas
onde, entre moleques,
brincava, as surras...

Vejo os antigos
amigos que casam
e vão para... a China!
Vão para a China!

De borco na cama
o sono não chega.
Chega a certeza
de ser diferente

e sozinho, e este
consolo de nisso
ser igual a toda
a gente que conheço.

(WALDO, 1987, p. 65-67).

Deflagrando uma abordagem sincera e frontal de suas experiências, “Balanço de mim” – (des)construção poética de cariz desautomatizante – fala o que não se diz(ia), expõe o que não se mostra(va) no reino da literatura supostamente “sóbria” e “requintada”. Nesse sentido, perturba a ordem, revelando posturas ordinárias e, ao mesmo tempo, desobstruindo espaços para o Outro, o “excêntrico”, por intermédio da palavra inovadora, diversa, corporal, violar valores tradicionalmente cis-heteropatriarcais, brancos e elitistas. Eis, então, que a voz do “subalterno” – representada por sua escrita – vem à tona, a contrafluxo indomável, inventando modos distintos de enunciação, esgarçando os fios do tecido textual, proclamando e inscrevendo discursos mais irreprimidos e menos apostólicos. Singular expressão, sua poesia é “‘pão excrementício’ do banquete escatológico” (MOTTA, 1996, p. 14), pronta a exhibir as vísceras, as entranhas e as artimanhas do novo discurso literário, decantado a partir da experiência vivida.

Por isso, “desbrava[ndo] operações menos centralizadoras com as tramas do cotidiano, do real da vida” (GARCÍA, 2017, p. 122), transgride limites e normas socialmente fixadas, demole barreiras de gênero e de classe. Se a literatura é vida genuína, inscrita, t(r)a(ba)lhada, impressa na página de papel,

A poesia é conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de transformar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual, é um método de libertação interior. A poesia revela este mundo; cria outro. Pão dos eleitos; alimento maldito. Isola; une. Convite à viagem; regresso à terra natal. Inspiração, respiração, exercício muscular. Súplica ao vazio, diálogo com a ausência, é alimentada pelo tédio, pela angústia e pelo desespero. Oração, litania, epifania, presença. Exorcismo, conjuro, magia. Sublimação, compensação, condensação do inconsciente. Expressão histórica de raças, nações, classes. Nega a história: em seu seio resolvem-se todos os conflitos objetivos e o homem adquire, afinal, a consciência de ser algo mais que passagem. Experiência, sentimento, emoção, intuição, pensamento não-dirigido. Filha do acaso; fruto do cálculo. Arte de falar em forma superior; linguagem primitiva. Obediência às regras; criação de outras. Imitação dos antigos, cópia do real, cópia de uma cópia da Idéia. Loucura, êxtase, logos. Regresso à infância, coito, nostalgia do paraíso, do inferno, do limbo. Jogo, trabalho, atividade ascética. Confissão. Experiência inata. Visão, música, símbolo. Analogia: o poema é um caracol onde ressoa a música do mundo, e métricas e rimas são apenas correspondências, ecos, da harmonia universal. Ensino, moral, exemplo, revelação, dança, diálogo, monólogo. Voz do povo, língua dos escolhidos, palavra do solitário. Pura e impura, sagrada e maldita, popular e minoritária, coletiva e pessoal, nua e vestida, falada, pintada, escrita, ostenta todas as faces, embora exista quem afirme que não tem nenhuma: o poema é uma máscara que oculta o vazio, bela prova da supérflua grandeza de toda obra humana!

Como não reconhecer em cada uma dessas fórmulas o poeta que as justifica e que, ao encarná-las, lhes dá vida? (PAZ, 1982, p.15-16).

E se a poesia – expressão de algo vivido e padecido – é munida de todas essas propriedades prodigiosas e expurgatórias, o poeta, consciente das exclusões às quais tem de suportar, colapsa, sem pudores, as expectativas sociais e expõe as mazelas de um mundo desfigurado, obsessivamente pensando sobre ele: “22 anos nas costas / e sou esta decepção”, “Que diabo de homem sou eu / que não sei fazer nada na vida”. Ao buscar rompimentos e uma cartografia de outros modos também legítimos de ser, coloca em xeque abordagens universais envergadas pelo cis-heteronormativismo, ridicularizando-as: “[a]h, meu Deus, se eu pudesse, / se eu pudesse trocaria / minhas tristes alegrias / e todo esse inútil ouro / que logro tirar das coisas / por uma vida sensata: / e teria uma esposa / e faria uns dois filhos, / botaria muitos chifres / e ganharia alguns também, / como exige o figurino.” E, nesse sentido, resgata da base da pirâmide da privação aquelas subjetividades “fora-do-eixo-comum” (GARCÍA, 2017, p. 127), não só em suas falas, mas, sobretudo, em suas faltas, carências, diante de “[um]a vida

inteira / [que] não vale um tostão / furado”: “[t]oda a posse consiste / numa máquina escangalhada, / algumas dezenas de livros / e uma inspiração dada / por não sei que perverso anjo”.

Outros índices do “desajuste” social, da penúria e da precariedade pontuam o poema ao longo de seus 80 versos, compondo sua atmosfera desconsoladora. O “eu”, em sua própria “desconjuntura”, encontra-se (des)acomodado em um quarto escuro, ocupado pelo silêncio e pela miséria (“Completo silêncio / no quarto escuro. / Mentira, baratas / e ratos circulam / em meio aos livros / jornais e revistas.”), perdido em seu desespero mais íntimo e devastador (“E esta angústia / não me dá sossego”) por “destoar” das convenções e protocolos dogmáticos (“Da mamãe, sou o flagelo, / do papai, sou a vergonha...”, “Qualquer um, nessa idade, / sabe o que quer, ó Valdo!”, “Por que não mudo de vida / e arranjo um bom emprego / e esqueço essas frescuras, / você vai viver de brisa? / Por que não caço um jeito / e me torno um bom sujeito / e me caso com fulana / que me ama há mais de ano?”). A classe social está aí implicada, com todas as castrações culturais as quais promove, nesse texto que transborda de si e desemboca no infinito do literário da poesia – forma mais condensada e arrojada de expressão verbal. Organismo textual incondicionalmente aberto às expressão das interioridades e subjetividades mais radicais, a poesia – especialmente quando produzida por sujeitos *quare*, devido ao sistema de opressões interseccionais – refuta e contradiz as generalidades abusivas das ideologias prevalentes. Para o crítico Alfredo Bosi,

Há no sistema capitalista um uso constante, ideológico, da palavra, que procura convencer o usuário a transformar tudo em mercadoria e a consumir toda mercadoria como bem supremo. Ora, nesse contexto particular, que nós estamos vivendo, que é uma sociedade de consumo, em que tudo passa a ter um valor venal, *a palavra lírica soa como uma mensagem estranha porque ela se subtrai a esse império da ideologia, nos remete a certos traços humanos, universais, a certos sentimentos comuns, à humanidade, como a angústia em face da morte, a indignação em face da opressão – enfim, a palavra lírica está em tensão com a ideologia dominante*, e isso é um papel evidentemente dialético.

Nesse sentido, a concepção de poesia que eu professo tende a amarrar as duas vertentes [...]: a vertente da poesia como expressão, [...], cuja estética é toda uma meditação sobre o caráter expressivo, existencial da linguagem, e a vertente da dialética negativa [...], que procura mostrar como *a poesia traz uma voz original, muitas vezes estranha, mas de todo modo resistente à ideologia dominante*. [...] A poesia como resposta às ideologias opressivas é o fulcro mesmo das minhas ponderações sobre a lírica” (BOSI, 2003, p. 84, grifo nosso).

Retrato nítido, portanto, dessa lírica aguerrida da qual fala Bosi, “Balanço de mim” configura apenas um exemplo de como a tônica da (po)ética de Motta é extraída dos

contrassensos e incongruências sociais, que o posiciona – mas também todos aqueles que escapam às inteligibilidades de uma sociedade burguesa – às precariedades. Recorrendo, novamente, a Octavio Paz, “[a] poesia é conhecimento, salvação [...]. Operação capaz de transformar o mundo [...]. Expressão histórica de raças, nações, classes. Nega a história [...]. Voz do povo” (PAZ, 1982, p.15-16). E se assim o é, está a serviço do mundo do poeta, independentemente de se tratar de um “submundo”. No prólogo para o livro *O salário da loucura* (2007 [1984]), de Waldo Motta, a professora Deny Gomes escreve:

A realização poética de sua existência se faz numa linguagem que é deliberadamente a expressão de suas contradições sociais: ora formal, quase clássica, dentro dos parâmetros da norma culta; ora brutalmente grosseira, cheia de neologismos pessoais ou de *expressões codificadas no meio dos homossexuais, das prostitutas, dos pés-de-chola com quem convive, a quem ama, entende e respeita. [...] É o mundo que se faz linguagem e nele a palavra poética e o existir são uma só e única coisa.*” (GOMES, 2007, p. 100, grifo nosso).

Esse amálgama impartível entre vivência e (po)ética é substância manifestamente vigente nos poemas waldianos, pois, como propõe Motta, no prefácio de *Bundo e outros poemas* (1996), sua poesia é compêndio de seu projeto de vida: “[n]ão quero apenas escrever mas também *ser o que escrevo.*” (MOTTA, 1996, p. 11, grifo nosso). E se, por certo, poesia e vida interpenetram-se, estando indissolúvelmente unificadas, o poeta, além de ser o que escreve, escreve o que é e o que vive. Em “Os sinos”, assim como em “Balanço de mim”, a linha de força são as limitações existenciais de recursos financeiros:

OS SINOS

QUEM
NÃO
TEM
BENS

BEM
NÃO
TEM
NÃO

TEM
NÃO
TEM

NÃO
TEM
NÃO

(MOTTA, 1996, p. 100).

Revestido pela ironia e pela brevidade, o poema-minuto apresenta-se incrustado num tempo indeterminado de imediatismo, de poucas palavras, traspassado pela falta e pela carestia. Em seu minimalismo sintático, estrutura-se sobre 14 versos monossilábicos, distribuídos em dois quartetos e dois tercetos, configurando, portanto, um soneto. Nesse microcosmo pormenorizadamente tramado, capaz de suportar o mundo e suas dores, Motta simula o repicar monótono dos sinos, desfiando uma crítica ácida e “indireta ao catolicismo e ao seu caráter materialista de não representar aqueles que não possuem valor aquisitivo ou reconhecimento social para a sociedade” (SILVA, 2018, p. 726).

Ao corroborar a ideia que figura ao longo do tecido textual – ter ou não recursos (“bens”) e como isso serve enquanto instância definidora de caráter (“bem”) –, o poema, imageticamente “fino” em sua silhueta, trabalhado em sua economia vocabular e no artifício de seu talhe, performatiza a própria escassez da qual trata. Uma escassez que, escrutinada à *double lumière*, estratifica hierarquizações e vilipêndia humanidades. Parece haver, na contiguidade entre “bens” e “bem”, uma analogia implícita, ou sugerida, entre “ter” e “ser”, entre o “capital” e a “índole”, que, a prescindir daquele, é corrompida (“bem / não / tem”). Numericamente, a prevalência do predicado da posse é uma inscrição já incorporada na materialidade do próprio poema, onde se encontram cinco ocorrências do verbo “ter” e apenas uma (se considerarmos o sentido de virtude) do substantivo “bem”. É possível, inclusive, constatar como Motta, a fim de deflagrar sua invectiva repudiadora, recria, sobre as bases da ironia, um discurso determinista e industriosamente apregoado que julga “quem / não / tem / bens” como naturalmente inferior.

Nesse espaço de rígidas relações de causalidade, plenipotenciário de cisões, abre-se, como dissemos há pouco, um fosso intransponível entre aqueles que detêm o monopólio dos bens (sendo, portanto, virtuosos, íntegros, por terem igualmente o “bem”) e os que “bem / não / tem / não”. Daí, serem estes condicionados, mas, sobretudo, condenados, à calamitosa realidade da miséria, da penúria e da “imoralidade”. Nos parâmetros dessa lógica petrificante, a falta de recursos esculpe o caráter, molda a identidade – embora inautêntica, contrafeita – e reifica a humanidade. Tal ideologia, forte e malignamente difundida, ganha asilo e é replicada na poética mas triste metáfora do “diamante transformado em chumbo”, de Carolina Maria de Jesus:

As vezes mudam algumas famílias para a favela, com crianças. No início são iducadas, amáveis. Dias depois usam o calão, são soezes e repugnantes. *São diamantes que transformam em chumbo. Transformam-se em objetos* que estavam na sala de visita e foram para o quarto de despejo. (JESUS, 2014, p. 38, grifo nosso).

A seleção lexical, composta de tão somente quatro palavras – sendo uma delas trabalhada em sua potencialidade polissêmica (“bem”) –, é primorosa. Embutido na visão ferrenhamente crítica do poeta diante da escassez focalizada e performatizada ao longo do poema, o substantivo “bens”, sofrendo tanto uma perda morfológica (gráfica) quanto uma alteração em nível semântico, singulariza-se como “bem”. A partir daí, como se sob o efeito de uma deterioração aguda, é negado à exaustão: “não / tem / bens // bem / não / tem // tem / não / tem // não / tem / não”. Como consequência desse léxico propositalmente contido, raquítico, não há praticamente variações morfológicas e as palavras dançam seguindo a cadência de uma coreografia sintática parca. Em nível semântico, contudo, dizem enormemente: falam da falta, do desprovemento, da insuficiência, das penúrias. A insistência no emprego do advérbio “não”, signo por natureza proibitivo e impeditivo, notado em sua recorrência em seis dos 14 versos, testemunha a densidade das hierarquias da posição social, expondo a precariedade e a degradação. Não há senso que resista a tamanha interdição, sedimentada não só no cosmos do poema mas nas arenas das proscricções e banimentos operados no mundo real. O minimalismo, portanto, parece ser uma necessidade que brota do mais profundo das vísceras quase definidas do poema, porque sublinha a condição “periférica”, “degradante” do sujeito – nem mesmo capaz de se enunciar, em primeira pessoa, na composição. A impetuosidade da falta é tão brutal, incontornável e interdutora que, em seu arrebatamento devastador, ocasiona uma erradicação completa do sujeito lírico, aqui, também, sujeito social.

Os sinos – aliás, título do poema – dão o tom do soneto. O investimento na cadeia ininterrupta de ditongos decrescentes nasais “em” e “ão” cria, no substrato fônico, a partir de sua cadência, a melodia própria do repicar exaustivo dos sinos, sua frequência irritante, sempre pronta a recomeçar. O poema ressoa, portanto, o badalo das campanas. Há um movimento quase cíclico, acarretado pela alternância entre os fonemas /k/, /t/ e /b/ em “quem”, “tem” e “bem”, respectivamente, adiantando a transformação sistemática de “tem” em “bem”, de forma a equalizá-los. Assim, até mesmo o extrato sonoro cumpre um papel crucial na elaboração e no incremento da crítica. Mas a que se presta a evocação da imagem dos sinos?

Os sinos *comunicam acontecimentos importantes* aos membros de Comunidades. A raiz da palavra sino provém do latim “signu” (sinal). Sinaliza

e convoca para o culto, para a adoração e para a gratidão por causa da graça de Deus. O som do sino penetra profundamente nos ouvidos. Atinge a alma das pessoas. Por isso, não conseguimos ficar indiferentes ao repicar sonoro do sino. [...] *A função do sino é justamente a oportunidade de conectar-nos ao momento de reflexão e de meditação.* [...] O sino expressa um som único, mas variável ao contexto que lhe está sendo atribuído em determinado momento. Esse encontro da energia humana com o símbolo de metal nobre é um facilitador que nos transporta e nos conecta com uma possibilidade presente e futura. É um instrumento sagrado que carrega valores universais e que nos seus badalares indica determinadas circunstâncias. (PORTAL LUTERANOS, 2017, grifo nosso).

Embora, em sua função primeva – e à primeira vista –, os sinos limitem-se à serventia de comunicação, empregá-los como imagem que figura já no título do soneto pode instigar e inspirar leituras outras, encobertas pela modesta superfície textual. Por isso, o poema reproduzir não só o tilintar desse instrumento como também uma espécie mesmo de sinalização, de anúncio transpassada por desaprovações. Evocar os sinos é evocar, primordialmente, a Igreja Católica – que, na Idade Média, era detentora das maiores fortunas da época. A magnitude de seus bens era, a rigor, tão expressiva a ponto de lhe permitir exercer até mesmo ingerência na vida dos reis e dos imperadores. Modernamente, a questão das finanças eclesiásticas – assim como muitas outras – encontra-se apenas mascarada em sua superfície – o que indica uma mentalidade análoga àquela anterior. Conseqüentemente, essa instituição estaria inscrita sob a mesma chancela daqueles que “tem / bens” e, portanto, o “bem”. Com base nesses argumentos, e desprendidos de uma visão mais mecanicista, podemos já vislumbrar como essa entidade, alegadamente disseminadora dos ensinamentos de Cristo, e patrona dos princípios da ética cristã, encontra-se laciaia dos valores capitalistas. Não restam dúvidas, assim, de que a humanidade continua a ser habitualmente mergulhada num materialismo desmedido e controlador de formas de vida, de ações e de ideias. Eis aí, nesse gesto capitalista e avassalador da humanidade concretizado pela Igreja, onde a reprovação de Silva (2018) incide.

A crítica desferida em “Os sinos” ressalta como a sociedade capitalista opera uma dissolução inflexível da integridade – tanto física quanto de caráter – dos sujeitos destituídos de bens materiais. Dito de outro modo, o poeta, escancarando a lógica (distorcida e oportunista) do capital – impositora de seu domínio sobre os sujeitos – desperta-nos para o fato de que, no contexto de uma sociedade estruturada em torno desse fundamento, dispor de recursos é condição indispensável à participação na vida social. Esse modo de lidar com a diferença – aqui, explicitamente financeira –, na qual o Outro, por efeito da carência material, é forçado aos rebordos da sociedade, remete-nos às ideias do antropólogo cultural Claude Lévi-Strauss,

retomadas por Zygmunt Bauman (2001), acerca das duas únicas estratégias de enfrentamento da alteridade utilizadas ao longo da história humana:

A primeira estratégia [“antropoêmica”] consiste em “vomitar”, cuspir os outros vistos como incuravelmente estranhos e alheios: impedir o contato físico, o diálogo, a interação social e todas as variedades de *commercium*, comensalidade e *connubium*. As variantes extremas da estratégia “êmica” são hoje, como sempre, o encarceramento, a deportação e o assassinato. As formas elevadas, “refinadas” (modernizadas) da estratégia “êmica” são a separação espacial, os guetos urbanos, o acesso seletivo a espaços e o impedimento seletivo a seu uso.

A segunda estratégia [“antropofágica”] consiste numa *soi-disant* “desalienação” das substâncias alheias: “ingerir”, “devorar” corpos e espíritos estranhos de modo a fazê-los, pelo metabolismo, idênticos aos corpos que os ingerem, e portanto não distinguíveis deles. Essa estratégia também assumiu ampla gama de formas: do canibalismo à assimilação forçada — cruzadas culturais, guerras declaradas contra costumes locais, contra calendários, cultos, dialetos e outros “preconceitos” e “superstições”. Se a primeira estratégia visava ao exílio ou aniquilação dos “outros”, a segunda visava à suspensão ou aniquilação de sua *alteridade*. (BAUMAN, 2001, p. 129).

Em termos de discriminações de classe, a estrutura implacável de restrição e controle do Outro, amiúde privado de quaisquer privilégios, permite-nos afirmar a prevalência da estratégia antropoêmica. “Incuravelmente estranhos e alheios”, os desprovidos de patrimônio são, então, “vomitados”, “cuspidos” dos círculos sociais. Diante de tamanha hostilidade, é difícil não percebermos como o capital é alçado à condição de verdade absoluta, estabelecendo normas de condutas, traçando fronteiras, impondo ordenações taxonômicas, servindo, portanto, como mecanismo balizador de quem deve ou não estar incluído na vida social.

Ainda considerando essa dimensão crítica em relação à classe, e tomando uma perspectiva identitária que leve em conta sujeitos *queer*, desvela-se um enfoque privilegiado das preocupações de LGBTQIA+ brancos, de classe média/alta – especialmente se homens (JOHNSON, 2005; TAYLOR, 2009; MOORE, 2011; DE MORAIS, 2020). À vista disso, a “teoria” *queer*, a título exemplificativo, ao atentar mais aos sujeitos “*queer*” do desejo, falha “estranhamente” quando submetida a uma investigação mais sistemática. Em artigo intitulado “Queer, but Classless?” [*Queer*, mas sem classe?] (2009), Yvette Taylor reconhece que essa “teoria” tem sido acusada de relegar as materialidades ao obscurantismo e de alçar a sexualidade à condição de “fonte mais significativa e disruptiva de subversão” (TAYLOR, 2009, p. 200, tradução nossa).⁹⁶ Assevera também que “[a]s teorias da identidade estão cada vez mais

⁹⁶ “[...] *the most significant, disruptive source of subversion*” (TAYLOR, 2009, p. 200).

preocupadas com o sujeito do desejo, e não com as necessidades e restrições materiais” (TAYLOR, 2009, p. 201, tradução nossa).⁹⁷ Seus argumentos encaminham-se no sentido de mostrar que, dentro dos limites “*queer*”, a identidade – assim como a política e a teoria – pode, de fato, estar apenas acessível e disponibilizada àqueles materialmente colocados para ocupar tal posição – em detrimento, portanto, daqueles excluídos, simultaneamente, do privilégio heterossexual e dos círculos sociais elitizados. Diríamos ainda mais: das esferas onde a brancura e a masculinidade imperam.

Há, nas teorizações da autora, outro aspecto digno de nota: as conexões estabelecidas entre identidade e estética, fundamentalmente quanto aos seus significados performativos – o que nos permitirá, adiante, abordar o aspecto do *status* da classe como performativo. Ao empreender uma leitura de Mariam Fraser, Taylor comenta, em uma passagem um tanto extensa mas substancialmente elucidativa:

Em “Classing Queer” [Classificando o *queer*], Mariam Fraser inicia uma altercação, argumentando que a postura dos *queers* acerca da visibilidade e do reconhecimento determina também uma conexão entre identidade e estética, por meio da qual *queer* se torna o nome de uma marca, um projeto de identidade que assume a forma de estilos de vida estéticos, baseados no consumidor [...]. O corpo *queer*, ao se mostrar e produzir significados, é visto, em uma perspectiva *queer*, como vetor de valor político, chamando a atenção para a “crescente politização da teatralidade” [...]. No seio disso, no entanto, estão ramificações importantes à intensificação da desigualdade de classe – dado que *a aparência pode ser outro significante para depreciar corpos e gostos da classe trabalhadora* –, nas quais eles (novamente) se tornam “consumidores defectivos”, impossibilitados de cobrirem suas despesas e se mostrarem de forma “adequada”, “com bom gosto” [...]. *A estética e a identidade, construídas por meio do consumo de bens culturais, podem definir o bom gosto, a autenticidade e, portanto, o direito do “eu” (por exemplo, de ocupar espaços queer), ou excluir e apontar pessoas como erradas, desqualificadas e inautênticas* [...]. Desta forma, a sexualidade e a classe encontram-se escritas no corpo, não podendo ser facilmente descartadas ou remodeladas à vontade: configuram não tanto subversões performativas, mas disposições materiais arraigadas – sinais a serem lidos, (mal) compreendidos por aqueles “inteirados das coisas”, aqueles providos de capital social, cultural e econômico para descodificar e decifrar e até degradar estas aparências. (TAYLOR, 2009, p. 201-202, tradução nossa, grifo nosso).⁹⁸

⁹⁷ “Theories of identity are increasingly preoccupied with the queer subject of desire, rather than with material needs and constraints.” (TAYLOR, 2009, p. 201).

⁹⁸ “In ‘Classing Queer’, Mariam Fraser makes such a contention, arguing that queers’ stance on visibility and recognition further marks a connection between identity and aesthetics, whereby queer becomes a brand name, an identity project assuming the form of aesthetic, consumer-based lifestyles [...]. The queer body in displaying and signifying is, from a queer perspective, seen to convey a political value, drawing attention to the ‘increasing politicisation of theatricality’ [...]. But within this are important ramifications for escalating class inequality given that appearance can be another signifier upon which to denigrate working-class bodies and tastes, in which they (again) become ‘flawed consumers’ who cannot pay and display in ‘proper’, ‘tasteful’

Dentro desse círculo vicioso perverso, (retro)alimentado pelo consumo, o reconhecimento social torna-se forçosamente dependente da capacidade de consumir. Eis então a razão de a identidade ser marcada, mercantilizada, “consumida”, (des)politizada. Àqueles relegados ao limbo, fragmentados pela lógica do capitalismo e da pobreza – corpos “excluídos, apontados como errados, desqualificados e inautênticos” –, Waldo Motta oferece a vitalidade das palavras e a possibilidade de serem percebidos – ainda que essa visibilidade se limite à materialidade corporal enquanto terreno do prazer:

Devaneio no ônibus

Meus olhos borboleteiam
no interior do ônibus
a pousar de um a outro
par de coxas dos peões
que voltam do trampo, os corpos
viscosos de poeira e suor.

O rude pano dos uniformes
atiça-me a imaginação,
assanha-me a libido e sonho-me
a língua a recolher o sal de um corpo
moreno e musculoso sob a parca
luz de uma lâmpada de 40 volts
ou de uma candeia a querosene
numa caxanga suburbana;

e sonho mil peripécias,
estrepolias de amor,
a prospecção completa
um do outro, até que ambos
estejamos lambuzados
e que, assim, nossos corpos saibam
a sal e sangue e baba e porra.

(WALDO, 1987, p. 20).

O poema “Devaneio no ônibus”, escrito em meados dos anos 80, poderia ser apontado como um tanto obsceno para um público condicionado ao cristianismo brasileiro e ao moralismo literário. A ousadia da composição “desbocada e atrevida” (MOTTA, 1996, p. 9)

ways [...] Aesthetics and identity constructed via the consumption of cultural goods may mark the self as tasteful, authentic and thus entitled (for example, to occupy queer space) or it may exclude and mark people as wrong, unentitled and inauthentic [...]. In such ways, sexuality and class are written on the body and cannot easily be discarded or refashioned at will: not so much performative subversions as entrenched material dispositions – signs to be read, understood (and misunderstood) by those in ‘the know’, those with the social, cultural and economic capital to decode and decipher and even degrade these appearances”. (TAYLOR, 2009, p. 201-202).

provoca, ainda hoje, inquietações não apenas pelo tema mais explícito colocado em cena (o desejo homossexual) mas também por trazer ali, na construção do cenário, a penúria, a pobreza, a miséria quase – assuntos aparentemente antipoéticos. É na insubordinação de sua postura, tal como de seus procedimentos, inevitavelmente amalgamados à obediência à ética, que o poeta decoloniza pensamentos veiculadores de violência contra o Outro – e, ao fazê-lo, resgata do descaso esses corpos “periféricos”. Desse modo, precisa a tônica, o tom e a dicção de sua (po)ética.

Engajado em seu projeto literário erótico-sagrado, Motta traz a lume, uma vez mais, sujeitos poéticos que “apresentam, de modo polifônico e dialógico, uma voz que se lança de maneira a desmascarar as vozes do mundo, e a banir discursos elitistas, opressores, social e poeticamente” (BERÇACO, 2008, p. 13). Em linguagem visceral, o âmago do erótico irrompe pela força profusa da palavra, produto de um programa estético distinto e, por isso, instigante e provocador. No poema, o desejo despertado na imaginação (trata-se de um “devaneio”) aflora em uma circunstância inusitada: dentro do ônibus. Pela órbita desse espaço insólito ao excitação da volúpia, os olhos do “eu” vagueiam até pousarem no “par de coxas dos peões”, voltando do trabalho (“trampo”), tomados pela sujeira e pelo suor.

A primeira estrofe, introduzida pela revelação “Meus olhos borboleteiam”, reproduz o movimento dos olhos do eu lírico a fim de flagrarem, como num recorte certo, elementos precisos: pousam “[n]os pares de coxas dos peões” e, em seguida, em seus “corpos / viscosos de poeira e suor”. Os versos, organizados por múltiplos *enjambements*, vão traçando o trajeto em direção ao desejo que, sitiado pela miséria, não se extingue, mas, antes, parece arder ainda mais vividamente (“e sonho mil peripécias, / estrepolias de amor, / a prospecção completa / um do outro”). Essa suposta incongruência – transmutada em conjunção –, entre carência material e abundância libidinal adquire uma maior espessura na segunda estrofe. Nela, uma espécie de fetichismo é desencadeada pelo “rude pano dos uniformes” dos peões, atijando a imaginação do eu lírico – daí “devaneio” figurar no título do poema. E, por ser decorrência da idealização, os treze últimos versos – que correspondem a mais da metade do poema – assentam-se sobre a zona infinita da quimera. A estrofe é descritivamente elaborada a partir de um detalhamento minucioso: o correr da ávida língua a recolher “o sal de um corpo / moreno e musculoso”, episódio que se dá “sob a parca / luz de uma lâmpada de 40 volts / ou de uma candeia a querosene / numa caxanga suburbana”. É pertinente notar como a adjetivação cumpre um papel crucial ao longo dos 21 versos, pois marca a rusticidade da ambientação, que, de algum modo, parece refletida na própria constituição da figura dos peões, como se houvesse (e, por certo, será que não há?) uma relação profunda do homem com o meio no qual vive. “Viscoso”, “rude”,

“parca”, “de 40 volts”, “a querosene” “suburbana” instauram uma (de)gradação imagética indiciadora da condição de precariedade instalada. Embora em simbiose e afetado pelo ambiente, o peão é referido com atributos positivos: “moreno e musculoso”. É um corpo fisicamente percebido “em presença” à curiosidade do olhar (na primeira estrofe), mas, simultaneamente “em ausência” no devaneio do “eu” (segunda e terceira estrofes).

O fim do poema, clímax das “mil peripécias, / estrepolias de amor” sonhadas pelo eu lírico, revela dois corpos tragados pelo mesmo impulso, “[n]a prospecção completa / um do outro”. A libido atinge seu ápice, e a cópula se consuma: “até que ambos / estejamos lambuzados / e que, assim, nossos corpos saibam / a sal e sangue e baba e porra”. Nada nesses versos é gratuito: nem a escolha vocabular, nem a sonoridade neles impressa, nem o arranjo sintático. Primeiro, o recorte de elementos inevitáveis dos distintos momentos que integram o ato sexual: “sal”, “sangue” “baba” e “porra”. Em seguida, a enumeração dos vocábulos, dispostos nessa ordem precisa, constituindo uma gradação ascendente, um crescendo de intensidade, que acompanha o próprio ritmo da atividade sexual. Soma-se a isso, o uso do polissíndeto, construído a partir da conjunção “e”, tanto funcionando como índice de uma acumulação dos elementos constituintes da cópula quanto desencadeando um ritmo ininterrupto. Por fim, o substrato fônico moldando o poema em sua plasticidade: a aliteração construída a partir da fricativa alveolar /s/ (“assim, nossos corpos saibam / a sal e sangue”) sugere a fricção dos corpos, um contra o outro; a repetição das oclusivas bilabiais /b/ e /p/, presentes em “baba e porra”, fazem lembrar uma erupção, marcando o momento do clímax da cópula. O termo que fecha a estrofe, que culmina com o arremate do poema, é deliberadamente definido: “porra”, próprio resultado da cópula, da consumação, do saciamento do desejo.

Se o captar do Outro é o que move o eu poemático e desperta-lhe o desejo, esse Outro é olhado em sua humanidade, independentemente de seu *status quo*, da realidade atravessada pelo eixo da completa privação e desamparo. O poeta diligencia um cuidado que parece tentar atar os nós daquilo que faltava às preocupações *queer* – a consideração acerca da classe:

O foco dos *queers* na representação, na cultura, na estética, na visibilidade e no reconhecimento está próximo ao centro dos esforços – talvez fracassos – para abordar questões de classe. Esses pontos focais muitas vezes falham em abordar as maneiras pelas quais *os indivíduos da classe trabalhadora têm sido posicionados como desprovidos de valor cultural, como carentes e inerentemente defectivos*. Tais espaços, recintos e arenas nem sempre são locais que permitem às pessoas da classe trabalhadora habitar, “se assumir”,

se apropriar e subverter. (TAYLOR, 2009, p. 202, tradução nossa, grifo nosso).⁹⁹

Livre de entraves, o olhar do poeta é – e necessita ser – insubordinado e humanizado, incessantemente empreendendo a valorização dos sujeitos e corpos fadados ao total sufocamento ideológico que os interditam. Não é – e não pode ser – outra a sua postura ética diante do mundo senão transpor a fenda da ignorância e oferecer um gesto leniente. “[O] poeta critica o universo e a sociedade e, por isso mesmo, que os ama, procura agir sobre eles, experimentando-os para melhorá-los” (FAUSTINO, 1976, p. 45). A partir do que escreve Iumna Simon, Waldo Motta é investido dessa postura: “[a]ssumindo sua própria experiência de classe de modo agressivo, ele foi progressivamente se afastando da poesia dita marginal, cuja atitude antiliterária se tornou um meio de estilização da desqualificação social.” A professora e crítica literária ainda acrescenta: “apostando no literário, a poesia se tornou para Valdo Motta um meio de se vingar da experiência da desagregação, inclusive das marcas mais opressivas do cotidiano” (SIMON, 2004, p. 210). Sendo assim, a produção de Motta é fármaco capaz de estancar chagas sociais, não só as abertas pelo “deslocamento” em relação à raça/etnia e ao gênero mas também aquelas rasgadas em relação à classe social. Em seu projeto como poeta, poesia e ética estão fundamentalmente a serviço do Outro.

Embora questões de classe estejam inerentemente estruturadas em torno da (falta de) materialidade, outros pontos nodais ainda precisam de uma maior consideração. Buscando elaborações mais sistêmicas e concepções menos unidimensionais, alguns teóricos pautam suas análises numa perspectiva não tão limitada e genérica quanto à classe, em como a materialidade é interpretada ou nos estreitos vínculos que estabelece com outras categorias (BROWN, 1974; JOHNSON, 2005; TAYLOR, 2009; HOOKS, 2018). Yvette Taylor sustenta uma visão de que “classe não se refere ‘apenas’ à desigualdade material mas também a uma vasta gama de desigualdades sociais e culturais, estruturas e subjetividades, todas contribuindo para a sua reprodução” (TAYLOR, 2009, p. 206, tradução nossa).¹⁰⁰ bell hooks, no texto “Confrontação

⁹⁹ “*Queers’ focus on representation, culture, aesthetics, visibility and recognition lies close to the heart of efforts – maybe failures – to class queer. These focal points often fail to address the ways in which working-class individuals have been positioned as being without cultural worth, as lacking and inherently flawed. Such spaces, venues and arenas are not always empowering places for working-class people to inhabit, ‘come out’, to re-appropriate and subvert*” (TAYLOR, 2009, p. 202).

¹⁰⁰ “[...] *class is not ‘just’ about material inequality but also about a vast array of social and cultural inequalities, structures and subjectivities, which all contribute to its reproduction*” (TAYLOR, 2009, p. 206).

da classe social na sala de aula”, comunga do mesmo posicionamento. Escrevendo sobre sua própria experiência ao ser aceita na Universidade de Stanford, confessa:

[...] fui para Stanford pensando que a questão da classe dizia respeito principalmente à materialidade. Levei pouco tempo para perceber que a classe social não era mera questão de dinheiro, que ela moldava os valores, as atitudes, as relações sociais e os preconceitos que definiam o modo como o conhecimento seria distribuído e recebido (HOOKS, 2018, p. 236).

Redimensionando outras possibilidades, as afirmações de Taylor e hooks nos dão a entender como a classe se dissocia, muitas vezes, de uma definição mais estrita do ponto de vista dos bens materiais para contemplar virtudes, práticas e condutas. Serve, igualmente, como mecanismo destrutivo, ao lapidar intolerâncias e discriminações contra aqueles afetados pelas desigualdades produzidas por assimetrias da infraestrutura econômica.

Os posicionamentos de Taylor e hooks, enviesados por um olhar menos monolítico, evocam, em certa medida, o que a escritora feminista estadunidense Rita Mae Brown já havia defendido, em 1974, no texto “The Last Straw” [A última gota]:

Visto que a classe é tão incompreendida, que evoca respostas emocionais tão violentas, vou tentar explicá-la de uma forma concreta, em termos de ideias e comportamentos. Seria repetitivo explicá-la em termos econômicos – Marx já o fez por nós. [...]

Classe é muito mais do que a definição de Marx da relação com os meios de produção. A classe envolve seu comportamento, seus pressupostos básicos sobre a vida, suas experiências (determinadas por sua classe) que validam esses pressupostos, o modo como você é ensinado a se comportar, o que você espera de si e dos outros, seu conceito de futuro, a forma como você entende os problemas e os soluciona, sua maneira de pensar, sentir, agir. (BROWN, 1974, p. 14-15, tradução nossa).¹⁰¹

A assertiva de Brown de que “[c]lasse é muito mais do que a definição de Marx da relação com os meios de produção”, apesar de taxativa, é sobejamente sensata, pois se desvincula de um caráter (econômico) mais manifesto – e, portanto, inegável – para focar dimensões mais difusas e ventiladas. Pensar tal categoria como inelástica, inflexível, insinua, por exemplo, a limitação do estabelecimento de quaisquer intersecções entre classe e esferas como raça/etnia

¹⁰¹ “*Since class is so misunderstood, since it evokes such wild emotional responses, I will try to explain class in a concrete way, in terms of ideas and behavior. It would be repetitious to explain class in terms of the economy-Marx has already done that for us. [...] Class is much more than Marx’s definition of relationship to the means of production. Class involves your behavior, your basic assumptions about life, your experiences (determined by your class) validate those assumptions, how you are taught to behave, what you expect from yourself and from others, your concept of a future, how you understand problems and solve them, how you think, feel, act.*” (BROWN, 1974, p. 14-15).

ou gênero. Preconiza, antes de tudo, uma incongruência mútua entre esses terrenos, impossibilitando uma relação de contiguidade.

Uma análise de classe a partir de uma perspectiva ainda mais distinta é promovida por E. Patrick Johnson no ensaio “Estudos ‘*quare*’ ou (quase) tudo o que sei sobre estudos *queer* aprendi com minha avó” (2020), originalmente publicado em 2001. Em seu texto, sustenta o argumento de que o *status* de classe média, diferentemente do que se costuma imaginar, também é legítimo no engajamento social e político em questões de raça e sexualidade. Mostra, além disso, que, na comunidade negra, esse *status* é frequentemente performado. Especificamente sob o título “‘Nossos *blues* não são iguais’: a invalidação da ‘experiência’”, o teórico desfere uma crítica contundente ao posicionamento adotado por John Champagne no livro *The Ethics of Marginality* [A ética da marginalidade] (1995), evidenciando como este autor lê “(erroneamente) ou minimiza o trabalho, as vidas e a produção cultural de LGBTs racializados” (JOHNSON, 2020, p. 91). Propondo uma leitura *queer*, Champagne dedica um capítulo inteiro do livro à análise do filme *Tongues Untied*, do cineasta negro-gay Marlon Riggs, a fim de questionar a representação fílmica da negritude e da classe. Segundo aponta,

Em *Tongues Untied*, uma das consequências de deixar de (des)articular, na leitura, a trama híbrida das práticas discursivas empregadas pelo filme pode ser o apagamento do que eu denominaria certas descontinuidades de classe, raça e imperialismo, visto que poderiam entrelaçar-se com as nomeações necessariamente inadequadas “negro” e “gay”. Por exemplo, muito do filme parece empregar um conjunto de práticas discursivas historicamente familiares a um público de classe média, tanto negro quanto não-negro. O filme tende a privilegiar a “experiência” (discursiva) dos negros-gay de classe média, e é amplamente articulado a partir dessa posição. Privilegia também a poesia e, em particular, uma poesia que parece dever tanto historicamente a Walt Whitman e William Carlos Williams quanto a Langston Hughes ou Countee Cullen. Além disso, a retórica mais abertamente política do filme parece retirada de lutas urbanas organizadas nas comunidades gays e negras, lutas frequentemente lideradas, em grande parte, por pessoas de classe média. [...] Outro momento que sugere uma certa posição da classe média é, possivelmente, uma das imagens centrais do filme: uma série de cenas, ao estilo de documentário, do que parece ser uma marcha do Dia do Orgulho Gay em Manhattan. Um grupo de gays negros carrega um *banner* cujos dizeres são “Homens negros amando homens negros é um ato revolucionário”, aparentemente ecoando a retórica do início do movimento feminista de classe média. Ademais, os homens que carregam esse *banner* são provavelmente marcados como classe média, sendo seus corpos esculpido e musculosos tão notórios nos guetos gays de São Francisco e de Nova York (CHAMPAGNE, 1995, p. 68-69, tradução nossa).¹⁰²

¹⁰² “In *Tongues Untied*, one of the consequences of failing to dis-articulate, in one’s reading, the hybrid weave of discursive practices deployed by the film might be the erasure of what I would term certain discontinuities of class, race, and imperialism as they might interweave with the necessarily inadequate nominations “Black” and “gay.” For example, much of the film seems to employ a set of discursive practices historically familiar

Embasado na reprovação explicitada nesse fragmento, mas igualmente formulada ao longo do capítulo “‘Anthropology – Unending Search for What Is Utterly Precious’: Race, Class, and *Tongues Untied*” [“Antropologia – a interminável busca do que é absolutamente precioso”: raça, classe e *Tongues Untied*], Johnson argumenta que a crítica de Champagne é duvidosa e, portanto, questionável em uma infinidade de aspectos. Refuta, fundamentalmente, o fato de que, ao focalizar a raça e a homossexualidade, *Tongues Untied* negligencie a questão de classe – ainda mais quando Champagne tenta tão insistentemente exemplificar como o filme aborda uma sensibilidade de classe média: “[o] que falta aqui é uma explicação da razão pela qual o *status* da classe média negra impede o engajamento social e político em questões de raça e sexualidade.” Johnson, então, arremata declarando: “[v]isto que Champanhe não elucida esse fato, o leitor pode presumir que a posição de sujeito negro de classe média, como sugerido por Valerie Smith, ‘é um espaço de acordo e cessão legítimos, do qual toda a autonomia desaparece ao encontrar um poder hegemônico’” (JOHNSON, 2020, p. 94).

Derrocando argumentos viciosos, E. Patrick Johnson chama a atenção para o fato de John Champagne, a partir de uma perspectiva analítica sustentada na classe, entabular uma leitura das seleções literárias, dos bens materiais e da estética da vestimenta como “evidência” das predileções de classe média retratadas no filme. Champagne, parece-nos, orienta suas justificativas por um viés amplamente inadvertido entre “parecer” e “ser”, como se, entre essas duas ordens, houvesse uma correspondência objetiva, consistente e unívoca. O que o autor (propositalmente?) desconhece – ou, pelo menos, pontualmente, deixa de reconhecer – é que a aparência de pertencer a uma determinada classe social nem sempre é reflexo cristalino do *status* real de classe. Em se tratando da comunidade negra, essa condição é reiteradamente performada:

Na comunidade negra, por exemplo, o *status* de classe média é frequentemente performado – o que se chama, no vernáculo, de agir como “*boojee*” (burguês). A maneira como uma pessoa negra se adorna ou exhibe publicamente possui

to a middle-class audience, Black and non-Black alike. The film tends to privilege the (discursive) “experience” of middle-class Black gay men, and is largely articulated from that position. The film privileges poetry, and in particular, a poetry that seems to owe as much historically to Walt Whitman and William Carlos Williams as to Langston Hughes or Countee Cullen; moreover, the film’s more overtly political rhetoric seems culled from organized urban struggles in the gay as well as Black communities, struggles often headed by largely middle-class people. [...] Another moment in the film that suggests a certain middle-class position is arguably one of the central images of the film, a series of documentary style shots of what appears to be a Gay Pride Day march in Manhattan. A group of black gay men carry a banner that reads “Black Men Loving Black Men Is a Revolutionary Act,” apparently echoing the rhetoric of early middle-class feminism. Furthermore, the men who carry this banner are arguably marked as middle-class, their bodies sculpted into the bulging, muscular style so prominent in the gay ghettos of San Francisco and New York.” (CHAMPAGNE, 1995, p. 68-69).

materiais pode não ser necessariamente reflexo de sua condição econômica. Dito de outra forma, pode-se *viver* em casas populares, mas não obrigatoriamente *parecer ser habitante de lá* [...]. No entanto, Champagne lê erroneamente os indícios de classe para sustentar a tese de que o *status* de classe média no filme é sintomático do conservadorismo sexual profundamente arraigado e da homofobia. (JOHNSON, 2020, p. 94-95, grifo nosso).

Johnson demonstra perplexidade – e, diríamos, até certa indignação – pelo fato de Champagne, em sua mirada analítica extremamente limitada, repisar o argumento de que o filme não deveria privilegiar a experiência negra-gay de classe média. Admite, inclusive, que o autor, na ânsia de vincular classe e epistemologia para servir ao propósito de sua crítica, ignora saberes raciais, e se pergunta o porquê de a classe ser priorizada epistemologicamente enquanto os saberes raciais são desconsiderados:

Estou perplexo quanto ao motivo pelo qual o filme não poderia privilegiar a experiência negra-gay de classe média. *Tongues Untied* deve ser tachado como um engodo da representação negra-gay simplesmente por não efetuar o trabalho discursivo pretendido por Champagne? Seria uma “versão gay” de *The Cosby Show* por retratar – e não tenho tanta certeza de que o faz – a vida da classe média negra? Posicionar o filme sob essa perspectiva parece evidenciar exatamente o tipo de essencialismo contra o qual Champagne tão ferrenhamente argumenta. (JOHNSON, 2020, p. 95).

Sendo raça/etnia e classe duas vias em ininterrupto e intenso cruzamento, a classe representa tanto um eixo quanto uma divisão significativa nas comunidades negras. Ilogicamente, impera uma visão hegemônica de que o corpo de sujeitos negros serve, fundamentalmente, como um corpo para o trabalho – uma imagem forjada a partir das artimanhas do racismo e do classismo. A ela correlacionada, encontra-se a concepção de que o negro “autêntico” está mais comumente associado ao “povo” ou à classe trabalhadora. “Esse vínculo entre povo e autenticidade”, argumenta Johnson, “torna forçosamente a classe média negra inautêntica e apolítica” (JOHNSON, 2020, p. 106). Em termos bastante categóricos, isso equivale a atestar a classe média negra como “menos negra” e, por conseguinte, menos legítima em relação à classe trabalhadora. Parece ser esse o entendimento de Champagne – que Johnson, tão ferrenhamente, procura convulsionar. Em momento crucial, admite:

[...] uma tonalidade mais escura de pele não nos confere mais capital cultural ou direito à negritude do que um *dashiki*, tranças ou um sotaque sulista. A masculinidade não é mais significativa à negritude do que a feminilidade; a heterossexualidade não é mais negra do que a homossexualidade; e *viver em*

uma casa popular não torna alguém mais autenticamente negro do que possuir uma casa em um condomínio. (JOHNSON, 2020, p. 108, grifo nosso).

Com efeito, Johnson propõe a ultrapassagem dessas categorias e hierarquias definidoras e confinantes, a fim de percebermos que, independentemente de nosso *status* de classe, podemos agir politicamente contra sistemas hegemônicos sancionadores da opressão. É esse sobrepujamento, aliás, o propósito da analítica *quare*, por ele entabulada: “a teoria *quare* é ‘bi’ direcional: teoriza da base ao topo e do topo à base. Essa relação dialógica/dialética entre teoria e prática, letrado e iletrado, torre de marfim e varanda frontal é crucial para uma crítica conjunta e sustentada aos sistemas hegemônicos de opressão.” (JOHNSON, 2020, p. 113).

Relacionando a classe às realidades materiais, às intersecções e a outros aspectos, os teóricos aqui abordados captam a urgência de revolver as estruturas, de modo a dar visibilidade àqueles que têm de lidar cotidianamente com uma vasta gama de desigualdades tanto em âmbito social quanto cultural, mas, sobretudo, econômico; àqueles cujas subjetividades têm sido relegadas ao limbo. As “vidas vividas”, embora em rebordos periféricos onde a escassez assola, importam, assim como importa o desejo da mudança econômica e social. O poema “Rico”, de Thomas Grimes, é terminantemente explícito em relação a isso:

Rico

Um dia vou ser rico
 Vou reluzir tanto ouro
 Que o sol vai até pestanejar
 E quando eu der risada
 O branco perolado natural dos meus dentes
 Vai deixar as ostras envergonhadas

Em casa
 O dinheiro vai se acumular feito poeira
 E por causa das minhas alergias
 Vou espirrar moedas de centavos

A horta no meu quintal
 Vai estar repleta não de...
 Couves verdinhas
 Mas de verdinhas de dólares
 E até pegar no sono
 Ao invés de carneirinhos
 Vou contar cifrões

Um dia
 Vou ter o bolso cheio de dinheiro
 Tão pesado
 Tão carregado
 Que vou precisar de um guindaste

Só para levantar a perna
Cada passo que eu der
Vai deixar rastros de cartões de crédito.

(GRIMES, 1994, p. 40-41).¹⁰³

A partir do posicionamento teórico aqui adotado e de nossas análises, finalizamos este capítulo, comungando da mesma vontade expressa por Waldo Motta: criar um preceituário com uma lição para racistas, homofóbicos e classistas. Nossa indignação é pautada, sobretudo, pela desigualdade e pela opressão, em suas múltiplas peculiaridades, contra aqueles que, de algum modo, desviam dos ditames e protocolos gerenciados por uma matriz hegemônica. A literatura, porém – e, no nosso caso, mais de perto a poesia –, funciona não só como resistência, como esse território preche de possibilidades de movimentos de contestação, de oposição e de antagonismo, mas tem uma força intrínseca de mudar o mundo, de humanizar. O poeta e crítico literário Mário Faustino admite que, no empenho para sistematizar uma renovada escala de valores – mais racional e honesta –, a arte extremamente complexa da poesia presta-se como via primordial à universalização e, de igual modo, como “[...] arma contra a fragmentação, contra a compartimentalização, particularmente sensível em nosso mundo capitalista” (FAUSTINO, 1976, p. 278). Com Faustino, insistimos na dimensão relevante da linguagem não só enquanto terreno de manutenção e refinamento da atividade poética mas também enquanto premissa imprescindível ao progresso cultural. A poesia cumpre um papel (est)ético diante do mundo:

[...] em questões de poesia, passa-se com facilidade do campo ético para o do estético, e vice-versa. Toda questão se baseia, a meu ver, no fato, por muitos esquecido, que a poesia tem um papel na sociedade, um terreno privado que se não for bem lavrado prejudicará essa mesma sociedade e que aquele papel deve ser exercido pelo poeta com toda a responsabilidade profissional com que uma tarefa de alcance social deve ser empreendida. Enquanto a poesia for olhada apenas como passatempo, como brinquedo inofensivo, como uma coisa de maníacos, de despreocupados, de maus palhaços, ou de ruins carpideiras, não só serão maus os poetas como estará em perigo a sociedade, cujos poetas não estão cumprindo seu dever. (FAUSTINO, 1976, p. 47).

¹⁰³ **“Rich** // *One day I’m gonna be rich / I’m gonna glitter so much gold / The sun will blink its eyes / And when I smile / The genuine white pearliness of my teeth / Will put oysters to shame // In my house / Money will accumulate like dust / And because of my allergies / I’ll sneeze nickels and dimes // The garden in my back yard / Will be filled with... / Not collard greens / But dollard greens / Instead of sheep / I’ll count dollar signs / Until I sleep // One day / I’m gonna have a pocket full of money / So heavy / So deep / I’ll need a crane / Just to lift up each leg / Every step I make / Will be a master charge.*” (GRIMES, 1994, p. 40-41).

E, talvez, seja por sua responsabilidade em assumir essa “tarefa de alcance social”, que Waldo Motta, cujo projeto de vida e escrita estão em sincretismo, escancare seu posicionamento em “Habeas corpus”, fazendo coro com todos os outros poetas e literatos abordados nesta tese:

Habeas corpus

A poesia é o meu aval, sinal na testa
– in hoc signo vinces, crachá que trago
na lapela de meu lado mais escroto.
Com ela, pinto e bordo os canecos,
viro e mexo, remexo, fecho horrores
neste reino de alimárias, só de birra.
Os cães salientes rilham os dentes,
fis-su-ra-dís-si-mos da silva,
mas ainda que me queiram a cabeça,
por enquanto, meus bichinhos,
vão morder os beijos de cegueira
e me engolir em seco, rabinho entre as pernas.

(MOTTA, 1987, p. 106).



CAPÍTULO 3

NO CU DE EXU, A LUZ (OU ROTAS INTERSECCIONAIS E AS VIAS CRUCIS DO CORPO)

Nosso amor um pelo outro, embora imenso, não pode nunca ser revelado.
Trata-se do amor frequentemente tácito, oferecido por homens negros a outros homens negros,
em um mundo onde somos forçados a colocar as mãos sobre a boca
ou sofrer sob o flagelo do aprisionamento, do desemprego ou mesmo da morte.
Essas palavras, que faltam, contudo, são precisamente as que conferem vida e continuidade.
Devem, portanto, ser proferidas.
Que legado reserva nosso silêncio?

(BEAM, 2008, p. 184, tradução nossa).¹⁰⁴

FEIJÕES PRETOS

Os tempos estão difíceis,
Lindeza,
os feijões estão estorricados
no fundo
da panela já desgastada.
Vamos fazer amor selvagem
no sofá estofado
de segunda mão.
Nós, também, podemos pegar fogo.
Nossas fomes
vão desaparecer como – dinheiro.
Sinto o cheiro da sua volúpia,
não o da panela preta queimada
com a minguada refeição desta noite.
Então, não podemos comprar flores para nossa mesa.
Nossos beijos são pétalas,
nossas línguas acariciam as flores desabrochadas.
Quem se atreve a nos dizer
que somos pobres e impotentes?
Guardamos um tesouro
estimado por qualquer rei.
Vamos lá, Lindeza.
Nossas almas não podem ser esmagadas
como gatos que cruzam as ruas com imprudência.
Deixe os feijões queimarem a noite toda.
Nossos copos de água lascados estão cheios
do vinho do nosso amor.

¹⁰⁴ “Our love for each other, though great, may never be spoken. / It is the often unspoken love that Black men give to other Black men / in a world where we are forced to cup our hands over our mouths / or suffer under the lash of imprisonment, unemployment, or even death. / But these words, which fail, are precisely the words that are life-giving and continuing. / They must be given voice. / What legacy is to be found in our silence?” (BEAM, 2008, p. 184).

E os feijões pretos queimados –
caviar.

(HEMPHILL, 1992, p. 143, tradução nossa).¹⁰⁵

3.1 Encruzilhadas e interseccionalidades: dismantelando o i(deo)lógico alicerce da casa grande para fundar o (est)ético mosaico das diferenças

Uma das maiores imprecisões – e, porventura, um dos mais impróprios delírios ou desvarios – em que se pode incorrer na iniciativa de reconhecimento dos sujeitos não-hegemônicos é a disposição de borrar as linhas da multiplicidade, e pensá-los todos como uniformes e, portanto, invariáveis. Em *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [Um ensaio sobre o homem: uma introdução à filosofia da cultura humana], o filósofo alemão Ernst Cassirer, ao advogar o princípio de autonomia da vida, embasado nas concepções do biólogo Johannes von Uexküll, admite que

[...] seria um tipo muito ingênuo de dogmatismo presumir a existência de uma realidade absoluta de coisas que seja a mesma para todos os seres vivos. A realidade não é algo singular e homogêneo; é imensamente diversificada, com tantos esquemas e padrões diferentes quanto há organismos diferentes. Cada organismo é, por assim dizer, um ser monádico; tem um mundo só seu, pois conta com uma experiência que lhe é própria. (CASSIRER, 1944, p. 41, grifo nosso, tradução nossa).¹⁰⁶

Na síntese potente do posicionamento adotado por Cassirer, a existência tomada enquanto realidade cabal e estacionária coincide com um simplório e não menos equivocado compósito de determinações. Pressupor, por meio das lentes turvadas que leem a realidade como algo definitivo e acabado, que todos os sujeitos são assaltados pelos mesmos dispositivos de opressão opera um movimento de regresso a uma matriz normativa supressora das diferenças.

¹⁰⁵ “**BLACK BEANS** // *Times are lean, / Pretty Baby, / the beans are burnt / to the bottom / of the battered pot. / Let’s make fierce love / on the overstuffed / hand-me-down sofa. / We can burn it up, too. / Our hungers / will evaporate like – money. / I smell your lust, / not the pot burnt black / with tonight’s meager meal. / So we can’t buy flowers for our table. / Our kisses are petals, / our tongues caress the bloom. / Who dares to tell us / we are poor and powerless? / We keep treasure / any king would count as dear. / Come on, Pretty Baby. / Our souls can’t be crushed / like cats crossing streets too soon. / Let the beans burn all night long. / Our chipped water glasses are filled / with wine from our loving. / And the burnt black beans – / caviar.*” (HEMPHILL, 1992, p. 143).

¹⁰⁶ “[...] *it would be a very naïve sort of dogmatism to assume that there exists an absolute reality of things which is the same for all living beings. Reality is not a unique and homogeneous thing; it is immensely diversified, having as many different schemes and patterns as there are different organisms. Every organism is, so to speak, a monadic being. It has a world of its own because it has an experience of its own.*” (CASSIRER, 1944, p. 41).

Como consequência dessa reversão adversa, desse ricochete egoísta, que vai sequestrando e sentenciando espaços e vozes, põe-se em rota um expediente cujo projeto inconfundível é relegar sujeitos ao insulamento e à proscricção.

Na busca de um abarcamento da diferença, pautada numa diretriz mais inclusiva e exaustiva, qualquer empreendimento analítico que dissocie a tessitura complexa de um ou outro eixo de identificação que perpassa o sujeito é, por assim dizer, limitante, pois desautoriza a emergência de outros traços imanentes, ali ostensivos porém refreados. Não se trata de uma casualidade trivial o fato de uma série de movimentos sociais, políticos, ideológicos e filosóficos – como o feminismo, o movimento homófilo,¹⁰⁷ a libertação gay –, mesmo advogando direitos equânimes, replicarem, em ampla medida, uma agenda excludente e obscurantista de todas as categorias identitárias assentes sobre raça/etnia e também sobre classe. A homossexualidade negra pobre – ou a negritude homossexual pobre, ou, ainda, a pobreza negra homossexual –, castigada por um reducionismo rasteiro, revela a oclusão e o dilaceramento da especificidade das experiências negras-gay-pobre, constituídas como flagrantes de racismo, homofobia e classismo. Essa manobra proselitista, em toda sua constrição e ardil i(deo)lógicos, aloca os sujeitos diferentes, dissidentes, a posições díspares não só como uma estratégia para repeli-los e segregá-los mas também como um protocolo para invisibilizá-los ou impossibilitá-los de serem percebidos.

Insistindo numa vertente de reflexão cuja tônica recai na imbricação do gênero com outras instâncias identificadoras, Judith Butler, em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2016 [1990]), especifica que

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque *o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas*. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das intersecções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida. (BUTLER, 2016, p. 21, grifo nosso).

¹⁰⁷ Sobre esse movimento, Edgard Felberg (2015, p. 15-16) assinala: “Em meados do século XX, surgem em países como França e Estados Unidos grupos de homossexuais que se intitulavam homófilos, basicamente formado por gays de classe média, política e socialmente conservadores. Este movimento teve seu auge nas décadas de 1950 e 1960. O movimento homófilo tinha como característica rejeitar a identificação com o termo “homossexual”, por trazer consigo uma imagem muito ligada ao sexo e à promiscuidade. Sua intenção era exaltar o amor e a amizade por meio de atitudes e posições respeitadas, mostrando-se discretos e dignos à aceitação da sociedade”.

Evidenciando essa coesão ilusória do termo “mulher” bem como sua amplitude difusa e enfatizando a necessidade de uma visada agora denominada interseccional, as acadêmicas e ativistas chicanas Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga lançam, em 1981, uma importante antologia feminista intitulada *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* [Esta ponte chamada minhas costas: escritos por mulheres racializadas radicais], na qual instauram o pensamento de fronteira. Colocando em xeque identidades estáticas e essenciais por meio da arte – em particular, a literatura –, o livro, ao refutar uma prática massiva de exclusão, divulga e dá visibilidade à produção de um grupo de mulheres racializadas do chamado “Terceiro Mundo”. Consistentemente, os textos têm como escopo traduzir um largo espectro de realidades, tanto produzindo uma análise preciosa e intensa do racismo, do classismo, do cis-heterossexismo quanto operando um ataque devastador contra todo um sistema patriarcal e hegemônico de dominação. Esse pensamento fronteiro/interseccional é sintetizado de forma flagrante por Anzaldúa num poema de uma obra posterior:

Viver na Fronteira significa que você

não é nem hispana índia negra espanhola
nem gringa, você é mestiça, mulata, cabocla
surpreendida entre um fogo cruzado numa batalha
enquanto carrega cinco raças nas costas
sem saber pra que lado virar, ou correr;

Viver na Fronteira significa saber
que a índia em você, traída por 500 anos,
já não fala mais com você,
que mexicanas te chamam de Judas,
que negar ser Anglo-americana
é tão ruim quanto ter negado ser Índia ou Negra;

Quando se vive na fronteira
pessoas passam por você, o vento rouba sua voz,
você é burra, toupeira, bode expiatório,
precursora de uma nova raça,
meio a meio – mulher e homem, nenhum deles –
um novo gênero;

Viver na Fronteira significa
colocar chile em uma borche,
comer tortilhas de farinha de trigo,
falar Tex-Mex com um sotaque de Brooklyn;
ser parada pela migra nos controles da fronteira;

Viver na Fronteira significa que você luta
para resistir ao atraente elixir de ouro da garrafa,
contra a puxada do gatilho,
contra a corda esmagando sua garganta;

Na Fronteira
 você é o campo de batalha
 onde os inimigos são parentes;
 você está em casa, uma estranha,
 as disputas na fronteira cessaram
 a chuva de disparos acabou com a trégua
 você está ferida, fraca
 morta, reagindo;

Viver na Fronteira significa
 que o moedor, de dentes brancos, quer dilacerar
 sua pele oliva, tirar o grão, seu coração
 te socar te apertar te esticar
 que você cheire a pão branco, mas morto;

Para sobreviver à Fronteira
 você deve viver sem fronteiras
 ser um cruzamento.

(ANZALDÚA, 1987, p. 194-195).¹⁰⁸

As intersecções às quais Butler e Anzaldúa fazem menção anunciam e ilustram um posicionamento congruente com as concepções renovadas de sujeito, cujo caráter é contingente, provisório, performativo. Ao convulsionar noções essencialistas ou fixas de identidade – e, portanto, formas cristalizadas e estagnadas de reconhecimento do humano –, a volubilidade e a cartografia maciça de corpos outros, de identificações e individualidades outras, apontam a agudeza singular de desdobramentos de uma livre expressão e, conseqüentemente, a falência de um projeto draconiano e tirânico. Dentro desse novo universo possibilitador da construção e da inclusão de distintas experiências e vivências, onde um manancial de narrativas

¹⁰⁸ Esta tradução, especificamente, é de autoria de Thais Soranzo, tendo sido retirada da página *escamandro*: poesia tradução crítica (<https://escamandro.wordpress.com/2017/02/17/gloria-anzaldua-1942-2004-por-thais-soranzo/>). No original, temos: “*To live in the borderlands means you // are neither hispana india negra espanola / ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed / caught in the crossfire between camps / while carrying all five races on your back / not knowing which side to turn to, run from; // To live in the Borderlands means knowing / that the india in you, betrayed for 500 years, / is no longer speaking to you, / the mexicanas call you rajetas, / that denying the Anglo inside you / is as bad as having denied the Indian or Black; // Cuando vives en la frontera / people walk through you, the wind steals your voice, / you’re a burra, buey, scapegoat, / forerunner of a new race, / half and half-both woman and man, neither – / a new gender; // To live in the Borderlands means to / put chile in the borscht, / eat whole wheat tortillas, / speak Tex-Mex with a Brooklyn accent; / be stopped by la migra at the border checkpoints; // Living in the Borderlands means you fight hard to / resist the gold elixir beckoning from the bottle, / the pull of the gun barrel, / the rope crushing the hollow of your throat; // In the Borderlands / you are the battleground / where enemies are kin to each other; / you are at home, a stranger, / the border disputes have been settled / the volley of shots have scattered the truce / you are wounded, lost in action / dead, fighting back; // To live in the Borderlands means / the mill with the razor white teeth wants to shred off / your olive-red skin, crush out the kernel, your heart / pound you pinch you roll you out / smelling like white bread but dead; // To survive the Borderlands / you must live sin fronteras / be a crossroads.*” (ANZALDÚA, 1987, p. 194-195).

revitalizadoras do e sobre o Outro são elaboradas a partir de ângulos mais autênticos e irrestritos, a confluência identitária torna-se a ordem do dia: “você deve viver sem fronteiras / *ser um cruzamento*” (ANZALDÚA, 1987, p. 195, grifo nosso).

Importa, aqui, ocuparmo-nos de uma convergência identitária particular, acima sinalizada por Butler: a de gênero, raça/etnia e classe. Nesse sentido, dentro do escopo desta pesquisa, que busca resgatar essas vidas precarizadas, ou, conforme apontado por Grimes no poema “10 de fevereiro de 1993”, esses “rostos invisíveis / Cujos tributos fúnebres nunca serão televisionados nacionalmente / Cujos nomes não estarão estampados nas capas dos jornais” (GRIMES, 1995, p. 118),¹⁰⁹ alguns questionamentos parecem oportunos e inadiáveis: Quais discursos percorrem a materialidade de corpos, ao mesmo tempo, negros, gays e pobres? Qual a relevância desses corpos continuamente convertidos em locais de traumas, em locais onde a violência – não só física mas também a simbólica – é reiterada e cotidianamente instituída? De que forma, a partir de dinâmicas complexas – e, às vezes, radicais –, conturbam espaços e forjam rotas atualizadas, inéditos e singulares trajetos? Como os gestos de escrita e leitura desses/sobre esses Outros retratam e espelham o relevo de um percurso que vai sendo construído no/pelo texto literário? De que modo o discurso do/sobre o Outro, encruzilhado, vai sendo iluminado pelas proposições literárias? Como essa linguagem indômita e insubmissa, sintática, semântica e sofisticadamente formulada e lapidada, serve a uma tarefa (est)ética e política de testemunho das mazelas capitaneadas pelos ocultamentos e obliterações?

A prática cotidiana demonstra convincentemente a inexistência de padrões aptos a lidar com essa categoria específica de sujeitos (negros-gay pobres), pois tais paradigmas exorbitam o caráter unificador propalado pelas visões totalizantes, insistentes em aplanar a pluralidade de subjetividades. Nessa toada, suas presenças são quase fantasmagóricas, provocando fendas, cisões e rupturas no esforço de coesão mobilizado por uma matriz despótica legitimadora unicamente de sujeitos hegemônicos. Os dilemas peculiares aos negros-gay pobres restam, pois, inexplorados, porquanto atravancados pelo exercício massivo da homogeneização. Observemos como essa problemática intrincada ganha contornos no poema “Equations” [Equações], de Thomas Grimes:

Equações

Perguntar-me se sou

¹⁰⁹ “[...] *invisible faces / Whose eulogies will never be nationally televised / Whose names will not appear on the front pages*” (GRIMES, 1995, p. 118).

Negro antes de ser gay
 Ou um gay que porventura é negro
 É o mesmo que perguntar
 Sobre a história de quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha
 O que quer que tenha tido precedência é irrelevante
 Não há denominadores comuns

Teoricamente falando
 Eu não tenho de ser definido
 Por uma mera equação

Eu não tenho de ser
 Adicionado
 Subtraído
 Multiplicado
 E dividido por Afro e
 Homo-centricidades

Nem tenho de ser fracionado
 Calculado e arredondado
 Por uma raiz de bunda quadrada
 Eu mesmo me elevo
 À primeira potência de ser simplesmente o que sou.

(GRIMES, 1995, p. 110).¹¹⁰

Exemplo expressivo da conjunção das identidades negra e gay, o poema revela-se como instrumento preciso e desafiador no processo de intervenção na construção da homossexualidade negra. Nele se discute o fato de ser, em primeiro lugar, negro ou gay, questão abarcante de uma rivalidade fundamental experienciada por muitos LGBTQIA+ afro-americanos ao lidar com essas duas instâncias identificadoras e que os posiciona sob o peso da dupla estigmatização, como “[d]uplamente sujeitos a uma negação de suas subjetividades” (ARANTES, 2010, p. 964).

Já na primeira estrofe, o sujeito defende que priorizar uma identidade em detrimento da outra é insignificante. Reconhece, pois, estarem as duas identidades entrelaçadas, amalgamadas, entrecruzadas, chegando a uma sensibilidade penetrante, desencadeadora de um processo complexo de reflexão sobre as formas sob as quais raça e gênero encontram-se tão profundamente imbricados. Quanto a esse enfoque, a justificativa do poeta Reginald Shepherd

¹¹⁰ “*Equations* // Asking me if I’m / Black before being gay / Or gay who just happens to be black / Is the same as asking about / Chickens and eggs / Whatever came first is irrelevant / There are no common denominators // Theoretically speaking / I am not to be defined / By some simple equation // I am not to be / Added up / Subtracted / Multiplied / And divided up by Afro and / Homo-centricities // Nor am I to be fractionalized / Calculated and rounded off / By a square-ass root / I carry my own self over / To the first power of just being me.” (GRIMES, 1995, p. 110).

é taxativa em sua potência heterodoxa em desmentir supostos universalismos. No ensaio “On Not Being White”, argumenta: “[c]omo determinar o quanto se é racial e o quanto se é sexual quando ambas as condições são tão entrelaçadas que, na prática, são idênticas”? (SHEPHERD, 2008, p. 30, tradução nossa).¹¹¹ Coerente e orgânico em sua intenção, o autor ainda acrescenta que

Também não posso separar nenhum dos sentimentos acima [sentimentos em relação a pessoas brancas e negras, especialmente por homens] de meus sentimentos sobre mim mesmo, sobre mim mesmo enquanto negro, ou sobre mim mesmo enquanto gay: todos os três são bastante distintos para mim. Fui negro antes de ser conscientemente sexual, mas fui sexual muito antes de dispor de palavras como sexo ou raça; quando eu me tornei “eu”? (SHEPHERD, 2008, p. 30, tradução nossa).¹¹²

Em relação a essa complexa teia emaranhada constitutiva da identidade, José Estevão Rocha Arantes, no texto “Vivendo no entre-lugar: raça e homossexualidade na construção de identidades” (2010), sustenta o entendimento de que sujeitos cujos corpos congregam, a um só tempo, estigmatizações derivadas da orientação sexual e da posição racial são “de fato pessoas que contribuem para nossa reflexão sobre os modelos estabelecidos de normalidade e, a partir de seus discursos-práticas, possibilitam a compreensão do que vem a ser uma experiência de vida ‘no’ entre-lugar” (ARANTES, 2010, p. 960). A concretude da vivência no entre-lugar, entendido como um recinto político e existencial, local e transnacional, fértil tanto de afetos quanto de memórias (LOPES, 2012), perturba e embaralha o sentido da concepção de pertencimento, porque arrimado pelas hierarquias e preconceitos produzidos a partir de uma perspectiva i(deo)lógica colonial. Habitar ou experienciar a existência nesse espaço do interstício, do intervalo, do fronteiroço – para revigorar a ideia de Glória Anzaldúa em *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* [Fronteiras/A fronteira: a nova mestiça] (1987) –, significa estar localizado num terreno híbrido de transitabilidade e, acima de tudo, promover a reflexão fundada na experiência social de um horizonte outro, que não relegue negros-gay ao submundo do desprezo e da depreciação; um cenário não planejado sobre o terreno dos binarismos e dicotomias recorrentes na cultura ocidental e colonial. Anzaldúa deixa evidente o

¹¹¹ “How to determine how much is racial and how much is sexual when the two are so entwined that they are in practice identical?” (SHEPHERD, 2008, p. 30).

¹¹² “I cannot, either, separate any of the above feelings from my feelings about myself, about myself as a black person, or about myself as a gay man: all three are quite distinct to me. I was black before I was consciously sexual, but I was sexual long before I had the words for sex or race; and when did I become “I”?” (SHEPHERD, 2008, p. 30).

sentido de mobilidade, por exemplo, quando sustenta que: “[p]orque eu, mestiza, saio continuamente de uma cultura e entro em outra, porque estou em todas as culturas ao mesmo tempo, alma entre dois mundos, três, quatro, minha cabeça zumba com contradições. Estou norteada por todas as vozes que me falam simultaneamente (ANZALDÚA, 1987, p. 77, tradução nossa).¹¹³

Nos versos da primeira estrofe, onde fica explícita a inexistência de denominadores comuns, os intentos contra-hegemônicos colocados em rotação, ao desmentirem não só supostos universalismos mas também “a terra de dicotomias e opostos desunidos” (CLEAVER, 1992 [1968], p. 128, tradução nossa),¹¹⁴ escancaram o tratamento omissivo de uma lógica tacanha e mesquinha que, em sua mirada minguada e exígua, anseia por exaurir todos os significados. Ainda com relação à predileção de uma identidade em detrimento da outra, trazida à baila nos versos “Perguntar-me se sou / Negro antes de ser gay / Ou um gay que porventura é negro”, o sujeito lírico defende que priorizar – ou dissociar – qualquer uma das identidades é um artificialismo improcedente. A resposta à pergunta “Você é primeiro negro ou gay?”, conforme sugere Gregory Conerly em seu ensaio de mesmo nome [Are you black first or are you queer?], admite ostensivamente argumentos divergentes:

A resposta a essa pergunta varia. Por exemplo, em seu documentário *Tongues Untied*, de 1989, Marlon Riggs argumenta que as duas identidades são inseparáveis. Outros, no entanto, veem uma identidade como mais importante do que a outra e têm organizado suas vidas sociais e sexuais, bem como o seu ativismo político, em torno de sua escolha. Assim, lésbicas e gays afro-americanos têm respondido a esse conflito entre suas identidades de preferência racial/étnica e sexual situando-se em culturas nas quais uma ou outra identidade é marginalizada, ambas as identidades convergem para o centro, ambas as identidades são marginalizadas, ou alguma combinação dessas. (CONERLY, 2001, p. 7, tradução nossa).¹¹⁵

¹¹³ “Because I, a mestiza continually walk out of one culture and into another, because I am in all cultures at the same time, alma entre dos mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. Estoy norteada por todas as voces que me hablan simultáneamente (ANZALDÚA, 1987, p. 77).

¹¹⁴ “[...] this land of dichotomies and disunited opposites” (CLEAVER, 1992, p. 128).

¹¹⁵ “The answer to this question varies. For example, in this 1989 documentary *Tongues Untied*, Marlon Riggs argues that the two identities are inseparable. Others, however, see one identity as more important than the other, and have organized their social and sexual lives as well as their political activism around their choice. Hence, African American lesbians and gays have responded to this conflict between their racial/ethnic and sexual-preference identities by situating themselves in cultures in which one identity or the other is marginalized, both identities are centered, both identities are marginalized, or some combination of these.” (CONERLY, 2001, p. 7).

Fundamentados nas considerações de Conerly, é curioso pensar no jogo “realce-apagamento” das identidades em torno das quais o sujeito gravita, ainda mais quando, como nos relata Hutchinson, “[e]nquanto muitos americanos fizeram dos homens gays um bicho-papão do gênero, muitos negros fizeram dos homens gays negros um bicho-papão e travaram uma guerra aberta contra eles.” E continua, “[o]s gays negros tornaram-se os párias entre os párias, e, sempre que possível, todas as tentativas foram feitas para bani-los da vida negra” (HUTCHINSON, 2001, p. 3, tradução nossa).¹¹⁶ Em outras palavras, ser negro e gay, em sua suposta apoteose de dilemas, representaria o supremo “desejo da morte racial” (CLEAVER, 1992, p. 126, tradução nossa).¹¹⁷ Tal fato se dá visto que, nessa (ir)racionalidade diminuta, reiterada também pela retórica homofóbica do *rapper* Ice Cube, quando canta ufanamente que “os pretos de verdade não são gays”,¹¹⁸ a homossexualidade instaura-se como desvio da afrocentricidade, e a masculinidade – resultado de um discurso secular e exaustivamente forjado e repisado – repudia quaisquer expressões de feminilidade. Recorrendo, novamente, ao posicionamento de Arantes (2010, p. 959), “[os] padrões de masculinidades que operam como categoria de inteligibilidade do ‘ser homem’ podem ser, ao mesmo tempo, potencializadas pela questão racial (homem e negro) e suavizadas pela orientação sexual (homem e gay)”.

Rechaçando uma identidade imposta (“Eu não tenho de ser definido / Por uma mera equação”), o sujeito-enunciador promove uma colisão contestadora e subversiva face ao regime autoritário, opressor e agenciador de estereótipos exercido por/em uma sociedade racista e cis-heteronormativa binariamente fabricada. Daí que se vê inclinado a relutar contra a pretensa inevitabilidade de ser “dividido por Afro e / Homo-centricidades”. A ilegibilidade da diferença nesse tipo particular de sociedade beira a um pesadelo assombroso, pois, ao não a reconhecer, solapa o sujeito em sua humanidade, destroçando-o – ou, para usarmos eloquência do poema: fracionando-o, calculando-o, arredondando-o.

O ato de imposição identitária por um Outro (ou pela sociedade – opressiva por sua própria natureza) instaura-se enquanto violência, posto que cerceia a possibilidade de o indivíduo falar por si mesmo, reinventando sua história, sua *raison d’être* – momento poderoso de reconhecimento político. A reescrita da história, em toda sua potência cataclísmica, só é – e só pode ser – coerente, portanto, se edificada “em novo terreno, naquele espaço [...] contra-

¹¹⁶ “While many Americans made gay men their gender bogeymen, many Blacks made Black gay men their bogeymen and waged open warfare. Black gay men became the pariahs among pariahs, and wherever possible, every attempt was made to drum them out of Black life” (HUTCHINSON, 2001, p. 3).

¹¹⁷ “racial death-wish” (CLEAVER, 1992, p. 126).

¹¹⁸ “true niggas ain’t gay”, conforme consta na canção *Horny Lil’ Devil*.

hegemônico onde a subjetividade negra radical é *vista*, e não supervisionada por um Outro impositivo qualquer, que alega conhecer-nos melhor do que nós mesmos.” (HOOKS, 1990, p. 22, tradução nossa).¹¹⁹

A confiança nesse desejo tirânico de definição leva a uma tendência de ver a complexidade do mundo – ou a complexidade do corpo – em termos de operações simplistas: adição, subtração, multiplicação, divisão e fracionamento. Trabalhar na contracorrente dessas operações e do silenciamento, ancorado tanto em uma política de impostura quanto na produção da autoimagem, evidenciadas em versos como “Teoricamente falando / Eu não tenho de ser definido / Por uma mera equação” ou “Eu mesmo me elevo / À primeira potência de ser simplesmente o que sou”, funciona aqui como uma performance do “eu” para o Outro, e, de modo mais significativo, como performance do “eu” para si mesmo, um “momento de autorreflexividade, que tem o potencial de transformar a visão que se tem do ‘eu’ em relação ao mundo” (JOHNSON, 2020 [2001], p. 99).

Enquanto processo de autoafirmação e de reengenharia identitária (“Eu mesmo me elevo / À primeira potência de ser simplesmente o que sou.”), essa performance, ao burlar as amarras sociais e políticas, converte-se em estratégia de sobrevivência. A malha poética é assumida como um *coeur mis à nu*, relato da experiência, espaço de mobilização de forças na luta empenhada contra o enclausuramento, o apagamento e a invisibilidade. Os versos “Eu não tenho de ser / Adicionado / Subtraído / Multiplicado / E dividido por Afro e / Homocentricidades” são assépticos porém avassaladores, pois imprimem um ritmo de urgência num exercício de empoderamento desse sujeito que não se quer apagado, silenciado, ridicularizado e ignorado. Sua voz ganha expressividade e se impõe. O cultivo e a manutenção dessa voz operam, assim, como arma na elaboração da crítica à homofobia na comunidade negra (mas não só) e da crítica ao racismo na comunidade gay (mas também não só). Nesse espaço de múltiplas opressões, onde a voz tende a ser abafada, emudecida, Grimes convida-nos à formulação de manobras discursivas (e porque não performativas?) centradas em nossas experiências íntimas, e que se oponham, portanto, a posicionamentos instituídos, dominantes, subjugadores das identidades *quare*.

Em sua penetrante sensatez, “Equações”, ao trazer à tona a problemática de um eu particular, funciona como um propulsor de interesses coletivos, pois retrata, na prática, a

¹¹⁹ “[...] on new ground, in that counter-hegemonic [...] space where radical black subjectivity is seen, not overseen by an authoritative Other claiming to know us better than we know ourselves” (HOOKS, 1990, p. 22).

desoladora e tripudiante realidade cotidiana de toda uma comunidade de indivíduos. Nesse sentido, trata-se não de um poema univocal, mas, antes, multivocalmente armado e estruturado, congregando vozes e clamores em uníssono. Lembrando dos dizeres retilíneos de Kimberlé Crenshaw, “as demandas políticas de milhões falam de forma mais potente do que os apelos de algumas vozes isoladas” (CRENSHAW, 1995, p. 357, tradução nossa).¹²⁰ Ao lançar luz à dupla estigmatização, que opera como um indutor, ou, mais assertivamente, como um potencializador das relações opressivas, a tessitura poética focaliza uma “associação simultânea de múltiplas dinâmicas de discriminação na realidade concreta de indivíduos e grupos” (RIOS, 2007, p. 31). Na densidade de seus versos viscerais, a criação poética de Grimes – mecanismo intervencionista e inspirador de debates – realça a “discriminação composta” ou a “discriminação de cargas múltiplas” (CRENSHAW, 2002). Enquanto síntese mais bem rematada de uma formação engendrada por parâmetros binários tipificados em hegemônicos e subalternos, essas segregações vigoram como reguladoras da forma de pensar, de agir e de confrontar a diferença – daí a insubordinação e a rebeldia do eu enunciativo a fim de não sucumbir ou se render a essas forças de constrição que sobre ele operam sua coerção.

Num círculo vicioso e perverso de discriminações, negros, gays e pobres não são, necessariamente, atingidos pelas mesmas adversidades que incidem sobre aqueles que sustentam, a um só tempo, essas três identidades, atacadas obstinadamente pelo racismo, pela homofobia e pelo classismo crônicos. Por serem homens gays e negros e pobres, as lentes unifocais evidenciadoras de desigualdades proveem uma abertura ínfima para os intrincados problemas sociais por eles enfrentados. Devido à sua conformação interseccional no seio de uma estrutura implacável, saturada de discursos adestrados a responder unicamente a uma ou outra identidade, esses sujeitos são, por efeito de uma força constante, imperiosamente exilados às “margens” (CRENSHAW, 1995). Esse ostracismo maciço, matriz fulcral de apagamentos e obliterações brutais, é bem marcado na introdução da coletânea *In the Life*, quando Beam escreve:

Visibilidade é sobrevivência.

É possível ler minuciosamente duas ou três edições consecutivas da *Advocate*, revista gay quinzenal nacional, e nunca encontrar, seja em palavras seja em imagens, homens negros gays. É possível examinar as páginas da edição especial da *212 Magazine* sobre Washington, D.C. e não se deparar com nenhum rosto negro. É possível folhear qualquer uma das principais revistas pornográficas gays, *In Touch*, *Drummer*, *Mandate*, *Blueboy* ou *Honcho*, e nunca se deparar com um Adônis Negro. Por fim, é certamente possível ler

¹²⁰ “[...] the political demands of millions speak more powerfully than the pleas of a few isolated voices” (CRENSHAW, 1995, p. 357).

um ano inteiro de *Christopher Street* e pensar não haver escritores gays negros dignos do leito incestuoso dos literatos gays de Nova York. Não existimos enquanto grupo. Muito claramente, gay significa: branco, de classe média, jovem, naturalizado e, provavelmente, machão; não há espaço para negros gays dentro dos limites deste pentágono gay.

Há muitas razões para tal invisibilidade. Palavras espinhosas vêm à mente: poder, racismo, conspiração, opressão e privilégio [...] Estranhamente, essa falta de reconhecimento e invisibilidade geral dos negros-gay pode ser, por vezes, proveitosa. Ainda temos que nos tornar um mercado de consumidores conspícuos - como acontece com os gays brancos - para o qual tudo, de cerveja a Maserati, é direcionado. Por outro lado, a invisibilidade gay negra pode ser problemática. Em razão de tão pouco nos ser direcionado, preocupações de relevância crítica, como a AIDS, parecem voltadas apenas aos gays brancos. Da mesma forma, a história gay negra, por não ser narrada pela mídia branca, produz e amplia nossa invisibilidade. A transmissão de nossas histórias de boca em boca não possui permanência arquivística. Sobrevivência é visibilidade. (BEAM, 2008, p. xx-xxi, tradução nossa).¹²¹

A vultosa gravidade da irreflexão a respeito desses eixos identitários de gênero, e raça, e classe, descortinados no poema de Thomas Grimes e, em certa medida, nas entrelinhas do excerto de Beams, foram brilhantemente assinalados pela professora, pesquisadora e ativista norte-americana Kimberlé Williams Crenshaw. Ao preconizar a interseccionalidade como instrumental de análise (CRENSHAW, 1995 [1991]), a teórica, pormenorizando exemplos, mobiliza um olhar crítico e inconformista em relação aos múltiplos níveis de injustiça social – quer se trate de uma dupla, tripla ou quádrupla discriminação. Embora uma genealogia da categoria da interseccionalidade pudesse oferecer um interessante percurso de desenvolvimento dessa noção, um tal empreendimento, além de se situar fora do escopo da neutralidade e adensar uma série de explicações excessivamente simplistas, forçaria este trabalho a tomar um rumo completamente diferente daquele que propusemos. Inúmeras condições, contudo, impulsionaram esse conceito, expresso em termos bastante distintos ao longo das décadas, a

¹²¹ “*Visibility is survival. // It is possible to read thoroughly two or three consecutive issues of the Advocate, the national biweekly gay newsmagazine, and never encounter, in words or images, Black gay men. It is possible to peruse the pages of 212 Magazine’s special issue on Washington, D.C. and see no Black faces. It is possible to leaf through any of the major gay men’s porno magazines, In Touch, Drummer, Mandate, Blueboy, or Honcho, and never lay eyes on Black Adonis. Finally, it is certainly possible to read an entire year of Christopher Street and think that there are no Black gay writers worthy of the incestuous bed of New York’s gay literati. We ain’t family. Very clearly, gay male means: white, middle-class, youthful, naturalized, and probably butch; there is no room for Black gay men within the confines of this gay pentagon. // There are many reasons for such Black gay invisibility. Hard words come to mind: power, racism, conspiracy, oppression, and privilege [...] Oddly, such lack of recognition and general invisibility of Black gay men may be advantageous at times. We have yet to become a market of conspicuous consumers, to which everything from beer to Maseratis is pitched, as is the case for white gay men. On the other hand, Black gay invisibility can be problematic. Because so little is pitched our way, concerns of critical importance, like AIDS, seem directed only at white gays. Similarly, Black gay history, not recounted by white media, compounds and extends our invisibility. Transmitting our stories by word of mouth does not possess archival permanence. Survival is visibility.*” (BEAM, 2008, p. xx-xxi).

entrar em voga, em 1991, a partir do artigo “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color” [Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres racializadas], assinado pela referida autora.

Ao discorrer sobre as singularidades de sujeitos transitados por eixos de opressão, Crenshaw explica, em seu texto matriz dos estudos interseccionais, que as políticas identitárias não negligenciam o reconhecimento das diferenças; pelo contrário, desabonam ou desmerecem as diferenças intrínsecas ao próprio grupo. Conquanto trabalhe exclusivamente respaldada em um quadro de referências feministas, a proposta da autora pode ser reverberada e seu raio de difusão ampliado para um cenário mais vasto, abarcante de outras identidades sexuais. Na busca por justificar os efeitos contraproducentes de uma visada fossilizada, a teórica observa:

No contexto da violência contra as mulheres, essa elisão da diferença nas políticas de identidade é problemática, fundamentalmente porque a violência que muitas delas experienciam é frequentemente moldada por outras dimensões identitárias, como raça e classe. Além disso, ignorar a diferença *dentro* dos grupos concorre para a tensão *entre* eles [...]. Os esforços feministas para politizar as experiências das mulheres e os esforços antirracistas para politizar as experiências das pessoas racializadas têm frequentemente ocorrido como se as questões e experiências que cada um desses grupos particulariza ocorressem em terrenos mutuamente exclusivos. Embora o racismo e o sexismo se entrecruzem facilmente na vida das pessoas, raramente o fazem nas práticas feministas e antirracistas. E assim, quando as práticas expõem identidades do tipo “mulher” ou “pessoa racializada” como uma proposição alternativa do tipo “ou...ou”, relegam a identidade das mulheres racializadas a um local que resiste à narração (CRENSHAW, 1995, p. 357, tradução nossa).¹²²

O fragmento acima reproduzido elucidado como as mulheres racializadas, cuja identidade é, então, construída a partir do entroncamento dos eixos de gênero e de raça, são proscritas mesmo dentro dos discursos feministas e antirracistas. Como decorrência expressa desse fato, a experiência dessas mulheres não é catalogada e, portanto, não figura dentro dos limiares convencionais dos preconceitos de raça e gênero.

¹²² “*In the context of violence against women, this elision of difference in identity politics is problematic, fundamentally because the violence that many women experience is often shaped by other dimensions of their identities, such as race and class. Moreover, ignoring difference within groups contributes to tension among groups, another problem of identity politics that bears on efforts to politicize violence against women. Feminist efforts to politicize experiences of women and antiracist efforts to politicize experiences of people of color have frequently proceeded as though the issues and experiences they each detail occur on mutually exclusive terrains. Although racism and sexism readily intersect in the lives of real people, they seldom do in feminist and antiracist practices. And so, when the practices expound identity as woman or person of color as an either/or proposition, they relegate the identity of women of color to a location that resists telling.*” (CRENSHAW, 1995, p. 357).

A análise e os argumentos de Crenshaw são inapeláveis, porquanto operam na contramão dos preceitos defasados de padronização social, empreendidos por uma lógica monovalente inapta a cartografar ou mapear as margens. Uma vez que perscruta e esquadrinha esses recintos ditos de abjeção, a ativista propõe uma radical inversão do modelo opaco e protocolar, que lia os eixos constitutivos do sujeito como irreconciliáveis. Se a proposta anterior – já desatualizada – apresenta um impasse da exclusiva redução interpretativa a uma das esferas, seja a de raça, seja a de gênero, seja a de classe, um projeto interseccional busca remanejar os quadros conceituais e propiciar a manutenção de uma fórmula fortemente dissociada dos paradigmas essencialistas. Preconiza, assim, uma abordagem menos dogmática e menos inexpressiva, que finca suas bases num sistema preferencialmente mais irrestrito e humano.

No lastro dessas colocações, é digno de nota especificar do que trata propriamente a concepção desse aparato analítico requalificado, condizente com uma visão menos eivada e totalizante. Conquanto a cunhagem do termo “interseccionalidade” tenha sido atribuída a Crenshaw, o texto inspirador “Mapping the Margins” (1991) prescinde de uma definição categórica e/ou operacional explícita. Uma descrição basal, no entanto, pode ser encontrada no artigo “Background Paper for the Expert Meeting on Gender Related Aspects of Race Discrimination” [Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero] (2002 [2000]), também assinado pela autora. Na articulação de suas palavras,

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p.117).

Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2016), também numa tentativa de definição – ou, mais propriamente, do que elas mesmas caracterizam como sendo uma “descrição geral” – dessa nova proposta de análise, assim se posicionam no livro *Intersectionality* [Interseccionalidade]:

Interseccionalidade é uma forma de entender e analisar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. Os eventos e condições da vida sócio-política e do “eu” raramente podem ser compreendidos nos moldes

de um fator único. São, antes, regulados por múltiplos aspectos, de maneiras diversas, que se influenciam mutuamente. Quando se trata de desigualdade social, a vida das pessoas e a organização do poder numa dada sociedade são mais bem entendidas não a partir de um único eixo de divisão social – seja raça, gênero ou classe –, mas por muitos eixos que trabalham conjuntamente e se influenciam. A interseccionalidade enquanto ferramenta analítica proporciona às pessoas um melhor acesso à complexidade do mundo e à de si mesmas... (COLLINS; BILGE, 2016, p. 2, tradução nossa).¹²³

A lente da interseccionalidade, como observado por Crenshaw, Collins e Bilge, permite que a sobreposição entre as identidades de raça/etnia, sexo, classe, sexualidade, entre outras, seja incorporada na análise estrutural da “complexidade do mundo” e das “experiências humanas”, possibilitando perceber o entrecruzamento de eixos de divisão social, que trabalham de modo conjunto, influenciando-se. Tal fato propicia a possibilidade de um escopo analítico mais amplo, capaz de alcançar diversas categorias de sujeito, reconhecendo suas especificidades, em terrenos múltiplos, uma vez que, até então, encontravam-se subsumidos dentro das arraias e balizas da discriminação de raça, de gênero e de classe, não sendo compreendidos de forma plena quando examinados por aquelas dimensões isoladamente. Mais especificamente quanto à operacionalidade dessa proposta, Carla Akotirene (2018), com cujo posicionamento comungamos, relata-nos que

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias onde mulheres negras [e homens negros] são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. (AKOTIRENE, 2018, p. 14).

Ainda em seu artigo seminal, Crenshaw revisita a interseccionalidade em sua relação com as reflexões construcionistas acerca da identidade e dos conflitos culturais sobre políticas identitárias. Conforme esclarece, a interseccionalidade não deve ser assumida como “uma nova e totalizante teoria da identidade” (CRENSHAW, 1995, p. 358, tradução nossa).¹²⁴ Revela-se, antes, como a premência de “explicar os múltiplos fundamentos da identidade ao considerar

¹²³ *“Intersectionality is a way of understanding and analyzing the complexity in the world, in people, and in human experiences. The events and conditions of social and political life and the self can seldom be understood as shaped by one factor. They are generally shaped by many factors in diverse and mutually influencing ways. When it comes to social inequality, people’s lives and the organization of power in a given society are better understood as being shaped not by a single axis of social division, be it race or gender or class, but by many axes that work together and influence each other. Intersectionality as an analytic tool gives people better access to the complexity of the world and of themselves”* (COLLINS; BILGE, 2016, p. 2).

¹²⁴ *“[...] some new, totalizing theory of identity”* (CRENSHAW, 1995, p. 358).

como o mundo social é construído” (CRENSHAW, 1995, p. 358, tradução nossa).¹²⁵ Expandindo a esfera de análises de modo a incluir mulheres negras e latinas, Crenshaw aborda a associação entre interseccionalidade estrutural e interseccionalidade política. A primeira refere-se à convergência de raça, gênero e dominação de classe. Tomando-se essa perspectiva, quaisquer intervenções sociais elaboradas a fim de atenuar os efeitos do racismo, ou sexismo, ou pobreza seriam insuficientes para atender às necessidades, por exemplo, de uma mulher racializada afrontada pela interação de todos os três sistemas de poder. A título ilustrativo, ao abordar a violência doméstica, a autora observa que as “estratégias de intervenção baseadas unicamente nas experiências de mulheres que não compartilham da mesma classe ou origem racial serão de ajuda limitada a mulheres que, por causa da raça e da classe, enfrentam obstáculos diferentes” (CRENSHAW, 1995, p. 358, tradução nossa).¹²⁶ A interseccionalidade política, por outro lado, volta-se no sentido de “destacar que as mulheres racializadas estão situadas dentro de pelo menos dois grupos subordinados os quais frequentemente adotam agendas políticas conflitantes” (CRENSHAW, 1995, p. 360, tradução nossa).¹²⁷

Se, fundamentados nos preceitos de Crenshaw, de Collins e Bilge, de Akotirene e de tantos outros, estabelecermos um paralelo que ponha em foco a interseccionalidade e o sujeito hegemônico prototípico (a saber, homem, branco, heterossexual e de classe média/alta), esse emparelhamento forçar-nos-á a perceber que, quanto maior o desvio em relação ao modelo paradigmático de sujeito, tanto mais camadas de preconceito derivado de uma matriz dominante o indivíduo terá de transpor. Sob essa luz, uma vez mais evidenciamos a não existência de uma realidade já, e desde sempre, fixa, vivenciada da mesma maneira por indivíduos abrigados – e, às vezes, impelidos – sob uma categoria identitária homogeneizante. Assumindo uma postura contrária aos efeitos dessa uniformização, a escritora e ativista Audre Lorde em “Learning from the 60s” [Aprendendo com os anos 60] salienta: “[n]ão existe uma luta de questão única, porque *não vivemos vidas de questões únicas*.” (LORDE, 2007, não paginado, grifo nosso, tradução nossa).¹²⁸ Repisando os dizeres de Grimes (1995, p. 110), “[n]ão há denominadores comuns”.

¹²⁵ “[...] account for multiple grounds of identity when considering how the social world is constructed” (CRENSHAW, 1995, p. 358).

¹²⁶ “[...] intervention strategies based solely on the experiences of women who do not share the same class or race backgrounds will be of limited help to women who because of race and class face different obstacles” (CRENSHAW, 1995, p. 358).

¹²⁷ “[...] highlights the fact that women of color are situated within at least two subordinated groups that frequently pursue conflicting political agendas” (CRENSHAW, 1995, p. 360).

¹²⁸ “There is no such thing as a single-issue struggle because we do not live single-issue lives” (LORDE, 2007).

Ao rechaçar essas limitações, essas “questões únicas”, o olhar interseccional desloca, pois, a tônica de uma realidade singular e imutável para uma realidade múltipla e em trânsito ininterrupto. Empreender uma leitura do sujeito a partir de uma perspectiva engessada e padronizada apaga-lhe a identidade, a subjetividade, e propaga o racismo, o classismo, a homofobia e tantas outras hostilidades sociais. Recorrer à interseccionalidade enquanto ferramenta de análise enfatiza, portanto, a natureza individual das identidades e como a combinação múltipla de variáveis como classe, gênero, raça/etnia molda e posiciona – e, notadamente, subalterniza – os sujeitos ao longo dos eixos de prerrogativas e privilégios. Em conformidade com Collins e Bilge, “[a] interseccionalidade não é meramente um método de pesquisa, mas também uma ferramenta de empoderamento” (COLLINS; BILGE, 2016, p. 2, tradução nossa).¹²⁹

Outra base lógica curiosa aportada por Crenshaw é a dispensabilidade de intenção no arranjo da subordinação interseccional. Como bem explicita, “na verdade, [a subordinação interseccional] é frequentemente a consequência da imposição de um fardo que interage com *vulnerabilidades preexistentes* para criar mais uma dimensão de destituição de poder” (CRENSHAW, 1995, p. 359, grifo nosso, tradução nossa).¹³⁰ Com efeito, a professora e ativista é pertinente em seu argumento e o ilustra com o que ela denomina interseccionalidade política, esclarecendo que as mulheres racializadas têm suas energias políticas administradas em direção a dois grupos distintos, às vezes discrepantemente antagônicos. Contudo, incorre num lapso crítico ao defender se tratar de “uma dimensão de falta de poder interseccional *que os homens racializados [...] raramente enfrentam*” (CRENSHAW, 1995, p. 360, grifo nosso, tradução nossa)¹³¹ ou então, na sequência, quando sustenta que “o racismo, tal como experienciado por pessoas racializadas *que pertencem a um gênero particular – o homem – tende a determinar os parâmetros das estratégias antirracistas, assim como o sexismo experienciado por mulheres de uma raça particular – branca – tende a fundamentar o movimento das mulheres*” (CRENSHAW, 1995, p. 360, grifo nosso, tradução nossa).¹³² Não é que Crenshaw esteja incontornavelmente

¹²⁹ “Intersectionality is not simply a method for doing research but is also a tool for empowering people” (COLLINS; BILGE, 2016, p. 2).

¹³⁰ “[...] in fact, it is frequently the consequence of the imposition of one burden that interacts with preexisting vulnerabilities to create yet another dimension of disempowerment” (CRENSHAW, 1995, 359).

¹³¹ “[...] a dimension of intersectional disempowerment that men of color [...] seldom confront” (CRENSHAW, 1995, p. 360).

¹³² “[...] racism as experienced by people of color who are of a particular gender – male – tends to determine the parameters of antiracist strategies, just as sexism as experienced by women who are of a particular race – white – tends to ground the women’s movement” (CRENSHAW, 1995, p. 360).

equivocada quanto à plausibilidade de seus posicionamentos, mas, ao fazer tais admissões – a partir de uma ótica heterocentrada, cisgênera, binária –, atrofia parcialmente o potencial e a legitimidade de seu raciocínio, porquanto bane da esfera do gênero – embora não de modo intencional – os homens *dissidentes sexuais racializados*.

Ocupar a posição de homem negro e gay, por exemplo, sugere, muitas vezes, estar engajado em determinar os parâmetros das estratégias de gênero, mas não os da raça, justamente em decorrência da trans/homofobia flagrante e desmedida que assola a comunidade negra – efeito de normas brancas replicadas à exaustão. Embora negros-gay enfrentem muitos dos problemas e das condições de degradação também experienciados por homens negros – premissa irrefutável –, tal fato não significa admitir que a maioria destes está disposta a aceitá-los como irmãos ou como iguais. Uma amostra extremamente elucidativa dessa intransigência na comunidade negra encontra-se, amiúde, no próprio seio familiar. No excerto introdutório do texto “Reconstruindo a masculinidade negra” (HOOKS, 2019 [2014]), assinado por bell hooks, a autora, rememorando sua infância, oferece um panorama das expectativas que emaranham as relações de gênero dentro da comunidade e da família negras estadunidenses. Desvelando papéis rigidamente configurados como masculinos e femininos, hooks aponta que, dentro dessa lógica familiar monolítica e disciplinadora, tanto ela quanto o irmão eram reputados como “decepções”:

As fotografias em preto e branco da minha infância sempre me mostram acompanhadas pelo meu irmão. Ele é menos de um ano mais novo que eu, parecemos gêmeos e, por um período de nossas vidas, fazíamos tudo juntos. Éramos inseparáveis. Quando pequenos, éramos irmão e irmã, camaradas, companheiros. Na adolescência, ele foi obrigado a se tornar um garoto e eu, uma garota. Em nossa casa no Sul, num lar batista patriarcal, ser um garoto significava aprender a ser duro, a mascarar seus sentimentos, a defender seu território e lutar; ser uma garota significava aprender a obedecer, ficar quieta, ser limpa, reconhecer que você não tem território para defender. Eu era dura, ele não. Eu era voluntariosa, ele era tranquilo. *Nós dois éramos decepções. Carinhoso, cheio de bom humor, amoroso, meu irmão não tinha o menor interesse em se tornar um rapaz patriarcal.* (HOOKS, 2019, p. 171, grifo nosso).

Estruturada em torno de um núcleo inflexível, cujo ideal estava enraizado na versão mais irretocável da masculinidade patriarcal, o modelo tradicional de família, constituído por um homem e uma mulher que se uniam para viverem juntos e criarem seus filhos, forjava homens a serem “‘muito homem’, um provedor, amante, disciplinador, leitor e pensador”

(HOOKS, 2019, p. 172). Mulheres, por sua vez, eram compelidas à inevitável sina de se retraírem e perpetuar uma conduta delicada, comedida e subserviente. Tais colocações, a partir das quais se revela uma matriz absolutista das expectativas de conformação ao núcleo familiar (negro), parecem efetivamente acomodadas no poema “Fraternal twins” [Gêmeos fraternos], de Thomas Grimes:

Gêmeos fraternos

Garoto cabeça de caroço de pipoca
 com dentes de coelho e dedos delgados
 CLIQUE/
 Garota de pernas tortas
 com pés tortos, com o dedão besuntado de pimenta
 CLIQUE/
 aqueles gêmeos fraternos fizeram poses
 e caras e bocas
 para as lentes de uma câmera voraz
 disseram “Xis” e sorriram

Ao olharem a fotografia em preto e branco
 alguns dizem: “Oh, eles não são umas gracinhas?”
 mas aqueles gêmeos tinham a sensação de serem tão feios
 ouvidos alugados com comentários do tipo
 ela tão grande
 ele tão pequeno
 ela tão escurinha
 ele tão clarinho
 ela tão agressiva
 ele tão delicado
 ela tão barulhenta
 ele tão quietinho
 ela deveria ter sido menino
 ele deveria ter sido menina
 gêmeos
 feridos por línguas afiadas
 comparações anavalhadas
 que atingem o osso
 e mesmo assim o amor
 a intimidade
 e as ligações telepáticas
 nunca foram cortadas

Gêmeos fraternos
 floresceram e desabrocharam
 de beliches a quartos separados
 segredos partilhados de
 novos amores encontrados
 e virgindade perdida

Mais velhos e sábios
 eles se juntam

eventualmente
 Olham fotografias em preto e branco desbotadas
 E recordam-se
 de duas crianças cor de chocolate com aparência lamentável
 testas oleosas
 e roupas de segunda mão
 renunciando ao que um dia pensaram
 ser feio
 sobre o outro
 “Oh, não somos umas gracinhas?”

(GRIMES, 1994, p. 20-21).¹³³

“Gêmeos fraternos” exhibe, desde seus versos inaugurais, a representação incongruente de crianças negras diante das miradas antipáticas de uma sociedade arraigada em hostilidades e prejulgamentos (“Garoto cabeça de caroço de pipoca / com dentes de coelho e dedos delgados / CLIQUE// Garota de pernas tortas / com pés tortos, com o dedão besuntado de pimenta”). Ao trazer à baila a noção de não-enquadramento do casal de irmãos (“mas aqueles gêmeos tinham a sensação de serem tão feios / ouvidos alugados com comentários do tipo / [...] ela deveria ter sido menino / ele deveria ter sido menina”), o poema sinaliza a inadequação diante dessa estrutura fortemente solidificada, na qual a família deve ser construída a partir de pilares heterofalocêntricos, sustentados sob a noção de uma masculinidade maciça. Não anunciada de modo manifesto no poema, a célula familiar convencional é, antes, sugerida por meio dos anseios e comentários direcionados às crianças ali retratadas.

Revestida de ironia, a observação “Oh, eles não são umas gracinhas?” concorre para instaurar uma indisposição quanto às percepções que “aqueles gêmeos” tinham de si mesmos. Estamos diante de um entendimento rotulador da ausência de espaço para a beleza negra (“ela tão escurinha / ele tão clarinho”). Desdizendo esses enredos contrafeitos, Djamila Ribeiro, em “Enxergue a negritude”, questiona justamente “o porquê de pessoas negras se verem reduzidas a determinados estereótipos, em vez de serem reconhecidas como seres humanos em toda sua

¹³³ “*Fraternal Twins* // Popcorn kernel head boy / with rabbit teeth and slender fingers / CLICK// Knock-kneed girl / with pigeon toes and hot sauce thumb / CLICK// those fraternal twins posed / hammed it up / for the lens of a hungry camera / said ‘CHEESE’ and smiled // When gazing at the black and white snapshot / some say ‘Ooh ain’t they cute’ / but those twins felt so ugly / ears bent with comments of / she so big / he so small / she so dark / he so light / she so rough / he so delicate / she so loud / he so quiet / she should have been a boy / he should have been a girl / twins / wounded by blunt-edged tongues / those switch-blade comparisons / cut bone deep / yet the love / the closeness / and the telepathic connections / have never been severed // Fraternal twins / blossomed and bloomed / from bunk beds to separate rooms / shared secrets of / new found loves / and lost virginities // Older and wiser / they come together / occasionally / Gaze at fading black and white snapshots / and reminisce / about two pitiful looking chocolate children / with those greasy foreheads / and secondhand clothes / relinquishing what they once thought / was ugly / about each other / ‘Ooh ain’t we cute?’” (GRIMES, 1994, p. 20-21).

complexidade e com suas contradições” (RIBEIRO, 2019, p. 26). Para além dessas arbitrariedades, pesam sobre “aqueles gêmeos” fraternos todas as expectativas sociais, todos os papéis de gênero meticulosa e previamente elaborados. Nesse enquadramento restritivo e sufocante, não há espaço para aqueles que contestam o *status quo*, esquivando-se do protótipo da identidade patriarcal, inventando-se a si mesmos. Em termos mais diretos: a comunidade negra, respaldada numa masculinidade (negra) presumidamente homogênea, unidimensional, blindada, ignora a complexidade da experiência e da identidade do homem negro quando este se encontra alheio a um ideal patriarcal, o qual, segundo hooks, é “inatingível e ameaçador”:

E escrevo este texto para o meu irmão, na esperança de que ele se recupere um dia, volte a ser ele mesmo, conhecendo outra vez o caminho para o amor, para a paz de um espírito livre e íntegro. Essa paz que a jornada por um ideal patriarcal inatingível ameaçador tirou dele.

Quando deixei nossa comunidade segregada no sul e fui para uma universidade predominantemente branca, os professores e estudantes que conheci não sabiam nada sobre a vida dos homens negros. Aprendendo sobre o mito do matriarcado e a ideia de que, para a cultura branca, os homens negros eram emasculados, fiquei chocada. Essas teorias não falavam do mundo que eu conhecia intimamente, não abordavam a complexidade dos papéis de gênero que eram tão familiares para mim. Muitas das obras acadêmicas sobre masculinidade negra que eram apresentadas na sala de aula se baseavam em material reunido em estudos sobre a vida dos negros nas cidades. Esses livros transmitiam a mensagem de que a masculinidade negra era homogênea. Sugeriam que todos os homens negros eram atormentados por sua inabilidade de realizar o ideal falocêntrico masculino do modo como foi articulado pelo patriarcado supremacista branco capitalista. [...] O retrato da masculinidade negra que emerge dessas obras constrói os homens perpetuamente como “fracassados”, que são “fodidos” psicologicamente, perigosos, violentos, maníacos sexuais cuja insanidade é influenciada pela incapacidade de realizar seu destino masculino falocêntrico em um contexto racista. (HOOKS, 2019, p. 173).

O poema desnuda também os papéis de gênero, isto é, o conjunto de padrões e expectativas de comportamentos aprendidos em sociedade e correspondentes aos diferentes gêneros. Em outras palavras, trata-se de manifestações sociais ou representações do que é ser “macho” ou “fêmea” dentro do contexto cultural de determinada sociedade. Tais expectativas encontram-se explicitamente patentes nos versos “ela tão grande / ele tão pequeno / ela tão escurinha / ele tão clarinho / ela tão agressiva / ele tão delicado / ela tão barulhenta / ele tão quietinho / ela deveria ter sido menino / ele deveria ter sido menina”. hooks (2019), pensando num movimento histórico, defende que “[o]s líderes negros do século XIX estavam preocupados com papéis de gênero. Enquanto acreditavam que os homens deveriam assumir posições de liderança em casa e na vida pública, também estavam preocupados com o papel das

mulheres na melhoria da raça.” (HOOKS, 2019, p. 178). Objetando essa visão de família introjetada na consciência negra como a única disposição admissível, a teórica sustenta a necessidade de erradicar um modelo patriarcal e implantar um novo arranjo no qual as possibilidades diversas sejam reconhecidas como apropriadas e autênticas, e não “ferid[a]s por línguas afiadas / [ou por] comparações anavahadas / que atingem o osso”.

Apesar de todas as adversidades e das experiências de sofrimento, o elo fraternal resiste, inalterado: “e mesmo assim o amor / a intimidade / e as ligações telepáticas / nunca foram cortadas”. A cumplicidade, a afeição e a própria obstinação e relutância diante dos reveses e percalços atualizam e requalificam os vínculos privados. Como bem afirma Young (2016, p. vii, tradução nossa),¹³⁴ completamente hostil e relutante à ideia austera da constituição familiar homogênea e monolítica, “amor, compromisso, resistência e sobrevivência diária reafirmam para mim a noção de que relacionamentos e famílias são realidades criativas e formativas”.

O retrato da intimidade, o acervo individual de afetos privados, protegidos da intromissão de olhares alheios (ou das “lentes de uma câmera voraz”), são retomados nos versos “Gêmeos fraternos / floresceram e desabrocharam / de beliches a quartos separados / segredos partilhados de / novos amores encontrados / e virgindade perdida”, nos quais a figura do irmão/irmã traz uma espécie de reconforto, porque confessorário de confidências e revelações recônditas. Aliada a seus dados biográficos, a produção de Grimes permite afirmar que o poeta retrata, nos versos, a si e sua própria vivência, junto à irmã gêmea, Tina Grimes. Nesse sentido, a materialidade negra-gay do autor encontra-se, de certa forma, ali insertada.

Flagrados pelas “lentes de uma câmera voraz”, o “[g]aroto cabeça de caroço de pipoca / com dentes de coelho e dedos delgados” e a “[g]arota com pernas tortas / com pés tortos, com o dedão besuntado de pimenta” destoam de quaisquer imaginários de beleza hegemonicamente idealizados. Eis que a isso se somam outras “falhas”: “ela tão grande / ele tão pequeno / ela tão escurinha / ele tão clarinho / ela tão agressiva / ele tão delicado / ela tão barulhenta / ele tão quietinho”. Dentre todas, a delicadeza do menino e, em contrapartida, a agressividade da menina são as mais consternadoras quando observadas à luz de um prisma heteropatriarcal. Especificamente quanto aos homens negros, sobre quem pesa os efeitos devastadores de uma masculinidade que lhes impõe o papel de provedores, de chefes, a vulnerabilidade e a delicadeza são marcas intoleráveis. Como explicita hooks, “[a]o apagar as realidades de homens negros que têm diferentes entendimentos de masculinidade” – e, no caso do poema, esta constituição enquanto sujeito mais frágil e introvertido – “a produção acadêmica sobre a família negra

¹³⁴ “[...] love, commitment, fortitude, and daily survival reaffirm to me the notion that relationships and families are creative and formative things” (YOUNG, 2016, p. vii).

(tradicionalmente, o contexto da discussão sobre masculinidade negra) coloca uma representação rasa e unidimensional no lugar dessa complexidade vivida.” (HOOKS, 2019, p. 174).

Grimes explicita um recorte bastante definido da constituição familiar ao focar tão somente a figura dos irmãos; ali, na malha textual, não se encontram outros membros da família. Ao particularizar sua mirada, coloca sob perspectiva os vínculos fraternos positivos, retirando, portanto, de cena a ambivalência de sentimentos, associada ao trânsito de afetos positivos e negativos. Apesar dessa gama de sentimentos quase paradoxais, a relação instaurada entre eles é íntima, profunda, cotidiana e intrincada. O mais interessante é que, conforme sugerem os versos, nem o tempo é capaz de ruir ou dissolver os vínculos fraternais: “[m]ais velhos e sábios / eles juntam-se / eventualmente”. Pelo contrário, parece haver um reforço desses laços, fornecendo um continente substantivo de consonâncias (“Olham fotografias em preto e branco desbotadas / [...] / renunciando ao que um dia pensaram / ser feio / sobre o outro / “Oh, não somos umas gracinhas?”).

Na singularidade e lucidez de seus princípios, perfurantes da espessa camada de hostilidades e intolerâncias, “Gêmeos fraternos” põe a nu como os irmãos passam a ser fonte de suporte mútuo nas novas configurações familiares nas quais o gênero e também a raça exercem um papel relevante. A cumplicidade fraterna exposta por Grimes não só enseja uma maior proximidade, um vínculo mais íntimo, mas também sugere um amadurecimento pessoal. É justamente da ideia de parentesco enquanto unidade inclinada ao amor, ao carinho, à felicidade que surgem possibilidades plurais de uniões – igualmente legítimas –, solapando visões estreitas e solidificadas e desfazendo a lógica supostamente natural da configuração familiar. Esse deslocamento de foco permite implementar uma imagem da masculinidade negra que, altamente ventilada, possibilita promover o amparo das mais heterogêneas formas de existências e dissidências, inclusive das vidas *quare*.

Ao que tudo indica, as fendas internas da comunidade negra escancaram a existência de um deslocamento de ampla magnitude da raça negra em relação ao gênero (aqui entendido também como o feminino de Crenshaw) – ainda mais fortemente patenteado quando se trata de uma dissociação da cis-heterossexualidade. Assim, os múltiplos liames que transpassam a comunidade negra parecem um tanto mais distendidos e tênues em relação à homossexualidade quando contrastados com aqueles estabelecidos pela negritude dentro da comunidade gay. Em fôlego único, o ponto nevrálgico da questão reside em a negritude repudiar mais o desvio em relação ao gênero do que propriamente a dissidência sexual fazê-lo em relação à cor. Isso resvala, em ampla medida, nos ensinamentos conclusivos de diversos teóricos. No texto

“Homophobia in Black Communities” [Homofobia nas comunidades negras], bell hooks admite que “[a]s comunidades negras podem ser percebidas como mais homofóbicas do que outras, porque, nelas, há uma tendência de os indivíduos expressarem verbalmente, de forma declarada, sentimentos antigays” (HOOKS, 2001, p. 69, tradução nossa).¹³⁵ Conerly, por seu turno, examinando a tese *Influence of Assimilation on the Psychosocial Adjustment of Black Homosexual Men* [A influência da assimilação no ajuste psicossocial dos homens homossexuais negros] (1982), de Julius Maurice Johnson, sustenta algo parecido:

Johnson [...] realizou a mais extensa pesquisa sobre a dinâmica da escolha da afiliação ao grupo principal e as justificativas para tal predileção. [...] Recorrendo a questionários, investigou 60 homens gays negros para entender se consideravam a identidade negra ou a identidade gay como a mais relevante para si. Denominou os gays negros que escolheram a cultura negra predominantemente heterossexual como sua afiliação comunitária primária de “gays identificados como negros”. Esses homens eram geralmente menos abertos em relação à sua orientação sexual (embora não a desaprovassem), sentiam-se desconfortáveis em demonstrar qualquer forma de intimidade com outros homens em público, tinham maior envolvimento com outros negros, e preferiam companheiros negros. Sentiam que sua identidade negra era mais importante, pois a cor da pele é mais visível do que a orientação sexual – a qual podiam esconder. Assim, acreditavam que a cor da pele tinha uma influência maior na forma como os outros interagem com eles.

Johnson nomeou os negros gays que escolheram a cultura gay predominantemente branca como sua principal afiliação comunitária de “negros identificados como gays”. Eles eram geralmente mais abertos em relação à sua orientação sexual, mais confortáveis em demonstrar afeto por outros homens em público, tinham maior envolvimento com os brancos, e preferiam companheiros brancos. A identidade gay era mais importante para eles, pois *sentiam que a comunidade gay era mais tolerante quando comparada à comunidade negra; a orientação sexual afetava a vida social mais do que a raça, e se sentiam mais oprimidos pela orientação sexual do que pela raça.* (CONERLY, 2001, p. 7-8, grifo nosso, tradução nossa).¹³⁶

¹³⁵ “Black communities may be perceived as more homophobic than other communities because there is a tendency for individuals in black communities to verbally express in an outspoken way antigay sentiment.” (HOOKS, 2001, p. 69).

¹³⁶ “Johnson [...] has done the most extensive research on the dynamics of the choice of primary group affiliation and the justifications for that choice. [...] Using questionnaires, Johnson sampled 60 black gay men to see whether they saw their black or gay identity as being central to them. He called those black gays who chose the predominantly heterosexual black culture as their primary communal affiliation “black-identified” gays. These men were generally less open about their sexual preference (but still felt positively about it), were uncomfortable about expressing any form of intimacy with other men in public, had greater involvement with other blacks, and preferred black lovers. They felt their black identities were more important because skin color is more visible than sexual orientation, which they could hide. Hence, they believed skin color had a greater influence on how others interacted with them. / Johnson labeled those black gays who chose the predominantly white gay culture as their primary communal affiliation “gay-identified” blacks. They were generally more open about their sexual preference, more comfortable expressing affection for other men in public, had greater involvement with whites, and preferred white lovers. Their gay identity was more important to them because they felt the gay community was more tolerant than the black community, sexual orientation

Em “Don’t Turn Your Back on Me” [Não vire as costas para mim] (2008) – um ensaio curto mas extremamente vigoroso –, Stephan Lee Dais testemunha duas das circunstâncias mais espinhosas e lancinantes de ser negro e gay no contexto da comunidade negra, quais sejam, a falta de acolhimento e afirmação demonstrados por aquele corpo social bem como seu lapso em abraçar o talento dos negros-gay. Tendo em vista esses motes de intolerância, instilados por uma verborragia homofóbica depredadora, observa que o afastamento entre homossexuais e heterossexuais negros perpetua com ainda mais severidade a calamitosa e secular fenda existente dentro desse corpo coletivo. Não à toa, Dais, defendendo uma perspectiva de coalizão, desfibra o ponto nevrálgico da controvérsia:

Se esperamos nos empoderar neste país, devemos nos aceitar como somos, com nossas inúmeras diferenças; não temos outra escolha. Aqueles de nós que melhor entendem os problemas e preocupações da comunidade negra se encontram dentro dessa comunidade – e algumas dessas pessoas compreensivas e engenhosas são gays e lésbicas. [...] Como podemos, após nos livrarmos de tantos anos de opressão, dar meia-volta e oprimir os outros? [...] Todos pagamos o preço de tal ignorância. Ao descartar os negros gays, a comunidade negra abdica de uma parcela considerável de sua identidade. Será que a orientação sexual de James Baldwin ou Langston Hughes invalida seus escritos perspicazes?

É irônico: tantas vezes, os direitos que as pessoas querem para si mesmas, os direitos pelos quais morreriam, são exatamente aqueles que negariam aos outros.

[...]

A parte mais difícil de ser negro e gay é que a comunidade negra que precisa de mim, mais desesperadamente a cada dia, não me deixa servi-la; a menos que eu esconda minha identidade, meus valores, minhas crenças e meu eu. (DAIS, 2008, p. 38-39, tradução nossa).¹³⁷

Por mais elementar e óbvio que possa parecer, o que se sobressai na linha argumentativa de hooks, Conerly e Dais é o explícito enredamento dos vínculos e transações assentados no terreno firmado, ao mesmo tempo, sobre as estruturas da raça e do gênero. Por se tratar de dois

affected their social lives more than race, and they felt more oppressed by their sexual preference than their race.” (CONERLY, 2001, p. 7-8).

¹³⁷ “If we ever hope to empower ourselves in this country, we must accept each other as we are with our myriad differences; we have no other choice. Those of us who best understand the problems and concerns of the black community are to be found within the black community – and some of those understanding, resourceful people are gay and lesbian. [...] How can we, after escaping so many years of oppression, turn around and oppress others? [...] We all pay the price for such ignorance. By dismissing black gays, the black community denies a considerable portion of its identity. Does the sexual orientation of James Baldwin or Langston Hughes invalidate their insightful writings? It’s ironic: so often, the rights that people want for themselves, the rights for which they would die, are precisely the rights they would deny others. [...] The hardest part of being black and gay is that the black community that needs me, more desperately each day, won’t let me serve it; unless I hide my identity, my values, my beliefs, and my self.” (DAIS, 2008, p. 38-39).

eixos amiúde perceptivelmente naturalizados como antagônicos dentro da comunidade negra, há uma necessidade orgânica e inadiável de um empreendimento no qual se diligencie, no ambiente desse corpo social, uma visão mais branda, aberta e inclusiva – em detrimento de um horizonte limitante, inflexível e obtuso, responsável por colocar em perigo muito mais do que acolher e amparar os indivíduos. Como o estudioso Dwight A. McBride salienta com muita propriedade no capítulo “Can the Queen Speak? Racial Essentialism, Sexuality, and the Problem of Authority” [Pode a rainha falar? Essencialismo racial, sexualidade e o problema da autoridade] (2001),

Qualquer exame da política e cultura afro-americanas, qualquer teorização do futuro da América negra, qualquer prática religiosa negra ou crítica da religião negra que não atente às vidas, às contribuições e à presença de gays e lésbicas negros (da mesma forma que o fazem com aquelas das mulheres negras, dos pobres negros, dos homens negros, da classe média negra etc.), ou qualquer crítica que não faça mais do que apoiar falsamente a experiência negra gay e lésbica é uma crítica que não apenas contradiz a complexidade de quem somos enquanto “povo íntegro” em representação mas contradiz a própria “verdade arrasadora” à qual Hemphill se refere de modo tão eloquente e apropriado em *Cerimonies*. (MCBRIDE, 2001, p. 27, tradução nossa).¹³⁸

Como já constatamos, apesar de suas contribuições respeitáveis e necessárias, Crenshaw esquece-se de considerar a própria categoria gênero – que ela tão restritamente equaciona como “mulher” e cisgeneridade – arraigada em experiências específicas do tipo homossexualidade e transgeneridade. Se levarmos o caso às extremas repercussões, deixar de perceber ou tirar de foco – mas também obcecar – essas interseccionalidades significa assumir os imperativos políticos de uma sórdida manobra que força os sujeitos a se centrarem, igualmente, ora sob o gênero, ora sobre a raça – uma escolha árdua, feita à custa de reveses, contrariedades e vicissitudes. Segundo o que postula Conerly,

Em última análise, escolher uma comunidade primária quando não se tem acesso a uma que aceite tanto suas identidades raciais/étnicas quanto de orientação sexual é uma decisão profundamente pessoal que, para muitos, concentra-se em torno destas questões: O que você acha mais opressivo ou importante politicamente, racismo ou heterossexismo? Qual identidade é mais

¹³⁸ “Any treatment of African American politics and culture, any theorizing of the future of black America, any black religious practice or critique of black religion that does not take seriously the lives, contributions and presence of black gays and lesbians (just as we take seriously the lives of black women, the black poor, black men, the black middle class, etc.) or any critique that does no more than to render token lip service to black gay and lesbian experience is a critique that not only denies the complexity of who we are as a representationally “whole people”, but denies the very “ass-splitting truth” that Hemphill refers to so eloquently and appropriately in *Cerimonies*.” (MCBRIDE, 2001, p. 27).

importante em sua vida social: raça/etnia ou orientação sexual? Qual é o valor que você dá à sua casa de origem? Qual comunidade é mais propícia para ter relações sexuais com aqueles que têm as qualidades que se deseja? As respostas a essas perguntas dependerão, entre outras coisas, da história pessoal de cada lesbigay negro, dos significados que atribuem a suas experiências, se sua casa de origem é uma comunidade negra, a natureza de seus desejos sexuais e suas políticas. As respostas a essas perguntas também podem variar ao longo do tempo. Por isso, lesbigays negros interracialistas não devem ser obrigados a sentir como se não fossem realmente negros simplesmente porque preferem as comunidades lesbigay brancas como seu lar de escolha. Na verdade, [...] ter lesbigays negros em ambas as culturas pode ser politicamente benéfico. Muitos negros identificados como lesbigays lutaram contra o racismo entre lesbigays brancos, assim como muitos lesbigays identificados como negros desafiaram o heterossexismo nas comunidades negras. (CONERLY, 2001, p. 18-19, tradução nossa).¹³⁹

Por certo, experiências específicas de raça e gênero – e, no caso deste trabalho, também de classe –, só podem ser cabalmente produtivas se esquadriharem e atenderem às dimensões interseccionais, amplificando os espectros de sujeitos comportados no âmbito desse quadro de entroncamentos e confluências. O malogro dos estudos de gênero em perscrutar os domínios da raça e da classe denota que as táticas de resistência *queer*, visto que maculadas por nódoas hegemônicas, espelhavam e substanciavam, não raramente, os mecanismos de subjugação de sujeitos racializados e destituídos de recursos. Trata-se, antes, de mecanismos cujos expedientes camuflam, em seus discursos mais sorrateiros, uma operação de invisibilização, porque expressos, segundo Reginald Shepherd, a partir de “palavras [que] são supostamente estranhas para mim, uma linguagem que a opressão impôs sobre mim, representando os valores daqueles que querem me ver desaparecer” (SHEPHERD, 2008, p. 26, tradução nossa).¹⁴⁰ Concorrentemente – e talvez ainda de forma mais intrincada –, o fracasso do antirracismo em colocar em xeque o sistema cis-heteropatriarcal reproduz, à exaustão, a subalternidade dos

¹³⁹ “Ultimately, choosing a primary community when you do not have access to one that accepts both your racial/ethnic and sexual preference identities is an intensely personal decision that, for many, centers around these questions: Which do you find more oppressive or important politically, racism or heterosexism? Which identity is more important in your social life: race/ethnicity or sexual preference? How much value do you place on your home of origin? Which community is more conducive for having sexual relationships with those who have the qualities you desire? The answers to these questions will depend upon, among other things, each black lesbigay’s personal history, the meanings they have attached to their experiences, whether their home of origin is a black community, the nature of their sexual desires, and their politics. The answers to these questions may also change over time. Because of this, interracialist black lesbigays should not be made to feel they are not really black simply because they prefer white lesbigay communities as their home of choice. In fact, [...] having black lesbigays in both cultures can be politically beneficial. Many lesbigay-identified blacks have battled racism among white lesbigays, just as many black-identified lesbigays have challenged heterosexism in black communities.” (CONERLY, 2001, p. 18-19).

¹⁴⁰ “words [that] are supposed to be alien to me, a language that oppression has imposed upon me, representing the values of those who would see me disappear” (SHEPHERD, 2008, p. 26).

dissidentes sexuais. São essas elisões mútuas e sucessivas – ou, como coloca Maurice O. Wallace (2002, p. 5), “disjunção autoalienante”¹⁴¹ – que manifestam um dilema e um impasse particularmente profundo e complexo para homens negros-gay pobres, porquanto impedem a abertura de uma lente que os leia como sujeitos perpassados por complexos eixos de subordinação, porquanto ainda utilizam uma linguagem crivada de soberania, primazias, rótulos e preconceções.

E se não é menos certo que a voz singular – e dissonante – do poeta é seu grito aguerrido, sua reclamação lancinante, seu protesto franco, Essex Hemphill, em todo seu brilhantismo literário e seu comprometimento com a equidade, delata as negligências dessa dinâmica de relações interseccionais, da qual homens negros e suas masculinidades, em todas suas idiosincrasias, são substancialmente negados, tornados ilegíveis por serem “da mesma cor do agressor, do ladrão, da noite” e “escuro[s] demais para [se] livrar[em] das consequências”:

Luar sério

No intervalo das aventuras amorosas
parei de me preocupar
com minha peculiar solidão.
Não procuro razão ou culpa.
Não me preocupo que os homens
passem pela minha vida
feridos pelas minhas mãos,
cúmplices às vezes
dos meus próprios ferimentos autoinfligidos.

Tento não me preocupar tanto
porque homens negros frequentemente morrem
de infartos tão fatais quanto marteladas.
Meu cabelo está ficando ralo,
meu estômago, um pouco fraco e nervoso.
Tentei me matar uma única vez,
mas eu era muito jovem para entender
como morrer.
Então nada aconteceu
quando preendi a respiração.
Ainda estou aqui segurando as pontas,
me recusando a ser intimidado.

Tenho medo deste planeta,
deserto humano.
A tal “civilização avançada”
significa que estamos todos mais perto da morte.

Tenho medo dos temperamentos
dos homens que constroem bombas.

¹⁴¹ “*self-alienating disjunction*” (WALLACE, 2002, p. 5).

Homens que buscam satisfações diferentes,
que se chocam.
Desentendimentos que significariam o fim da vida
quando saio do metrô de manhã
sem saber que seus ânimos se inflamaram
entre o Dupont Circle
e a Praça do Judiciário.

Tenho medo de pirar,
pegar doenças causadas pelos homens
nas rodoviárias,
ser suspeito por morar no Sudeste,
por ser da mesma cor do agressor,
do ladrão, da noite,
por achar que o transporte
vai me levar para casa
mas ele me leva pra fora,
porque quero que tudo fique lindo
dou um trago ou dois,
porque a poeira da lua me faz fazer coisas selvagens,
me faz pensar que sou um homem branco
então mato, roubo e me aguço,
mas sou escuro demais para me livrar das consequências,
sou orgulhoso demais para imitar uma besta.

Não tenho medo
de onde virá meu próximo amor.
Ele vai chegar de mansinho
e me estuprar no luar sério.

(HEMPHILL, 2008, p. 82-83).¹⁴²

¹⁴² *“Serious Moonlight // In between love affairs / I stopped worrying about / my peculiar loneliness. / I don’t search for reason or blame. / I don’t worry that men come / and go through my life / wounded by my hand, / accomplices sometimes / to my own self-inflicted injuries. // I try not to worry too much / because Black men die too frequently / from strokes as fatal as hammer blows. / My hair is growing thin, / my stomach a little weak and nervous. / I have only tried once to kill myself, / but I was too young to understand / how to die. / So nothing happened / when I held my breath. / I’m still here hanging on / refusing to be intimidated. // I worry about this planet, / this human wilderness. / What is called “advanced civilization” / means we are all closer to death. // I worry about the tempers / between men who build bombs. / Men who seek different satisfactions / and collide. / Their collision would mean the end of life / as I come out of the morning subway / unaware their tempers flared / between Dupont Circle / and Judiciary Square. // I worry about melting down, / catching man-made diseases / in the bus stations, / being a suspect because I live in the South East, / because I’m the same color as the assailant, / the thief, the night, / because I think the street boat / will take me home / but it takes me out, / because I want everything to look lovely / I take a toke or two, / because PCP makes me do wild things, / makes me think I’m a white man / so I kill, steal and thrill myself, / but I’m too dark to escape the consequences, / I’m too proud to imitate a beast. // I don’t worry about / where my next love is gonna come from. / It will sneak up on me / and rape me in the serious moonlight.”* (HEMPHILL, 2008, p. 82-83).

3.2 O corpo-templo *quare* ressignificado: a materialidade como *locus* do flagelo e do gozo

Em seção intitulada “The Social Environment of Queer Politics” [O ambiente social da política *queer*], incluída na introdução do livro *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* [Medo de um planeta *queer*: política *queer* e teoria social] (1993), Michael Warner explica:

As pessoas tendem a não vivenciar a abjeção [*queerness*] e a identidade étnica do mesmo modo. Muitas vezes, a disparidade entre imperativos raciais e sexuais pode ser registrada como uma dissonância não resolvida. Um correspondente me escreve sobre este ponto: “Na condição de gay racializado, percebo certos aspectos da minha identidade empoderados e fortalecidos dentro do espaço da família étnica, enquanto outros são negados nesse mesmo espaço. Fico no meio do que me parece ser uma divisão entre a família racialmente marcada e o *queer* branco.” A linguagem familiar empregada para descrever a sociabilidade em movimentos baseados em raça ou gênero [...] pode funcionar, para os *queers*, tanto como uma língua de exílio quanto um recurso de ironia [...]. Dadas essas realidades, a teoria precisa compreender que diferentes ambientes de identidade não são nem análogos – de modo que as táticas e os valores de um possam ser considerados apropriados pelo outro – nem separáveis. As lutas *queer* e as de outros movimentos identitários ou, alternativamente, de outros novos movimentos sociais diferem, muitas vezes, em aspectos importantes – mesmo quando suas experiências são imbricadas. (WARNER, 1993, p. xvii-xviii, tradução nossa).¹⁴³

O ponto culminante explorado por Warner nessa passagem revela como as identidades de gênero e de raça gravitam em torno de órbitas divergentes a depender dos contextos sociais nos quais o indivíduo esteja inserido. Assim, identidades investidas de poder em determinadas circunstâncias são nulificadas e, até mesmo, repudiadas em outros cenários. Há um problemático e descomunal hiato entre o terreno racialmente marcado e o da abjeção, aparentemente consolidados sobre uma formulaica rigidez monástica. Sob outra luz, persiste um insidioso ponto-cego que impossibilita uma mirada mais certa sobre a realidade dos sujeitos trafegantes por esses dois espaços. Em termos mais diretos: as elisões e apagamentos

¹⁴³ “People tend not to encounter queerness in the same way as ethnic identity. Often the disparity between racial and sexual imperatives can be registered as an unresolved dissonance. One correspondent writes me on this point: ‘As a gay man of color I find certain aspects of my identity empowered and fortified within the space of the ethnic family while other aspects of my identity are negated in that very same space. I fall in between what seems to me a split between the racially marked family and the white queer.’ Familial language deployed to describe sociability in race- or gender-based movements [...] can either be a language of exile for queers or a resource of irony [...]. Given such realities, theory has to understand that different identity environments are neither parallel — so that the tactics and values of one might be assumed to be appropriate for another — nor separable. Queer struggles and those of other identity movements, or alternatively of other new social movements, often differ in important ways — even when they are intermingled in experience.” (WARNER, 1993, p. xvii-xviii).

mútuos entre os terrenos do gênero, da raça/etnia e o da classe, como mostramos anteriormente, acarretam um dilema inquietante, particularmente consternador para homens negros-gay-pobres. Colocar essas categorias sob questionamento e escrutínio significa, antes, que se tratam de predicamentos permeados por valores políticos hegemônicos, continuamente replicando e reforçando hierarquias, subalternidades e opressões. Logo, a adoção da interseccionalidade, enquanto ferramenta analítica capaz de abarcar, ao mesmo tempo, todas essas dimensões, promove o desenvolvimento de uma leitura mais produtiva, pois exorbita o caráter unificador propalado pelas visões totalizantes, insistentes em aplanar a pluralidade de subjetividades:

Se considerarmos que esse entrelaçamento não é apenas uma simples somatória de ‘opressões’, mas a composição histórica de um complexo de complexos sociais historicamente determinados, teremos que equacionar [...] o quanto as intersecções de gênero e raça impactam negativamente a vida das mulheres negras [e também dos homens negros] na sociedade de classes e [...] o quanto que este segmento vem produzindo movimentações políticas e reflexões inovadoras. (FAUSTINO, 2019, p. 16).

Num cenário promissor, um dos avanços cruciais a ser aportado por um projeto original que acate a diversidade em seus “entrelaçamentos” e em suas distintas formas de expressão é, conforme sustenta Dennis Altman, “a vantagem de retirar do gueto os estudos gays e lésbicos, de modo que temas e questões homossexuais come[cem] a ser discutidos em contextos mais amplos” (ALTMAN, 1996, não paginado, tradução nossa).¹⁴⁴ É essa expansão simpatizante à multiplicidade de posições de sujeito que o professor E. Patrick Johnson, respaldado na ideia de interseccionalidade, perfilha na analítica por ele proposta no texto “Estudos ‘*quare*’ ou (quase) tudo o que sei sobre estudos *queer* aprendi com minha avó” (2020 [2001]).

Num trabalho de revisionismo e releitura de *queer* como *quare* – pronúncia de *queer* na variante dialetal negra usada por sua avó –, Johnson dilata os marcos das dimensões prototípica, analítica e epistemológica dos estudos *queer* a fim de incorporar questões enfrentadas por LGBTQIA+ racializados. Com base nessa particularidade de articulação do som, constata que o uso do termo “*quare*” por sua avó compreendia duas acepções distintas: uma representando o emprego mais tradicional de *queer* (= excêntrico, estranho) e a outra refletindo um excesso de significados, tanto discursivos quanto epistemológicos, assentados em rituais culturais afro-americanos e também na experiência vivida. Segundo o teórico, o (não) saber da avó em relação ao uso de *quare* deve-se à “múltipla e complexa posicionalidade cultural, social e histórica”

¹⁴⁴ “[...] the advantage of de-ghettoising gay/lesbian studies, so that homosexual themes and questions began to be discussed in larger contexts” (ALTMAN, 1996, não paginado).

(JOHNSON, 2020, p. 83) por ela ocupada. Por reconhecer que o emprego frequente e mais tradicional do termo *queer*, em especial em sua reapropriação teórica no contexto acadêmico, prescinde dessa posição cultural específica, Johnson, desvencilhando-se desse caráter estanque, empreende uma iniciativa arrojada: a reconceptualização dos estudos *queer* como *quare*, de modo a abarcar categorias de raça, de etnia e de classe, até então negligenciadas no âmbito dessas investigações. Em seu forte compromisso com as complexidades internas das realidades desatendidas por uma lógica hegemônica, sequestradora das diferenças, enfatiza: “[p]recisava de algo com mais ‘alma’, mais ‘baque’, algo bem mais ‘familiar’.” (JOHNSON, 2020, p. 83).

Ao mobilizar as tensões suscitadas entre distintas instâncias identificadoras e idealizar um projeto cujo objetivo maior é uma irrestrita inclusividade, Johnson reivindica a legitimação de um “corpo político” renovado. Em outros termos, um corpo político que não restrinja a identidade a um monólito indivisível alicerçado a uma compreensão essencialista de raça, etnia e gênero, nem elida a materialidade corporal, frequentemente convertida em um local de trauma, onde coerções e violências racistas e/ou sexistas e/ou trans/homofóbicas são operadas. Essa inevitabilidade de questionar e defrontar instituições, discursos e teologias universalizantes, homogeneizantes e rasuradores das diferenças, mas também de dar importância à dimensão corpórea em sua concretude, parece dar realce – ou, antes, responder – àquilo que a ativista negra Helen (charles) coloca em xeque em “‘Queer Nigger’: Theorizing ‘White’ Activism” [“Nego viado”: teorizando o ativismo “branco”] (1993):

O que acontece com a definição de “*queer*” quando se está se lavando ou se masturbando? Quando se toma consciência do extravio ou deslocamento em relação à cor, gênero, identidade? Será que ficam agrupadas [...] numa categoria homogênea, onde a classe e outras coisas que compõem uma identidade cultural são ignoradas?” ((CHARLES), 1993, p. 101, tradução nossa).¹⁴⁵

Assente num viés análogo ao de (charles), Johnson, a fim de redimensionar um espectro de possibilidades, acrescenta a esses questionamentos alguns outros não menos inquietantes e tempestivos:

Quais são, por exemplo, as implicações éticas e materiais da teoria *queer* se seu projeto é dismantelar todas as noções de identidade e agência? A tendência desconstrutiva da teoria *queer* realça os modos pelos quais a

¹⁴⁵ “What happens to the definition of ‘queer’ when you’re washing up or having a wank? When you’re aware of misplacement or displacement in your colour, gender, identity? Do they get subsumed... into a homogeneous category, where class and other things that make up a cultural identity are ignored?” ((CHARLES), 1993, p. 101).

ideologia funciona para oprimir e proscriver maneiras de conhecer, mas qual é a utilidade dessa teoria nas linhas de frente, nas trincheiras, nas ruas ou lugares onde o corpo racializado e sexualizado é espancado, subjugado pela fome, queimado, amaldiçoado – na verdade, quando o corpo é convertido no local do trauma? (JOHNSON, 2020, p. 88).

Território irrestritamente desapropriado, transposto e dilacerado por violências assustadoras e selvagens, “o corpo racializado e sexualizado”, a materialidade corporal negra, é, como amargamente revela a história, a “carne mais barata do mercado”, “que vai de graça pro presídio / e para debaixo do plástico / e vai de graça pro subemprego / e pros hospitais psiquiátricos” (SOARES, 2017). Ou, para usarmos as palavras de Judith Butler, retiradas de outro contexto, ao afirmar serem os corpos objetos de variadas manifestações: “é *esse* corpo, e *esses* corpos, que exigem emprego, moradia, assistência médica e comida, bem como um sentido de futuro que não seja o futuro das dívidas impagáveis”. E, na sequência, “é *esse* corpo, ou *esses* corpos, ou corpos *como* esse corpo e *esses* corpos que vivem a condição de um meio de subsistência ameaçado, infraestrutura arruinada, condição precária acelerada” (BUTLER, 2018, p. 14). É justamente essa corporeidade, muitas vezes mutilada, abarcadora de vidas psíquicas traumatizadas e existências completamente devastadas, que nos importa. Recuperemos, portanto, do próprio ensaio de Johnson, um episódio crítico, porém altamente ilustrativo, dessa tradição austera de desprezo estéril e de esvaziamento de significados em relação à (produção cultural elaborada por) esses corpos:

Em *The Ethics of Marginality*, por exemplo, o teórico *queer* John Champagne serve-se das objeções de teóricos negros-gay às fotografias de Robert Mapplethorpe para enfatizar o problema do uso da “experiência” como evidência. Champagne coloca em foco, especificamente, um discurso proferido por Essex Hemphill, escritor e ativista negro e gay, na conferência de escritores gays/lésbicas conhecida como OUTWRITE, em 1990, onde criticou as fotografias de homens negros tiradas por Mapplethorpe. O teórico contesta a crítica de Hemphill, argumentando que a leitura é “monolítica” e evidencia “uma relação amplamente não teorizada entre o desejo, a representação e o político”. O que trago à berlinda para ser questionado é a leitura que Champagne faz da aparente “emotividade” de Hemphill durante o discurso.

Segundo Champagne, Hemphill começou a chorar durante o discurso, causando duas reações: uma de simpatia/empatia e outra de protesto. (JOHNSON, 2020, p. 90-91).

Confortavelmente abrigado numa zona imperturbada de privilégio racial e de classe, mas relapso no reconhecimento dessa sua posicionalidade, Champagne, ressaltando seu argumento – a propósito, exagerada e problematicamente inconvincente e redutor –, admite:

Discordei das leituras que Hemphill fez das fotografias e senti que suas lágrimas eram uma tentativa de levar o público, por vergonha, a não questionar os termos de seu discurso. Se, como sugerido por Gayatri Spivak, pudéssemos denominar a política de uma explicação o meio pelo qual assegura seu modo particular de existência, a da leitura que Hemphill faz de Mapplethorpe poderia ser descrita como a política das lágrimas, uma política que garante a validade da explicação produzida apelando a algum tipo de emoção “humana”, “autêntica”, universal e (portanto) inquestionada da experiência. (CHAMPAGNE, 1995 apud JOHNSON, 2020, p. 91-92).

A justificativa de Champagne, entretanto, é sintomática de sua reflexão insipiente e imprudente – para não dizer a falta total de reflexão – acerca dos modos pelos quais sua própria condição de branquidade dá respaldo e reforça sua posição crítica. Esse julgamento unilateral e sinuoso corrobora, portanto, um olhar colonial, racista e estigmatizante sobre os corpos negros, estabilizando-os dentro de um quadro de rigidez arbitrada que os coloca no limiar da humanidade. Reiterando, uma vez mais, os dizeres de Frantz Fanon ao examinar o *status* do homem negro dentro dessa racionalidade descabida: “o negro não é um homem [...] O negro é um *homem negro*” (FANON, 2008 [1952], p. 26, grifo nosso).

Também, as lágrimas de Hemphill – metonímia de uma mortificação mais cáustica –, rompendo o presumido contrato entre masculinidade e insensibilidade, parecem desautorizar seu discurso, preterindo-o a uma arena de negação da virilidade e, portanto, contrária ao intelectualismo. É nítido que Champagne endossa entusiasticamente um dualismo inabalável entre corporeidade e racionalidade – e, por esse viés disciplinado por inconciliações, quanto mais arraigado ao corpo, menos racional. Por conseguinte, concordamos com Johnson, que, conferindo uma espessura política ao corpo, rechaça o posicionamento rasteiro daquele teórico, para quem a “experiência” corporal contradiz a razão, e a experiência corporal negra é ludibriadora:

Qual é o significado de um *homem negro* chorando em público? Devemos conceder-lhes tempo e espaço não só para falar *do* corpo, mas também por intermédio dele. No entanto, na formulação de Champagne, a “experiência” corporal é anti-intelectual, e a experiência corporal “negra” de Hemphill é manipuladora. Essa parece ser uma suposição não-autorreflexiva, senão injusta, a se fazer quando, em sua maioria, os corpos brancos são discursiva e corporalmente naturalizados como universais. Historicamente, os corpos brancos não foram traficados, violados, queimados e arrastados por caminhos por incorporarem identidades racializadas. Na análise empreendida por Champagne sobre a “negritude”, a “branquidade” corporal não é questionada. [...]

Apesar das declarações de Champagne em contrário, a própria leitura que faz de Hemphill coloca-o numa posição de “sujeito soberano” em sua teoria da antissubjetividade; uma posicionalidade que o institui como “supervisor” das práticas e do discurso culturais negros. Por outro lado, as lágrimas de

Hemphill, enquanto uma performance do estilo negro, indutoras da emotividade, podem ser lidas como algo mais que um simples ato de manipulação intencional para substanciar a “experiência” gay negra de dominação e de objetificação. De forma mais complexa, pode-se lê-las como um “confronto com a diferença que ocorre em novo terreno, naquele espaço marginal contra-hegemônico onde a subjetividade negra radical é *vista*, e não supervisionada por um Outro impositivo qualquer, que alega conhecer-nos melhor do que nós mesmos.” Em sua “leitura”, Champagne posiciona-se como um “Outro impositivo”, ao presumir, como o faz, a motivação por trás das lágrimas de Hemphill. (JOHNSON, 2020, p. 92-93).

O corpo, em sua estrutura concreta, tangível, parte de uma natureza biológica e também de uma experiência vivida, carrega significados, grita, ora de dor, ora de prazer. Som penetrante, voluntário ou espontâneo, articulado ou não, emitido com força pela voz, o grito desprende-se, pouco a pouco, do anonimato, da completa penumbra, da masmorra enclausurante do corpo, do cárcere toldador do pensamento, para irromper da carne e ganhar vocalização, esgarçar o verbo, a linguagem. Somente por meio da materialidade corpórea, ele, a partir da vibração, desloca-se e propaga-se pelo ar, ressoando seus clamores, lamentos, cóleras, súplicas e protestos. Numa meticulosa narrativa em *Vida precária: os poderes do luto e da violência* (2019 [2004]), Judith Butler sugere que

E essas partes corporais [o rosto, as costas, o pescoço, as escápulas], por sua vez, *choram, soluçam e gritam*, como se fossem um rosto, ou melhor, um rosto com uma boca, uma garganta ou, na verdade, apenas uma boca e uma garganta de onde surgem vocalizações que não se ajustam como palavras. [...] Os sons que vêm do rosto ou através dele são angustiantes, sofredores. (BUTLER, 2019, p. 118, grifo nosso).

Tido no Ocidente – herdeiro da tradição cultural greco-romana – como “um palimpsesto incompaciente dos medos e fascínios que ocupam o imaginário cultural” (WALLACE, 2002, p. xi, tradução nossa),¹⁴⁶ o corpo masculino negro tem sido vinculado a um repertório fossilizado de toda sorte de negatividade. Como resultado de uma teia de discursos distorcidos, essa materialidade corporal é visceralmente lida segundo os moldes e narrativas estereotipados que antecipam e fixam as condições desses corpos antes mesmo de qualquer processo de reconhecimento em relação a eles (WALLACE, 2002). A compleição gay é igualmente rasurada pela mesma lógica desfigurada e paroquial, deslocadora de valores e complexidades. Entrecruzado não menos que pelos eixos da raça e do gênero, o sujeito *quare* é, então,

¹⁴⁶ “[...] a stark palimpsest of the fears and fascinations possessing the cultural imagination” (WALLACE, 2002, p. xi).

duplamente estigmatizado, sendo, sobretudo, atacado em decorrência da cor de sua pele. “Marcado” e cognoscível, o corpo racializado, como fica patente nas palavras de Maurice Wallace, torna-se um objeto a ser oprimido e alvejado:

[...] Lee Edelman avança uma teorização inestimável da homofobia, como subscrita por “um poderoso imperativo topológico [...] para produzir um emblema ou metáfora visível” para o homossexual “cuja sexualidade deve ser representada como legível”, visualmente ressonante, “precisamente porque ‘ameaça’ passar despercebida”. Permitir isso, naturalmente, colocaria em risco a chamada naturalidade da heterossexualidade. “No entanto, embora o empreendimento cultural de leitura da homossexualidade deva afirmar que o homossexual é distinta e legivelmente marcado [isto é, tornado não invisível]”, de acordo com Edelman, “deve também reconhecer que essas marcas foram, podem ser ou podem passar despercebidas, diferentemente do que acontece com sujeitos racializados. Embora “‘a discriminação racial’, [...] como [a homofobia] esteja apoiada [...] no privilégio da pulsão escópica na estruturação psíquica da diferença sexual”, a homofobia e a discriminação racial diferem porque, ao contrário do Outro racializado, a “sujeitidade” do *queer* branco não é predeterminada visualmente. (WALLACE, 2002, p. 153-154, tradução nossa).¹⁴⁷

Não é surpreendente (apesar de lastimável), pois, que dentro dos contornos desse código hegemônico de valor corporal branco e heterossexual – pautado num narcisismo oportunista –, o corpo negro-gay seja regularmente convertido em “local de trauma”, em fonte de vulnerabilidade, suscetível à doença, ao aviltamento e à ruína, sendo lançado à sombra da morte precoce. As produções poéticas apresentadas a seguir não só traçam um radical diagnóstico dessas práticas depreciativas e calamitosas mas servem igualmente como atos verbais de denúncia das mazelas e hostilidades sociais concretizadas sobre o terreno corporal.

No poema “Retratos”, de Thomas Grimes, lemos:

Retratos

Fotografias e músicas antigas levam-me ao passado
De volta às minhas alegrias e penúrias

¹⁴⁷ “[...] Lee Edelman advances an inestimable theorization of homophobia as underwritten by ‘a powerful topological imperative ... to produce a visible emblem or metaphor’ for the homosexual person ‘whose sexuality must be represented as legible,’ visually resonant, ‘precisely because it ‘threatens’ to pass unmarked.’ To permit that, of course, would put the so-called naturalness of heterosexuality in jeopardy. ‘Yet while the cultural enterprise of reading homosexuality must affirm that the homosexual is distinctively and legibly marked [i.e. made invisible],’ according to Edelman, ‘it must also recognize that those marking have been, can be or can pass as, unremarked and unremarkable’ in ways unavailable to racial subjects’. Although ‘racial’ discrimination, ... like [homophobia] is propped up on ... the privileging of the scopical drive in the psychic structuring of sexual difference,’ homophobia and racial discrimination differ in that, unlike the racial Other, the subjecthood of the white queer is not optically predetermined.” (WALLACE, 2002, p. 153-154).

1989 foi um ano de cão
 Terminei com meu namorado
 Perdi meu irmão mais velho para a AIDS
 Perdi também sete amigos para a AIDS
 Dois outros para a violência nas ruas
 Perdi meu colega de infância para o câncer de cérebro
 E quase surtei

Eu venho dos lúgubres quartos
 Humilhado e subserviente
 Enquanto folheio álbuns
 E ouço músicas antigas
 Vou continuar a cantar
 Vou continuar a dançar
 E rir das fotografias
 E dos rostos dos quais sinto saudades
 Seus sorrisos profundamente gravados no tempo.

(GRIMES, 1995, p. 114).¹⁴⁸

“Retratos” traz à tona uma representação na qual o corpo – não só do eu lírico mas também daqueles ao seu redor – parece estar fadado a um infundável e excruciante perecer; no qual a materialidade corpórea rompe a coesão, colapsa, rui, atingindo um pleno estado de flagelo. O texto, elaborado em torno das reminiscências implacáveis assoladas por inapagáveis cicatrizes, desdobra-se enquanto recinto de instalação (e de expurgo?) da dor, uma dimensão estruturada a partir da degradação do processo de ser e de existir.

Existir e ser não são expressões sinônimas, nem revestidas de sentido contíguo. Existir significa estar no mundo, ter uma presença física, às vezes, viva. Ser, no entanto, envolve um processo muito mais complexo: enveredar-se pelos caminhos tortuosos de um labirinto rizomático, meândrico, em um exercício que supõe a transposição de controvérsias acaloradas, a superação de desafios espinhosos, provocadores de inquietações, angústias e aflições. Ainda mais quando esses universos – ou torvelinhos – de sentimentos, desprazeres e pesares irascíveis são incompacentes, exaustivos, extenuantes e letais, como ocorre nesse poema, onde a concretude corporal é destroçada por enfermidades, sendo reduzida a um terreno precário.

Eloquente em sua retórica, Thomas Grimes, por meio da voz cerebral do eu poético, desnuda as inclemências e dissabores de uma vida marcada por “penúrias” (“Fotografias e

¹⁴⁸ “*Snapshots // Photographs and old songs take me back / Back into my joys and my miseries / 1989 was a hell of a year / I broke up with my lover / Lost my oldest brother to AIDS / Lost seven friends also to AIDS / Two others to street violence / Lost a childhood buddy to brain cancer / And almost lost my mind // I have arisen from darkrooms / Humbled on bent knees / As I flip through albums / And listen to old songs / I will continue to sing / I will continue to dance / And laugh at photographs / And the faces I miss / Their smiles deeply etched in time.*” (GRIMES, 1995, p. 114).

músicas antigas levam-me ao passado / De volta às minhas alegrias e penúrias”), términos (“Terminei com meu namorado”), perdas (“Perdi meu irmão mais velho para a AIDS / Perdi também sete amigos para a AIDS / Dois outros para a violência nas ruas / Perdi meu colega de infância para o câncer de cérebro”) e pela iminência de uma crise psicótica (“E quase surtei”) –, cuja única esperança de evasão são as memórias evocadas pelos álbuns de fotografias estampados com “rostos dos quais sinto saudades”, pelas “músicas antigas”, pelo canto, pela dança. No lastro dessa colocação, o eu poemático, em uma ávida busca por extrapolar as condições inóspitas de impotência, apregoa a relutância (“Vou continuar”) diante de um mundo em colapso, estilhaçado. As perdas, devastações e flagelos desencadeados no ano de 1989 (o “ano de cão”) assumem um efeito de ricochete, pois servem de alavanca para o eu mobilizar forças de modo a ultrapassar as adversidades e reveses inerentes ao decurso existencial, da vivência.

O corpo focalizado na maioria dos poemas de Grimes carrega o horror dos rastros e efeitos da violência selvagem, da crueldade e da desumanidade – porquanto tais tessituras textuais constituem vetores de grande potência, realizando um incontestado investimento de denúncia dos efeitos detonantes de um sistema austeramente gerido por valores absolutos, binários, unívocos. Tomemos, a título exemplificativo e comparativo, o poema “Glass Closet” [Armário de vidro]:

Armário de vidro

Se você não afirmar sua própria existência
 Ninguém o irá fazer
 Ninguém o defenderá
 Ou lutará suas lutas
 Ninguém derramará uma gota de sangue por você
 Ninguém o irá proteger de ser chamado de
 “Bichinha rebelde”
 Ninguém irá arrancar as línguas das bocas
 Daqueles que cospem em você
 Ou quebrar os braços
 Daqueles que usam pedaços de pau para espancá-lo
 Assuma o controle
 Abandone seus medos
 Faça-o por si mesmo

Se você não afirmar sua própria existência
 Ninguém o irá fazer
 Você tem de manter a cabeça erguida
 Como o rei ou a rainha que você é
 Você tem de andar pelas ruas desafiadoramente
 Onde sabe que não é desejado

E dizer: “Dê passagem!”
 Lute se você tiver de combater
 Sangre se for preciso
 Mas afirme sua própria existência
 Não há esconderijos
 Viver em um armário de vidro não
 O irá proteger

Se ele se estilhaçar, seja forte
 Não deixe as pedras atiradas
 Aniquiliarem-no.

(GRIMES, 1995, p. 121).¹⁴⁹

Em ambas as produções acima reproduzidas, Grimes ocupa-se de corpos fragilizados, enfraquecidos. Em “Retratos”, os corpos trazidos à cena são ora acometidos por doenças físicas como a AIDS e o câncer, ora acometidos pela violência urbana – consequência direta da homofobia e do racismo. Outras dores consternadoras ali delineadas não são necessariamente corporais, mas afetam os sentidos que atravessam o corpo. O poema retoma, assim, o dissabor do fim dos relacionamentos amorosos e também a desolação da perda dos entes queridos, cujas memórias e sorrisos estão “profundamente gravados no tempo”. O sofrimento configura-se como concretude dilacerante. “Armário de vidro”, por sua vez, reverbera alguns desses ecos, substanciando o argumento de que a violência (re)incidente sobre os sujeitos (e, por consequência, seus corpos) não é tão somente física mas também simbólica – nem por isso desonerando-se da produção de marcas devastadoras. Em outras palavras, a força implacável dos insultos e ofensas propala efeitos impiedosos.

Embora se trate de uma triste e desoladora realidade, em “Armário de vidro”, Grimes promove um discurso instigante do empoderamento daqueles corpos convertidos em superfícies de atrocidades. As cusparadas, os espancamentos, o medo e a insegurança de andar pelas ruas “[o]nde sabe que não é desejado” não podem esmorecer a luta, o combate por equidade e justiça. Viver as agruras rotineiramente acarretadas pelo meio opressor força, embora de modo doloroso, o sujeito oprimido a empreender um mergulho em si, buscando a autoafirmação.

¹⁴⁹ “*Glass closet // If you don’t affirm your own existence / Nobody else will / Nobody will stand your ground / Or fight your battles / Nobody will bleed for you / Nobody will protect you from being called / “Faggot sissy punk” / Nobody will rip the tongues from the mouths / Of those who spit at you / Or break the arms / Of those who uses sticks and bats to beat you / Take control / Shed your fears / Do it for yourself // If you don’t affirm your own existence / Nobody else will / You have to stand tall and proud / Like the king or queen you are / You have to walk defiantly down streets / Where you know you aren’t wanted / And say “step aside” / Fight if you have to / Bleed if you must / But affirm your own existence / There is no hiding place / Living in a glass closet will not / Protect you // If it shatters be strong / Don’t let the rocks that are thrown / Cause you to crumble.*” (GRIMES, 1995, p. 121).

Urge, assim, reclamar o comando, abandonar as fraquezas e vulnerabilidades, opor-se com determinação, sangrar se preciso for: “[a]ssuma o controle / Abandone seus medos”, “Lute se você tiver de combater / Sangre se for preciso”. Como observamos em outro momento:

Especialmente notável aqui é o empenho auto-afirmativo do sujeito explicitamente anulando discursos patriarcais. Sua retórica revitalizante abre uma possibilidade para que os indivíduos pensem em si de forma a desestabilizar a eminência de identidades infligidas. Como consequência da reivindicação do “eu”, isto é, o brado libertador que oferece resistência a categorias inflexíveis de opressão, evidencia-se um desdobramento do “eu” enquanto objeto da autoridade e dominação do outro, à possibilidade de autodefinir-se e tornar-se sujeito de si. Resistir à definição e falar por si mesmo usando toda a potência da voz para tentar expressar essa totalidade do “eu” é vital para a afirmação da identidade. (MORAIS, 2015, p. 93).

Esse processo de empoderamento, de obstinação, é necessário e indissociável das lutas *queer/quare*. Desvelando esses corpos que não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta, Grimes reitera um posicionamento relutante a partir da enunciação insistente do eu poemático da expressão “Se você não afirmar sua própria existência / Ninguém o irá fazer”. Nesse exercício assíduo, consciente e desafiador das estreitezas das diretrizes aplanadoras da pluralidade, o poeta, violando-as e sabotando-as por intermédio de sua réplica, força-as a se voltarem contra si: “[v]iver em um armário de vidro não / O irá proteger // Se ele se estilhaçar, seja forte / Não deixe as pedras atiradas / Aniquiliaremos-no.”

Semelhantemente, a poética de Waldo Motta percorre essa via crítica e de denúncia. Seus textos, a partir de uma retórica contundente, articulada por efeitos estilísticos e formais, investem no retrato desses corpos “abjetos”, terrenos de manifestações de privação e padecimento. Segundo as lúcidas reflexões da crítica literária Iumna Maria Simon no artigo “Revelação e desencanto: a poesia de Waldo Motta”,

Valdo não abandona nada do que viu, experimentou e aprendeu ao longo da vida; soma e multiplica (é numerólogo convicto) e tudo incorpora à sua expressão, como que num instinto de preservação. Afinal de contas são essas as suas posses e as armas de que dispõe para criticar as misérias objetivas do presente, demonstrando que o verso tem potência expressional para formular a experiência refratada no sujeito, tal qual uma conquista de fala. (SIMON, 2004, p. 212).

A experiência da “miséria objetiva do presente” refratada no sujeito que “despenca e, ploft!, se espatifa no concreto, / em sua ordinária e infame realidade / de pele e osso e necessidades” está nitidamente delineada em “Ah, corpo!”:

AH, CORPO!

Em plena madrugada, o bofe insistindo
num papo alto demais para seres do inframundo.
Enquanto ele adejava pelo espaço
(do quarto de pensão, com os mosquitos),
a mim, que me interesso pelo céu
na terra, o desprezo que ele dizia ter
pelas coisas do corpo – magro e subnutrido
mas belíssimo para a minha fissura vesga –
só me desenganava, porém não me convencia.
Através de sua quase transparência
(de fomes recolhidas na ascese
um tanto forçada pela pindaíba),
procuro enquadrinhá-lo, entendê-lo.
Sucedo que no auge das viagens,
intempestivamente trovejante,
um barulhinho de fome nas tripas do santo
eleva-se aos píncaros, de onde, constrangido,
o bofe despenca e, ploft!, se espatifa no concreto,
em sua ordinária e infame realidade
de pele e osso e necessidades.

(MOTTA, 1996, p. 107).

Disposto num bloco compacto de uma única estrofe, “Ah, corpo” configura-se enquanto um poema narrativo, cujo enredo se ocupa da cena de um “bofe” magro e subnutrido que, durante um encontro amoroso (uma “pegação”, na gíria gay), desmaia de fome e “despenca” no chão concreto da realidade. Registrado em sua “singela e terrível imediatez” (SIMON, 2004, p. 212), o episódio, quase beirando ao prosaico, põe em perspectiva o corpo em pleno processo de colapso. Não marcada pela raça – pelo menos no nível textual –, contudo manifestamente inscrita sob os enquadramentos evidentes do gênero (trata-se de um “bofe” e de uma “pegação”) e da classe (é um ser do “inframundo”), a concretude corporal remete a uma sensibilidade gay-pobre. Simultaneamente, expõe de forma escancarada os efeitos materiais da dissidência sexual e da pobreza numa sociedade subordinada aos predicamentos e disposições de uma mentalidade cis-heterossexual e burguesa. Nos limites dessa realidade corrosiva e assoladora, a “experiência” é materialmente condicionada, e “[o]s corpos são locais de efeitos discursivos, mas também de efeitos sociais.” (JOHNSON, 2020, p. 103).

A rusticidade do espaço, envolto pela crueza da atmosfera, é contraposta à vulnerabilidade do corpo, ambos caracterizados por meio de um entrelaçamento de signos de valência negativa. Lançando mão de uma linguagem que alterna entre o prosaico e o invulgar, o poeta pormenoriza as ações desenroladas no ambiente de um “inframundo”, “quarto de pensão, com os mosquitos”; o corpo, por sua vez, é caracterizado como “magro e subnutrido”, quase transparente “de fomes recolhidas na ascese / um tanto forçada pela pindaíba”, ressoando o “barulhinho de fome nas tripas”. Não há como negar: tratar-se de uma “ordinária e infame realidade de pele e osso e necessidades”. A propósito da linguagem poética de Motta, Simon elucida que

O registro do fato não dispensa a recriação, antes a exige, de modo que a bruteza da realidade seja incorporada por uma reflexão maior que a toma como elemento de contraste e meditação. O poeta faz questão de preservar o caráter testemunhal da experiência, porém seu registro poético descobre novas tensões a partir de uma marcação dramática que valoriza os recursos da fala coloquial, empregados com a desenvoltura de quem tem conhecimento de causa. A serviço de dissonâncias de grande rendimento estético, prosaico e poetizado aqui andam juntos, assim como sarcasmo e eloquência. (SIMON, 2004, 212-213).

A tessitura textual não nos fornece qualquer tipo de referência em relação à materialidade corporal do eu lírico; contudo, seu prazer físico, seus desejos carnis, são declaradamente confessados: “a mim, que me interesso pelo céu / na terra, o desprezo que ele dizia ter / pelas coisas do corpo – magro e subnutrido / mas belíssimo para a minha fissura vesga – / só me desenganava, porém não me convenciam.” Curiosamente, a metáfora “céu na terra” materializa o estabelecimento do prazer (“céu”) no domínio do corpo (“terra”). Este, logo, abre-se como terreno de onde desponta a “fome” em seus sentidos polissêmicos: a sexual (do enunciador) e a do estômago (do “bofe”). O apetite, a “desnutrição”, a carência, então, deslocados para direções contrastantes, convergem para as necessidades corpóreas. Traduzida em “fissura vesga” – força intensa que orienta a volúpia do eu enunciador –, essa privação pode, por outro lado, ser índice de sua solidão. Muito mais amarga e tormentosa, porém, é a condição de escassez e desprovimento do “bofe”. Ele, em sua quase transparência, engaja-se num “papo alto demais para seres do inframundo”, mas, em razão da fome, repentinamente, “despenca e, ploft!, se espatifa no concreto”. Embargando a libido do eu poemático, a “ordinária e infame realidade” impede-o agora de saciar sua própria “fome”. Estamos diante daquilo que Fábio Camargo e Ricardo dos Santos no artigo “Bicha preta reza o corpo” denominam “desrealização”:

A desrealização é a marca do poema de Waldo Motta, no qual o jogo entre prazer e desprazer se funde em um mesmo plano de concretude lírica. A experiência (real) não esconde suas artimanhas do acaso e do imprevisto, deixando “correr à solta” o que a vida não consegue ocultar. A onomatopeia “ploft” produz a castração das primeiras expectativas do sujeito lírico, o qual se frustra em sua possível relação sexual, mas, ao mesmo tempo, é convocado a mais uma revelação diante do ocorrido com o seu objeto de desejo. A fome, a pobreza e a miséria não conseguem deixar de se insinuar na realidade recriada pelo poeta capixaba. Assim, Waldo Motta “é capaz de denunciar aquilo que ele próprio sofreu, naquilo que sua sensibilidade foi afetada” (CAMARGO; SANTOS, 2018, p. 41).

Registrando as minguais das quais foi vítima, é inequívoco que a voz de Motta, em toda sua potência política e confessional, esteja apontando a vulnerabilidade do corpo homoerótico, desprovido de recursos básicos à sobrevivência. Seu exercício poético em “Ah, corpo!” administra uma crítica, revelando como os efeitos materiais do gênero e da classe incidem penetrantemente na materialidade corporal, reduzindo-a, como numa cartografia de impotências, a um *locus* onde opressões cruzadas exercem suas mais vorazes coerções. Nesse sentido, a poesia ganha o *status* não só de denúncia das mazelas sociais mas também de instrumento de protesto e retaliação contra as tiranias que suplantam a experiência vivida.

A poética da experiência física das opressões sociais e sexuais, na qual o corpo é testemunho de sofrimentos e consternações, perpassa também outros poemas de Waldo Motta, que versam sobre o tema da Aids. Embora a carnadura corporal não esteja neles flagrantemente evidenciada, a moléstia que a afeta indicia a ruína tanto do corpo quanto da vida.

ODE À IDA AO ID

“*Vexilla regis prodeunt inferni*”
cf. Dante

Hás
de
ir
ao
Id

Hás
de
ir
ao
Hades

Hás
de
apegar
-te a
toda e qualquer

merda
 neste
 mar de

Hás de enfrentar
 a nado
 o nada
 para enfim dar
 a Lugarnenhum

Hás de ir ao Id,
 há de ir ao Hades,
 apesar de Cérbero
 a tudo atento
 com seus mil ouvidos
 e olhos cibernéticos,
 apesar de toda a
 hiperinfernália
 de ritmos pânticos,
 sabores e odores
 e cores e sons
 alucifeéricos
 do Leviatan.

Hás de ir ao Id,
 há de ir ao Hades,
 derrotar Satan
 e as potestades.

(MOTTA, 1996, p. 86-87).

Em artigo intitulado “Corpo infectado/corpus infectado: aids, narrativa e metáforas oportunistas”, o professor Anselmo Peres Alós, em deslindamento bastante preciso, observa que

Uma das grandes consequências do advento da pandemia de HIV/aids sobre a comunidade gay, em escala transnacional, ao longo das últimas décadas do século XX, foi a geração de uma curiosa cultura caracterizada pela absoluta necessidade de uma *honestidade cruel*. Nos primeiros tempos da avassaladora crise de aids no mundo, quando ainda não se conhecia exatamente quais eram suas causas e seus meios de transmissão, e ainda se falava de “grupos de risco” ao invés de “práticas de risco”, a equação *aids = morte* configurava-se como inevitável. Olhava-se com suspeita para todos os sujeitos classificáveis como pertencentes aos “grupos de risco”: homossexuais (especialmente os homens homossexuais), hemofílicos, usuários de drogas injetáveis e profissionais do sexo (independentemente de suas identidades de gênero). Tanto na mídia impressa quanto na mídia televisiva houve a profusão de uma necessidade de se colocar a aids nas pautas de discussão pública, o que foi caracterizado [...] como uma *epidemia discursiva*. Colocar a aids na ordem do discurso foi, em certa medida, uma das estratégias para se atribuir sentido ao *nonsense*, ao desespero e ao pânico oriundos dos primeiros tempos da pandemia (ALÓS, 2019, p. 1).

A “epidemia discursiva” da qual trata Alós parece refletida também no campo literário, principalmente nas décadas de 1980 e 1990, quando quase nada se sabia sobre o vírus, a não ser suas implicações destrutivas sobre os corpos dos sujeitos alocados nos “grupos de risco”. Retratada como “a peste”/“o câncer” gay (HALPERIN, 2004; LOURO, 2015), a doença – abalizada como um evidente estatuto de comportamento imoral – vigorou como agente impulsionador do reavivamento da homofobia velada da sociedade. Como desfecho dessa conduta estigmatizadora, a discriminação por certos setores sociais tornou-se ainda mais intensa e violenta.

Tal patologia é aludida no poema “Ode à ida ao id”, cujo título é digno de nota. Primeiramente, “ode” trata-se, por definição, de uma composição poética pertencente ao gênero lírico, estruturalmente dividida em estrofes de versos com igual medida. De origem grega, o termo “*odés*” corresponde, em língua portuguesa, a “canto”. Com efeito, na Grécia Antiga, a ode, sempre de tom alegre e entusiástico, era composta para ser cantada. Quanto ao significado de “Id”, tem-se que, na teoria psicanalítica, esse sistema corresponde a uma das três estruturas do aparelho psíquico, juntamente com o ego e o superego. Formado pelas pulsões, instintos, impulsos orgânicos e desejos inconscientes, é conhecido como “princípio do prazer”. É especificamente nessa estrutura que o indivíduo armazena todas suas necessidades não satisfeitas, todas suas repressões. Marcado pelo imediatismo, o Id desconhece juízo, lógica, valores e, tampouco, ética ou moral. Por esse mesmo motivo, é exigente, impulsivo, irracional, egoísta. Associar essas ideias na busca de um desvendamento preliminar do título ainda não nos diz muito: “Ode à ida ao Id”, nesse sentido, renunciaria, tão somente, um canto de exaltação à jornada em direção ao inconsciente. O título, contudo, parece camuflar ou dissimular uma abertura à leitura, que fica suspensa até um segundo momento.

A epígrafe que consta no texto de Waldo Motta é retirada, conforme aponta o poeta, de um escrito de Dante, mais especificamente da *Divina Comédia*, no episódio da descida ao inferno. Trata-se do Canto XXXIV, 1, no qual o escritor italiano coloca nos lábios de Virgílio um verso latino, como forma de anunciar a presença de Lúcifer: “*Vexilla regis prodeunt inferni*” (“Os estandartes do rei do Inferno avançam”). No emprego que faz desse verso, Dante instaura uma paródia,¹⁵⁰ porquanto recorre ao hino litúrgico mundialmente famoso *Vexilla regis prodeunt* (“Os estandartes do rei avançam”), cuja autoria é atribuída a Venâncio Fortunato,

¹⁵⁰ Quanto ao conceito de paródia, comungamos com a concepção de Leonor Lopes Fávero no texto “Paródia e dialogismo” quando afirma que “[n]a paródia, a linguagem torna-se dupla, sendo impossível a fusão de vozes que ocorre nos outros dois discursos: é uma escrita transgressora que engole e transforma o texto primitivo: articula-se sobre ele, reestrutura-o, mas, ao mesmo tempo, o nega” (FÁVERO, 1999, p. 53).

bispo de Poitiers no século VI, para subvertê-lo. Conforme observa Gustavo Cambraia Franco: “[a] paródia do hino que anuncia o príncipe das trevas tem um efeito simbólico, mais que irônico, que sugere a humanidade deturpada e a natureza desolada do Inferno.” (FRANCO, 2019, p. 551).

Na conjugação do título, da epígrafe e do próprio corpo textual – que já de imediato captura nosso olhar –, Motta, assim como Dante, coloca-nos diante de uma grande paródia. Explicamo-nos. Em primeiro lugar, o poeta anuncia uma ode, porém, foge proposital e completamente aos parâmetros desse modelo: em sua estrutura, o poema é composto de versos e estrofes de tamanhos irregulares – o que é visualmente flagrante; em sua semântica, o tom alegre e entusiástico inexistente, sendo substituído por um tom grave. Esses dois recursos, por si só, descaracterizariam uma leitura mais rasa do título. Contudo, Waldo Motta vai além. Na escolha dos próprios signos eleitos para nomear o poema, podemos ler “Ode à ida ao Id”, mas, ao mesmo tempo – e preferencialmente –, “Ódio à ida ao Id”, inculcando um sentimento de aversão intensa em relação a esse trajeto rumo ao desconhecido, ao recôndito. Ler “ode” como “ódio” neste contexto também se justifica por corroborar a ideia cristã do pecado, do sentimento atrelado, necessariamente, ao inferno. A epígrafe, por sua vez, anuncia-nos, à *la* Dante, a chegada ao inferno, ao Hades – termo de origem grega que significa “invisível”. Motta, em sua estratégia de epigrafar o escritor italiano, não só demonstra erudição, mas também lhe copia o tema e o procedimento: a apresentação e a descida ao inferno – descida essa promovida, em Waldo, imageticamente, pela disposição do corpo do poema.

As leituras das produções waldianas nunca podem ser feitas de forma despreziosa ou precipitada. Em *Bundos e outros poemas* (1996), o poema que segue “Ode à ida ao Id” chama-se “Nos dias de Aids”, e pode servir, em certa medida, como explicação a alguns recursos daquele.

NOS DIAS DE AIDS

Nos dias de Hades e seu reino podre
 hás de doar odes e até o odre.
 Hás de ir ao Id, de todos os modos.
 Hás de ir ao Id, enquanto se pode.
 Isento de ódio, imune ao medo,
 hás de ir ao Id, já não é mais cedo.
 Hás de ir ao Id, hás de ir ao Id,
 Para depor Hades, que a tudo preside,
 e, depondo Hades, todos os poderes
 que impedem a mútua doação dos seres.

(MOTTA, 1996, p. 88).

Recuperando os procedimentos desse poema e transpondo-os para “Ode à ida ao Id”, somos forçados a ler o jogo sonoro estabelecido entre “Hades” e “Aids”, como observa Antônio Dias de Pádua da Silva em seu artigo “O corpo do poema e os poemas sobre corpos: derrisão e ambivalência linguística na poesia de Valdo Motta”:

[...] *Hás de* vai se transformar, no processo de percepção acústico-semântica, em *Aids*, ou seja, se por corruptela mal formada, deformada ou apócrifa, som e letra dos dois itens lexicais (*Hás de*, *aids*) correspondem tanto em metro (mesmo número de sílaba gramatical [duas] e sílaba poética [uma]), na sílaba em que recai o acento (os dois itens lexicais são acentuados na primeira sílaba) como em efeito de sentido (SILVA, 2015, p.175).

Ao enunciar então “Hás / de / ir / ao / Id”, estrofe que inaugura o poema, além do jogo armado entre “Hás / de” e “Hades”, encontramos-nos diante de uma futuridade promissiva expressa pela locução verbal construída sobre a forma de “haver + de + infinitivo”, preconizando a ideia de fatalidade, de fado. Em outras palavras, a visita ao Id é inevitável, assim como a descida ao inferno dantesco, manifesta na segunda estrofe: “[h]ás / de / ir / ao / Hades”. “Id” e “Hades” figuram como o local do inexplorado, do oculto, do invisível, representando um recinto a ser desbravado e perscrutado, mesmo que esses esforços resultem improdutivos, estéreis: “[h]ás de enfrentar / a nada / o nada / para enfim dar / a Lugarnenhum”. Embora a descida ao “mundo tenebroso” seja uma empresa forçada, obrigando o enfrentamento de adversidades (“apesar do Cérbero / a tudo atento”, “apesar de toda a / hiperinfernália”), é só a partir dela que o exorcismo dos demônios ou espíritos malignos se torna possível: “[h]ás de ir ao Id, / há de ir ao Hades, / derrotar Satan / e as potestades.” Tal qual na *Divina Comédia*, a passagem pelo tártaro – também representada pelo sofrimento e pelo suplício – é um empreendimento impreterível.

O martírio da descida ao Hades/Aids descarna, poeticamente, as aflições dos indivíduos acometidos por essa doença. É justamente no espaço da tessitura da ode – também lida como ódio – que Motta desfere sua crítica social, uma das molas propulsoras mais notórias de seu projeto literário. Se tomarmos em consideração que a escrita de “Ode à ida ao Id” foi realizada em plena década de 80, momento em que a Aids era tida como a “peste”, o “câncer” gay, abalizada como um evidente estatuto de comportamento imoral, não há como negar que

“Aids [...] está para Hades (inferno, lugar de tormento, em uma determinada visão cristã que opõe céu a inferno e vice-versa). Semanticamente, então, o corpo aidético seria o equivalente de um corpo castigado, do Hades. E ao se ler de forma inversa, o Hades é esse *topos* que figura no imaginário cristão ocidental como o provocador e lugar do medo, da vigilância e punição dos

corpos, e que poderia provocar (por castigo) a *Aids* nos corpos dos “ímpuros” e desobedientes (homossexuais). (SILVA, 2015, p. 174).

Numa tentativa sensível de se posicionar em relação a essa realidade aterradora vivenciada pelos portadores da enfermidade tão em voga naquele momento específico, Waldo busca inspiração em Dante para desvelar as agruras e o inferno abissal pelos quais esses “corpos aidéticos”, esses “corpos castigados” implacavelmente tinham de atravessar. E nesse sentido, sim, os corpos em toda sua materialidade importam, pois, além de serem constituídos politicamente, são locais de exposição pública, como sustenta Butler:

Em décadas recentes, por causa da AIDS, todos perdemos, mas existem outras perdas que nos afligem devido a doenças e conflitos globais; e existe também o fato de que mulheres e minorias, incluindo minorias sexuais, são, como comunidade, sujeitas à violência, expostas à sua possibilidade, se não à sua concretização. Isso significa que somos constituídos politicamente em parte pela vulnerabilidade social dos nossos corpos – como um local de desejo e de vulnerabilidade física, como um local de exposição pública ao mesmo tempo assertivo e desprotegido. A perda e a vulnerabilidade parecem se originar do fato de sermos corpos socialmente constituídos, apegados a outros, correndo o risco de perder tais ligações, expostos a outros, correndo o risco de violência por causa de tal exposição. (BUTLER, 2019 [2004], p. 26-27).

Se é inquestionável a existência um processo de traumatização/desestabilização do corpo, que, vulnerável, é debilitado por ferocidades ou decompõe-se, rui-se, esfacela-se, é igualmente indiscutível o fato de ele se prestar como *locus* de outras manifestações. Aqui, enfatizamos particularmente uma espécie de “transbordamento”, um certo deslocamento incontornável dos limites dessa representação sempre depredadora, eversiva. Ao forçar os limites e promover fissuras e rupturas no quadro geral de entendimentos rígidos, limitantes e estereotipados do corpo negro-gay, a perspectiva a partir do qual essa materialidade é observada leva-nos a compreender o corpo e a masculinidade negra fundamentados em ângulos inaugurais, que impulsionam a revivescência do que parecia fossilizado como verdade. Baseado nessa nova compreensão, a qual se debruça sobre outras expressões dinâmicas do corpo, ele é, então, percebido como resistência, templo, sede da celebração do gozo e do prazer. Por conseguinte, embora não aparentemente diligenciando reivindicações ou protestos, promove tais condutas pela simples razão de se colocar contra a precariedade. Nesse mesmo diapasão, Butler, em *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* (2018 [2015]), corrobora a ideia de que “os corpos [...] ‘dizem’ não somos descartáveis, mesmo quando permanecem em silêncio. Essa possibilidade de expressão é parte

da performatividade plural e corpórea que devemos compreender como marcada por [...] resistência” (BULTER, 2018, p. 20). E, algumas páginas adiante, continua:

E mesmo quando não estão falando ou não apresentam um conjunto de reivindicações negociáveis, o apelo por justiça está sendo representado: os corpos [...] “dizem”: “nós não somos descartáveis”, não importando que estejam ou não usando palavras no momento; o que eles dizem, por assim dizer, é “ainda estamos aqui, persistindo, reivindicando mais justiça, uma libertação da precariedade, a possibilidade de uma vida que possa ser vivida” (BUTLER, 2018, p. 27).

Atentando à constituição corporal liberta do jugo da indefensabilidade, Waldo Motta, por volta dos anos 1990, já conduzia seus textos na direção de uma “epistemologia do rabo” (INÁCIO, 2018), um procedimento estratégico a partir do qual os elementos corporais negros, uma vez objeto de reificação (*à la* Robert Mapplethorpe), adquirem estatuto de legitimidade, de vigor e de prestígio. A “bunda”, por exemplo, parece ser uma obsessão do autor, assumindo um “valor eruptivo” (INÁCIO, 2018). A zona erógena figura, inclusive, estampada – em sua forma artificialmente flexionada no masculino – no título do livro: *Bundos e outros poemas*.

Pondo em foco o “rabo” como o cosmos de onde brota a vida, no poema “Claro, claro”, gritado em maiúsculas, o poeta aufere ao vocábulo “claro” dois sentidos: o da clareza e o da concordância. Reafirma, assim, a inteligibilidade e/ou a conformidade de que tanto o devorar e o suprir do fruto – os quais fomentam e incentivam prazeres – quanto o viver avultam e vicejam do “rabo”:

CLARO, CLARO:
É PELO TALO
QUE COMEÇA
O FRUTO.
A VIDA
MEDRA
DO RABO.

(MOTTA, 1996, p. 71).

A bunda reaparece insistentemente em outros textos, em suas mais distintas denominações, ocupando o cerne do código poético. Em “Em teu peito, pasto...”, é “nas dunas da bunda” que o eu lírico deixa os vestígios de seu périplo em direção ao prazer, como forma de serenar a excitação e mitigar as agruras e reveses:

EM TEU PEITO, PASTO...

Em teu peito, pasto
 desta égua famélica,
 entre tuas coxas
 frouxas ao assédio,
 nesta tesa e tensa
 haste de teu sexo,
 nas dunas da bunda
 onde deixo rastros,
 na concha bivalve
 dos lábios, na ostra
 sôfrega da língua,
 enfim neste corpo
 em que colho olores
 e sabores vários,
 é que me refaço,
 rapaz, dos labores,
 é que me aplaco
 esses meus furores,
 é que me consolo
 de meus dissabores.

(MOTTA, 1987, p. 53).

Na edificação de um macrocosmo ora-cu-lar de linguagem, que encontra a luz no cu de Exu,¹⁵¹ corpo e religião ganham inéditas (e insólitas) significações: o sagrado e o profano se articulam, produzindo um tecido erótico. Opera-se um ofício de iconoclastia, de sacrilégio de ortodoxias sacrossantas, em nome de um relicário da sexualidade. Essa talvez seja justamente a razão pela qual Roberto Schwarz, no texto “Por uma experiência brasileira”, admita que a produção waldiana, por sua “posição estética, religiosa, sexual e de classe cri[e] ângulos novos” (SCHWARZ, 2000, p. 3). Ângulos esses que despontam em estado de (e) fusão poética, desautomatizando e desarmonizando percepções e olhares, desafiando “o leitor a entrar num banquete escatológico, tão difícil quanto necessário” (TREVISAN, 1997, não paginado), compelindo-o a “um escavar de significados, que visa a trazer à luz sentidos soterrados por séculos de sucessivas leituras ‘espiritualizantes’” (BARCELLOS, 2000, p. 81). Em Waldo Motta, vida e arte se imiscuem numa dinâmica de entrelaçamento e cosedura de filamentos incandescentes de subjetividade e alteridade, num gesto de desfibramento e exaustão da linguagem em toda sua potência, torcendo, aprimorando, alteando e limando a frase na busca do engaste perfeito.

¹⁵¹ Fazemos aqui referência ao poema diminuto mas lancinante, “NO CU / DE EXU / A LUZ” (MOTTA, 1996, p. 69), a ser analisado adiante.

Produto de um processo de reflexão existencial e autoconhecimento, a poesia para Motta é compêndio de seu propósito de vida, legítima profissão de fé. Em outro momento do prefácio de *Bundo* (1996), chega a explicar que

As virtualidades da palavra e as artimanhas da literatura propiciam requintadas tapeações. Mas, quando aprendi que a poesia caminha em direção oposta à (da) literatura, tomei coragem (eu, que sempre fui poeta) para denunciar o reino das enganações e suas geringonças enganadoras, mostrando como funcionam tais artifícios, exibindo as vísceras das formidáveis patranhas desse monstruário que se fez da logosfera. *Minha poesia é uma síntese de meu projeto de vida, uma aventura em busca da Verdade*, intuída como a ciência da restauração da condição divina. Se o nome é céu, *a palavra é templo e tudo está aqui no corpo*, não pode ser outro o sentido do *poietes*. (MOTTA, 1996, p. 10-11, grifo nosso).

Se, conforme afirma, “a palavra é templo e tudo está aqui no corpo”, a corporeidade é alçada ao patamar de *leitmotiv* e se oferece como contraface da normalidade e do enquadramento, que, valorizando uma estética branca e cis-heterossexual, continuamente reforçam estereótipos acerca do homem negro-gay. O poeta-vate excede, portanto, a simples celebração do “corpo elétrico” – como cantado em *Folhas de Relva*, por Walt Whitman, que também é poeta do corpo (hegemônico) e do desejo – para, imbuído no erotismo místico (ou na mística erótica?), cantar, reclamar e assumir sua materialidade corporal negra, gay, pobre – uma corporeidade imperiosamente *quare*.

Comprometido em desabafar liricamente seus sentimentos e trazer à tona, à flor da pele, temas rotulados como periféricos, “marginais” e aparentemente anti(po)éticos, Waldo Motta, lançando mão de antíteses, do chulo (nunca vulgar), e de metaclichês, resgata o discurso do negro, do homossexual e dos desvalidos, que amiúde se imbricam. É na insubordinação de sua postura, tal como de seus procedimentos, inevitavelmente amalgamados à obediência à ética, que o poeta decoloniza pensamentos veiculadores de violência contra o Outro – e, ao fazê-lo, resgata humanidades. Desse modo, precisa a tônica, o tom e a dicção de sua (po)ética, solidamente alicerçada em um turbilhão de sarcasmos e críticas, satirizando clichês e pondo fim à separação entre fatos poéticos e não poéticos. Aliás, quanto à (anti)poeticidade, o escritor e crítico alemão Oskar Loerke em *Da lírica moderna* (1912) ensinou, há mais de um século, que

[...] queremos incorporar novos vocábulos ao nosso dicionário, em vez de arrancar as folhas velhas; haverá muitas que raramente abrimos, outras foram substituídas e a maior parte permanece insubstituível. Pronto, o dicionário dos poetas, afirmamos: *agora não existe nenhum assunto que não seja poético*.

Todavia, também não existe nenhum que seja poético. E o poeta que se prepare para uma operação do apêndice. Ela revelará como poética ou não-poética a sua arte grande ou pequena. – Queremos propor o catálogo de amostras como dicionário. Bendito seja aquele que destrói as velhas formas e transmite as novas. Aqui, porém, jamais o novo é também o único” (LOERKE, 1912 *apud* DIAS, p. 56, 1999, grifo nosso).

Em relação à ética e o papel da poesia e, por conseguinte, do poeta, repisamos, uma vez mais, o pensamento de Mario Faustino em ensaio intitulado “O poeta e seu mundo” (1976):

[...] em questões de poesia, passa-se com facilidade do campo ético para o do estético, e vice-versa. Toda questão se baseia, a meu ver, no fato, por muitos esquecido, que a poesia tem um papel na sociedade, um terreno privado que se não for bem lavrado prejudicará essa mesma sociedade e que aquele papel deve ser exercido pelo poeta com toda a responsabilidade profissional com que uma tarefa de alcance social deve ser empreendida. Enquanto a poesia for olhada apenas como passatempo, como brinquedo inofensivo, como uma coisa de maníacos, de despreocupados, de maus palhaços, ou de ruins carpideiras, não só serão maus uns poetas como estará em perigo a sociedade, cujos poetas não estão cumprindo seu dever. (FAUSTINO, 1976, p. 47).

Os dois fragmentos acima, numa leitura conjugada, indicam que, em seu comprometimento social, o poeta se lança a uma operação com a linguagem, e, muitas vezes, é levado a recorrer a formas desestabilizadoras de percepção, a tratar de temas reputados como “antipoéticos”, licenciosos. No entanto, é nessa abertura estrategicamente provocada, nesse inconformismo solapador, nessa “dessacralização” de atributos “pré-fabricados”, que a contestação ética da lógica supremacista patriarcal-colonizadora é operada. Em Motta, o espírito (santo) subversivo emerge em sua faceta contestadora, transgressora e rebelde e se revela num mosaico de imagens e símbolos parodísticos-sarcásticos, marcando fortemente a vertente de denúncia social de seu projeto, ao mesmo tempo, literário e ético.

“No cu” é exemplo dos desdobramentos desse novo código (po)ético. Nele, a concepção interseccional encontra-se subjacente à malha textual, sendo apenas revelada a partir do escrutínio da composição. No sintetizado e comedido poema, Motta escreve:

NO CU
DE EXU
A LUZ

(MOTTA, 1996, p. 69).

Rasgando a placidez e golpeando o silêncio e o vazio da folha branca de papel que lhes serve de suporte, os versos do diminuto poema anunciam-se em letras garrafais. O clamor do

grito sentencioso é impreterível – marca concretizada na própria construção do poema, assentado em apenas três versos, rimados, de duas sílabas poética cada. A partir de tão somente duas estruturas sintáticas – um adjunto adverbial de lugar e um sujeito – o corpo textual é erigido, e busca responder, em sua brevidade, a três perguntas aparentemente incontornáveis: “onde?”, “de quem?” e “o quê?”. Ao fazê-lo, aponta, sem quaisquer rodeios ou imprecisões, o local de resplandecência da luz. A sintaxe despretensiosa, sem marcas de pausas e pontuação, reforça o senso de urgência para o encontro com a luz – uma premência tão imperiosa que, materializada no tecido poético, relega o verbo que estabeleceria o vínculo entre os dois primeiros versos e o último à omissão.

Ao traçar a rota que leva à revelação da luminescência, Waldo Motta, investido de seu poder iconoclástico, empreende uma operação transgressiva de dismantelamento dos pilares sustentadores de uma lógica alicerçada sobre preceitos cristãos, brancos e heterossexuais. Em sua retórica propositalmente aberta e exígua, ao profanar o sagrado – ou sacralizar o profano? –, traz a lume o reavivamento do erotismo. Aliás, as violações exercidas sobre o terreno do sagrado – presumivelmente intocável e inviolável – são intervenções corroboradas pelo pensador francês Georges Bataille quando admite que “[o] mundo sagrado abre-se a transgressões ilimitadas.” (BATAILLE, 1987, p. 63). Justapondo “ânus” a “Deus”, representado por Exu, seu correlato nas religiões de matriz africana, o poeta derroca convenções e instaura a abertura de um espaço de contravenção. Evoca-se Exu, que “[n]o candomblé, [...] é um dos maiores orixás [...]. É uma espécie de mensageiro, que faz a ponte entre o humano e o divino e muitas vezes é descrito como sendo travesso, fiel e justo.” (LAZARETTI, 2018, não paginado). Uma das mais proeminentes divindades do iorubá e do jeje, Exu, também conhecido como Esu, Eshu, Bará, Ibarabo, Akésan, Yangí, Legbá, Ònan, – reputado como a providência mais humana dentre os outros orixás – é, no panteão africano, o patrono da comunicação, da paciência, da ordem, da disciplina e da sexualidade, além de exercer um forte controle sobre o sexo, a magia, a união, o poder e o fogo da transformação.

É digno de nota salientar que uma das imprecisões mais repisadas no quadro de representação da cultura de origem cristã é vincular a figura de Exu à do diabo. Dentro dos limites dessa comparação – traiçoeira e incitadora de rótulos e preconceitos –, o orixá é deliberado como um deus disseminador do mal, semeador da discórdia humana. No entanto, nas religiões de matriz africana, diferentemente do que ocorre em religiões monoteístas, as divindades não são categorizadas dentro de um panorama maniqueísta, e, portanto, não concebem o bem e o mal em termos absolutos e excludentes. É justamente por efeito dessa incapacidade limitante de aceitar o diferente, o que é do Outro, que conceitos equivocados têm

sido atrelados às origens e atuação de Exu. Nesse quadro imaginário perverso e estereotipante, ele é tratado como um deus replicador da maldade e da atrocidade, semeador da discórdia humana.

No poema, Exu corporifica a imagem do invulnerado, do intocável, dentro das referências de uma cultura de origem negra, “assombrada pelo discurso homogeneizante e [...] alienante do cristianismo” (SANTOS; PEREIRA, 2012, p. 94); o cu, em contrapartida, um dos símbolos emblemáticos do erotismo, é sublimado, pois, encerrando a luz – também metáfora do conhecimento –, instaura a zona de conexão do mundano com o divino. Como num périplo pela geografia do corpo, transita-se do baixo-corporal em direção ao sagrado – é, afinal, na materialidade corpórea (negra) de Exu que a luz se revela. O substrato fônico reitera esse percurso: a vogal alta posterior arredondada [u] atualiza a sensação de escuridão, de obscuridade, de sujidade latente em “cu”, e de negritude em “Exu”; em “luz”, entretanto, a mesma vogal [u], sob o efeito da fricativa alveolar desvozeada [s], ilumina-se e resplandece. No último verso, como num desfecho que desarraiga a luz da escuridão, a luminescência toma forma: “Haja luz!”

Recorrer à figura dessa divindade não é mero acaso. Espelhando e rematerializando a compleição do poeta, Exu – que pode ser lido também como E(x)u – é atravessado pelos vetores interseccionais do gênero, da raça/etnia e da sexualidade. Reiterando um procedimento empregado em outro poema, Motta, conjugando a esfera do humano e do divino, recria(-se) um outro “Deus viado”, ou, para armarmos um jogo com a linguagem, um outro (D)eu(s) viado. Abrigar a luz “[n]o cu / de Exu” convulsiona não só o *status* de sacralidade, mas devassa e desnaturaliza o relicário incorruptível da masculinidade heterossexual (não raramente tóxica). Promover a violação do (taberná)cu(lo) luzidio é, nos limites dessas novas disposições arejadas, obrigatoriamente forçar o desmoronamento da heterossexualidade em toda sua arrogância. Se, não infreqüentemente, os corpos negros e/ou gays são convertidos em locais de traumas, onde violências físicas e simbólicas são perpetradas, Motta, ao colocar em evidência e desnudar essa corporeidade *quare*, interseccionada em seu mais alto grau, reivindica novos significados às formas de ser um homem negro-gay numa sociedade cis-heteropatriarcal, branca e homofóbica. De mais a mais, articula uma crítica ferrenha ao sistema falacioso e obsoleto que, ainda hoje, sustenta e propaga a heterossexualidade e a branquidade como parâmetros de humanidade:

A norma homem-branco-hétero exerce sobre as demais subjetividades um efeito colonizador e extrativista. Colonizador no sentido de impor-se violentamente sobre o outro por considerá-lo menor. Extrativista no sentido de sugar a energia vital de quem está fora da norma por meio de violentos

processos de submissão. [...] *Narciso acha feio o que não é espelho*. (VEIGA, 2019, p. 77).

O poeta, explorando as virtualidades da palavra e as artimanhas da literatura, toma o corpo como templo sagrado e, alicerçado no terreno de uma “poesia desbocada e atrevida, com uma abordagem sincera de [suas] experiências” (MOTTA, 1996, p. 9), impulsiona um questionamento das sexualidades. Em que pese as interseccionalidades dilacerantes, ao (re)considerar certas vertentes de sua cosmovisão erótica e ressignificar o corpo-templo – expresso pela justaposição do par cu-Exu –, Motta abre espaço para a sacralização e a celebração do corpo e da experiência carnal da homossexualidade negra.

Assim como Waldo Motta, Thomas Grimes também celebra a diversidade desses corpos “elétricos”, em suas profundas possibilidades, promovendo uma abertura absoluta do ser humano e a busca pela beleza em todas as pessoas. Imbuído de inquietação, discute o amor e o prazer de forma irrestrita e livre de amarras, desvencilhando-se, desse modo, da lógica do prazer heterossexual, tão forte, histórica e culturalmente domesticadora. E justamente a partir dessa ruptura se revelam novas possibilidades de existência, o reconhecimento da pessoa humana. Esse horizonte ilimitado de vivências amotina estatutos, protocolos seculares fortalecedores do aparelho histórico e opera como catalisador de possibilidades singulares de reconhecimento do Outro e de formas de amor. O amor entre iguais, por exemplo, subverte a onipotência arbitrária de um sistema castrador de individualidades. Em “Love Poem # 7” [Poema de amor nº 7], Grimes ilustra o vigor desse tipo de relação:

Poema de amor nº 7

Eu quero batizar-te em meu suor
Ungir-te com beijos
Tocar-te todo
Com uma imposição das minhas mãos

Eu quero ver tuas lágrimas
Se transformarem em vinho branco
E o amor que tu lanças sobre mim
Voltar para ti
Absoluto

(GRIMES, 1995, p. 111).¹⁵²

¹⁵² “*Love Poem # 7 // I want to baptize you in my sweat / Anoint you with kisses / Touch you all over / With a laying on of my hands // I want to see your tears / Turn into white wine / And the love you cast upon me / Come back to you / Whole.*” (GRIMES, 1995, p. 111).

“Poema de amor nº. 7” exterioriza a voz de um eu poético cuja visão de amor é fundada em torno de uma aura sublime, consagrada e inviolável. O sujeito aqui parece incorporar padrões impecáveis de castidade e virtude, dirimindo os espaços mais exíguos para que o desejo sexual venha à luz. Nessa lógica, o amor é alçado à condição de um rito religioso, adiantado pela própria seleção dos signos linguísticos: “batizar”, “ungir”, “imposição das mãos”, “vinho”. O teor erótico e a expressão do querer, contudo, estão enlaçados ao longo das tramas dos versos; em especial, pela seleção linguística dos atos que constituem as ações do eu lírico, do foco preciso nas partes que compõe os corpos – templos sagrados de veneração – ou das substancias e efeitos por eles produzidos: o “suor”, os “beijos”, o toque, a “imposição das minhas mãos”, as “lágrimas”.

Não há evidência de disparidade hierárquica entre as posições ocupadas pelo eu enunciador e pelo Outro (aquele a quem se fala), pressuposto que invalidaria, por exemplo, o fato de “o amor que tu lanças sobre mim / Voltar para ti / Absoluto”. Logo, não se trata de uma relação aos moldes dominante-dominado e, à vista disso, o corpo do Outro (sugerido, mas nunca descrito) não é encarado/cobiçado como um território “exótico” e “excêntrico”, franco a ser explorado (na acepção negativa comportada pelo termo). “Conseguir um pouquinho do outro”, não configura, portanto, “um ritual de transcendência, um movimento de se aventurar num mundo em que a diferença seria transformadora, um rito de passagem aceitável” (HOOKS, 2019, p. 69). Nesse contato, o corpo do Outro não é – e não poderia ser – tratado “como instrumento, como terreno inexplorado, como fronteira simbólica que será solo fértil para sua reconstituição da norma masculina, para se afirmar como sujeito desejante transgressor.” (HOOKS, 2019, p. 70, adaptação nossa). O que resta, nesta relação, é tão simplesmente o olhar de humanidade sobre o Outro, de onde emana e no qual reincide não outra coisa, mas o amor mais absoluto.

Focalizando uma outra perspectiva do desejo – agora, voluptuoso –, Grimes, em “On The Menu” [No menu], cria um eu poético que faz um recorte bastante preciso do objeto de sua vontade. Ao igualar a figura dos amantes com o alimento servido no café da manhã, o poeta exalta o corpo negro masculino – tão libidinoso em nível imagético – como um lugar não de relutância, angustia e trauma, mas de desejo e deleite (e, por conseguinte, de resistência):

No menu

Eu gosto de meus amantes assim como meu café:
Negros e bem doces

Eu gosto de abraços recém-espremidos de manhã

Beijos com sabor de laranjas

Eu gosto de minha torrada com manteiga de ambos os lados com muita geleia e compota no meio dos pães doces

Eu gosto mais de linguiça do que de bacon e eu a prefiro
Picante, succulenta, bem-passada e tenra

Eu gosto dos meus ovos duros (a saber, cozidos)
Moles nunca me apeterceram

Eu gosto de café da manhã na cama, pois é a única maneira

De começar com determinação total.

(GRIMES, 1995, p. 113).¹⁵³

Ao retratar suas predileções – indicadas em todas as estrofes pelo uso anafórico da expressão “eu gosto” –, o eu lírico constrói-se identitariamente, localizando-se numa posição de escolha. Desencadeando o apetite e a volúpia, há uma analogia fundada entre o corpo dos amantes e os elementos integrantes do café da manhã (“café”, “laranjas”, “torrada com manteiga”, “geleia e compota”, entre outros). Cada um desses componentes é traduzido em signos do desejo. A associação elaborada entre a comida e o sexo, bastante explícita nos versos “Eu gosto mais de linguiça do que de bacon e eu a prefiro / Picante, succulenta, bem-passada e tenra”, leva-nos a pensar no destino inevitável daqueles alimentos: serem saboreados, comidos. É pertinente recordar que o verbo “comer”, em língua portuguesa, e também seu equivalente “eat”, em inglês, são polissêmicos, podendo se referir à ingestão do alimento, no sentido de degustá-lo, apreciá-lo e, igualmente, aludir ao ato sexual, à cópula. “Comer” está, portanto, impregnado de sentidos, intenções, desejos e prazeres. Ainda sobre o desejo, Bauman, ao analisá-lo, usa, coincidentemente, metáforas que orbitam o campo semântico da digestão: “[d]esejo é vontade de *consumir*. *Absorver, devorar, ingerir e digerir* — aniquilar. O desejo não precisa ser instigado por nada mais do que a presença da alteridade.” (BAUMAN, 2004, p. 12, grifo nosso).

Produto da elaboração da matéria poética, o poema revela-se uma composição erótica do reconhecimento do Outro, cujo corpo – “negro e bem doce” – é flagrado, colocado em cena e celebrado. Invertem-se os papéis: o homem negro é posicionado na condição positiva, como

¹⁵³ “*On The Menu // I like my lovers the way I like my coffee / Black with lots of sugar // I like freshly-squeezed hugs in the morning / Kisses that taste of oranges // I like my toast buttered on both sides with lots / Of jelly and jam between sweet rolls // I like sausage over bacon and I prefer it / Hot, juicy, well-done and tender // I like my eggs hard (boiled that is) / Over easy was never my thing // I like breakfast in bed because it’s the only way / To get down to the real true grit.*” (GRIMES, 1995, p. 113).

objeto do desejo, desvelando uma lógica conturbadora dos preceitos insuflados pela regente matriz heteronormativa de ordem branca. Por conseguinte, a corporalidade negra transgride as cláusulas facciosas de apagamento/silenciamento, ganhando novos significados, transparecendo não como materialidade ordinária, vulgar, mas, antes, como catalisador determinante de valores contraditórios de padrões normativos. De igual modo, é imprescindível assinalar a construção do Outro a partir de um *locus* de enunciação alheio às perspectivas eurocêntricas e hegemônicas, como forma de convulsionar os maléficos estereótipos que pesam sobre a estética corporal negra. Urdem-se, assim, os fios de uma estética hábil a desafiar discursos instituídos sob a égide do racismo, do classismo, da inferioridade, da bestialização.

A descrição meticulosa dos amantes é o resultado de uma apreciação produzida num momento muito específico. É improvável, no entanto, afirmarmos ser essa a única identidade a eles atribuída. Nem podemos argumentar não serem os desejos do sujeito enunciator transitórios, fugazes, voláteis. O gesto da descrição retrata, por assim dizer, aquilo apresentado – ou o que acreditamos se apresentar – em um dado momento, sob a influência de um contexto social, histórico e linguístico muito particular – incapaz, portanto, de conseguir captar os pormenores estruturantes do quadro de referência maior: o objeto do olhar. É imprescindível salientar, contudo, que o corpo negro-gay passa a importar, a ter relevância, sendo convertido em objeto de desejo e de prazer. Uma leitura desatenta, entretanto, levar-nos-ia a pensar num processo de objetificação/coisificação e sexualização desse corpo e, igualmente, a cogitar a “hipervirilização” desse homem:

[...] outro estratagema [...] é a *hipervirilização*, na qual uma série de estereótipos são vinculados aos corpos dos homens negros distorcendo seu porte físico (ultrarresistente), força (sobre-humana), moralidade (degenerada) e sexualidade (desenfreada), aproximando-o do reino animal, tornando-o um perigo que precisaria ser domesticado. O tamanho do seu pênis seria o ápice desta *fetichização*. (RESTIER, 2019, p. 42).

Inteirando-nos, porém, do histórico de militância de Grimes, sabemos que suas lutas correm na contramão desse fluxo. O autor, rejeitando a domesticação e disciplinação dos corpos, estabelece uma proposição interseccional na qual homens negros e gays figuram como ponto de difusão de características positivas. Assim sendo, o corpo é cartografado em sua plena imponência.

Por fim, a geografia corpórea, sua dimensão material, é templo, “paraíso”, morada do “Deus serpentecostal”, sede de delícias e de gozo, conforme é tornado mais que cristalinamente

explícito nos poemas “The Buddy System” [O sistema da brotheragem], de Brad Johnson, e “Encantamento”, de Waldo Motta:

O sistema da brotheragem

dois fuzileiros navais nas garras
de uma adoração despudorada
e quase idólatra da
masculinidade um do outro,
cujo rosto silenciosamente lascivo
é dissimulado
pelo olhar friamente persistente
de um deles em seu amigo
despindo-se em sua frente,
de cabeça baixa

dois fuzileiros navais nas garras
de agarramentos descontraídos e,
com o braço pendurado
envolvendo o pescoço do amigo,
a aproximação de um abraço,
a mão tão propositalmente
calorosa pousada em seu peito

dois fuzileiros navais nas garras
de um desejo súbito de usar
para ir ao clube um suéter
da mesma brancura
daquele que tanto valoriza
o brilho dos cabelos e do bigode
pretos do amigo

dois fuzileiros navais nas garras
do chamamento carinhoso de
“Sim, Capitão” ou “Claro, Capitão”,

“(o que quiser, capitão,
me foda, capitão, quando nós
dois decidimos que não vai rolar
uma bocetinha hoje à noite,
e voltamos bêbados
para o quartel, reclamando
e sentindo um tesão do caralho,
e você sabe da minha solidão
e da minha dor no vasto
vazio do mundo,
e eu tiro forças do que
significa para você ter
caçado cervos nas florestas
selvagens dos apalaches,
e eu fico excitado
vendo suas panturrilhas
musculosas e peludas, devaneando

nos odores das pernas do meu amigo,
atrás do joelho,
ao longo das colinas redondinhas
na parte posterior de sua coxa,
pelos que se misturam eletricamente
com cílios que vagueiam,
que acariciam, extasiados...”

(JOHNSON, 2008, p. 79-80).¹⁵⁴

Encantamento

Ó Deus serpentecostal
que habitai os montes gêmeos,
e fizestes do meu cu
o trono do vosso reino,
santo, santo, santo espírito
que, em amor, nos forjais,
felai-me com vossas línguas,
atiçai-me o vosso fogo,
dai-me as graças do gozo
das delícias que guardais
no paraíso do corpo.

(MOTTA, 1996, p. 45).

Na iminência do desfecho deste capítulo, fazemos uma objeção. O crítico cultural e literário estadunidense Robert F. Reid-Pharr, logo na introdução de sua obra *Black Gay Man: Essays* [Homem negro-gay: ensaios] (2001), faz a seguinte asserção (revestida de ares de desabafo):

O que me desalenta é que, embora tantos de nós sejamos inspirados pela dor mundana e sempre presente do desejo (a vontade de ser amado, de ser visto, de ser consolado, de ser conhecido), tão poucos de nós permitem que o conhecimento desse fato se infiltre em nossa escrita. É como se houvesse algo

¹⁵⁴ “*The Buddy System* // two marines in the grips / of an unabashed and near / idolatrous worship of / each other’s manhood, / with the quietly lustful / face of it masked / with the coolly lingering / look of one on his buddy / as he undresses facing him, / head down // two marines in the grips / of playful grabs and / the pulling close of an / embrace with the arm slung / around his buddy’s neck, / the hand resting so purposefully / warm against his chest // two marines in the grips / of a sudden desire to wear / to the club a sweater / of the same whiteness as / the one that so enhances / the sheen of his buddy’s / black hairs and moustache // two marines in the grips / of the endearing call of / ‘Aye, Captain,’ or ‘Sure, Cap,’ // ‘(anything you want, captain, / fuck me, captain, when we’ve / both decided that pussy’s just / not happening tonight, / and have returned drunk / to the barracks, complaining / and feeling so fucking horny, / and you know my loneliness / and my pain in the vast / emptiness of the world, / and i get energy from what / it means for you to have / hunted deer in the wooded / wilds of appalachia, / and i get turned on by / the sight of your downy, / muscular calves, swooning / in the odors of my buddy’s / legs, behind the knee, / along the rolling hills / at the back of your thigh, / hairs mingling electrically / with eyelash roving, / caressing, ecstatic...)” (JOHNSON, 2008, p. 79-80).

tão decadente, tão provinciano em nossa sede de justiça, de beleza, de diversão, que tentamos cobrir nossa carne pecaminosa com uma armadura de rigor e sofisticação. (REID-PHARR, 2001, p. 22, tradução nossa).¹⁵⁵

Os poetas, escritores e ensaístas *quare* abordados, citados e recitados nesta tese, em sua multiplicidade de escritos e de temas, não só contradizem essa afirmação de Reid-Pharr mas fazem-na parecer ingênua. Alheios ao silêncio, ao mutismo, Thomas Grimes, Waldo Motta, Essex Hemphill e todos aqueles outros contemplados na antologia *In the Life*, mantendo em pauta suas inquietações, gritam, defendendo suas próprias existências e a importância de seus corpos e de suas vidas. Ao fazê-lo, instituem um espaço de cisão, pois vocalizam, a contrapelo de diretrizes hegemônicas, as demandas por igualdade do grupo racial e/ou sexual e/ou de classe ao qual pertencem. O grito aguerrido de uns externaliza as reivindicações de todos os Outros. Afinados em coro com essas dicções e brados recalcitrantes, gritamos também, como forma de trazer à luz as vidas e vozes relegadas à sombra e ao mutismo sufocante e silenciador. Afinal, “[o] perigo é não falar, ficar calado e assim negar a própria existência.” (SHEPHERD, 2008, p. 25, tradução nossa)¹⁵⁶:

Afirmção

Para o Brothers du Jour

Uma centelha
Um lampejo
Uma labareda

Decepcionados e desiludidos
por sofrimentos e mágoas

Recusando-nos a ser insultados
Impropriamente tratados
Depreciados ou simplesmente tolerados

Recusando-nos a ser invisibilizados
Silenciados
Escarnecidos e desdenhados

Estamos vivendo
E nos amamos

¹⁵⁵ “*The disheartening thing for me is that although so many of us are inspired by the mundane, ever-present ache of desire (the will to be loved, to be seen, to be comforted, to be known), so few of us allow knowledge of that fact to seep into our writing. It is as if there is something so entirely decadent, so altogether provincial in our thirst for justice, for beauty, for fun that we attempt to cover our sinful flesh with an armor of rigor and sophistication.*” (REID-PHARR, 2001, p. 22).

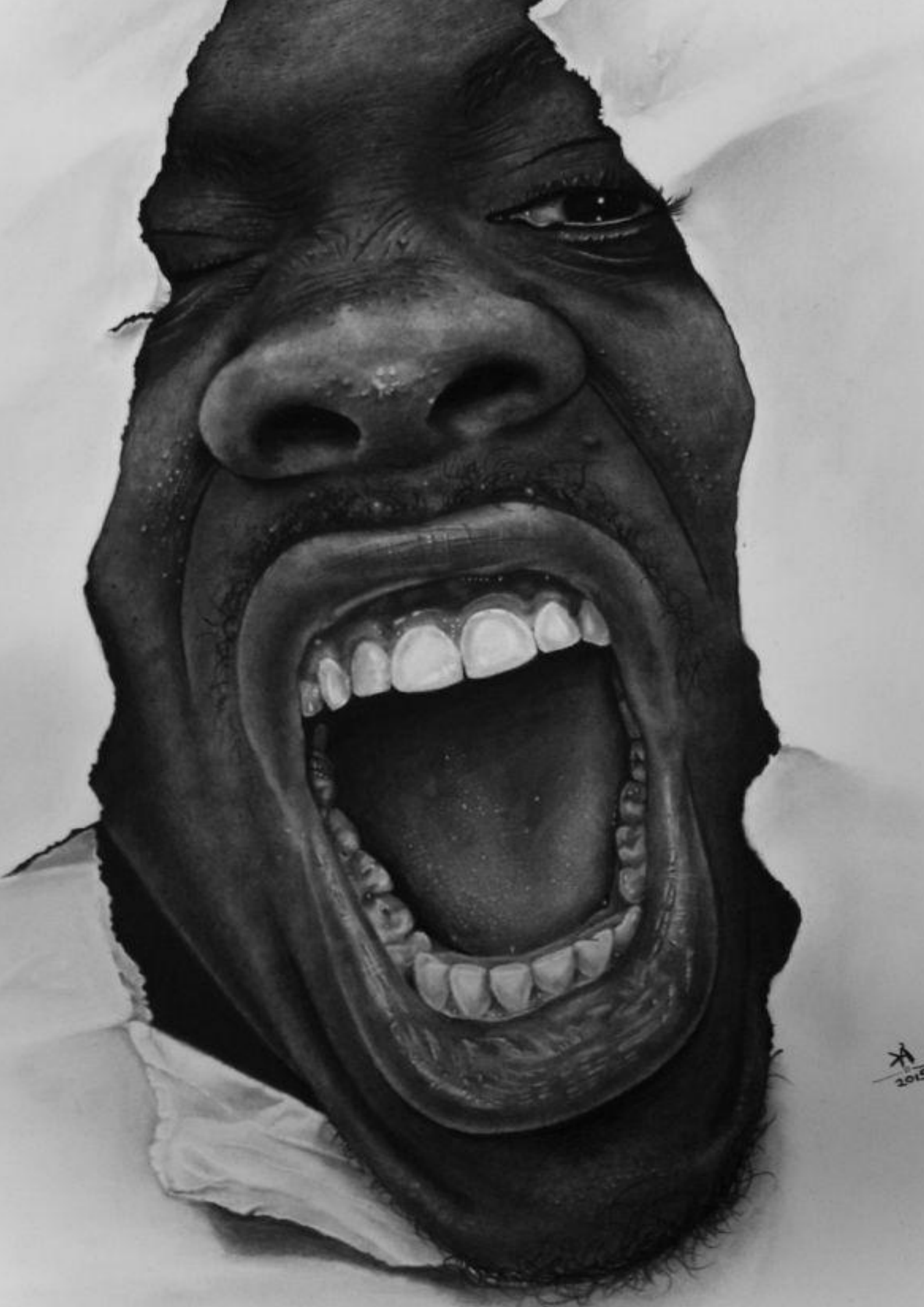
¹⁵⁶ “*The danger is to not speak at all, to keep silent and thus deny my own existence.*” (SHEPHERD, 2008, p. 25)

Incondicionalmente
Não tradicionalmente
e de forma absoluta

Pelo fogo
Pelo fogo
Pelo fogo
nossa chama ainda queima!

(GRIMES, 1994, p. 53-54).¹⁵⁷

¹⁵⁷ “**Affirmation** / For Brothers du Jour // A spark / A flicker / A flame // Through the heartaches and heartbreaks / Being stood up and let down // Refusing to be abused / Mis-used / Un-appreciated or simply tolerated // Refusing to be invisible / Silenced / Laughed at and scorned // We are living / And we love ourselves // Unconditionally / Non-traditionally / and whole // Through the fire / Though the fire / Through the fire / and the flame is still burning!” (GRIMES, 1994, p. 53-54).



CONSIDERAÇÕES
VOZES E GRITOS POSSÍVEIS
(OU NÃO FOMOS FEITOS COM LEVEZA NA LÍNGUA)

*Passei a acreditar, com uma convicção cada vez maior,
 que o que me é mais importante deve ser dito, verbalizado e compartilhado,
 mesmo que eu corra o risco de ser magoada ou incompreendida.
 A fala me recompensa, para além de quaisquer outras consequências.*
 [...]

*O fato de estarmos aqui e de eu falar essas palavras
 é uma tentativa de quebrar o silêncio e de atenuar algumas das diferenças entre nós,
 pois não são elas que nos imobilizam, mas sim o silêncio.
 E há muitos silêncios a serem quebrados.*

(LORDE, 2019 [1984], p. 51-55).

*Se eu bater bater minha cabeça
 nos paralelepípedos desta rua desolada
 até reduzi-la a farelos
 não resolve porque o mundo continua.
 Mas se eu gritar gritar gritar talvez
 desperte os homens dessa catalepsia.*

(MOTTA, 1987, p. 11).

*A poesia cria a linguagem para expressar e registrar
 essa demanda revolucionária,
 a implementação da liberdade.*

(LORDE, 2019 [1984], p. 48).

O espectro da intolerância e de seus discursos, exteriorizado em discriminações de gênero, de raça/etnia e de classe, entre outras tantas, tem sido uma constante fortemente sentida no contexto contemporâneo, nas mais distintas esferas. Embora, ao longo dos anos, as assim chamadas “minorias” venham conquistando cada vez mais voz, visibilidade e espaço, as exclusões sociais que as atingem ainda são contumazes. Em um cenário cultural alicerçado sobre o patriarcalismo conservador, cuja gramática imperativa é manifesta e taxativamente branca, cis-heterossexual e elitizada, os parâmetros taxonômicos nela postulados são recrudescidos e vê-se uma necessidade iminente de reescritura da história dos sujeitos a eles alheios. No empreendimento de um exercício prudente e refletido de contestação da narrativa produzida sob as lentes detratórias do colonizador, oportuniza-se a articulação de um discurso

renovado, investido de vigor e vitalidade crítica, capaz não só de transpor silêncios há muito impostos mas também de resistir à tendência à exclusão.

Grada Kilomba admite que “[a] realidade experienciada do racismo, os encontros subjetivos, as experiências, as lutas, o conhecimento, a compreensão e os sentimentos dos *negros* [...], assim como as cicatrizes psíquicas que o racismo nos causa, têm sido amplamente negligenciados” (KILOMBA, 2019, p. 72) – e aqui não é pretensioso estender essa displicência a questões de gênero e de classe. Se há, contudo, um estado persistente de letargia, como sustenta Kilomba, Frantz Fanon (2008), como apontamos anteriormente, defende haver uma região marcada pelo não-ser, território improdutivo de onde pode resultar um “autêntico ressurgimento”. E o tempo dessa emergência particular, o momento de reivindicação da voz, da insurreição resoluta só pode ser o agora, conforme constata bell hooks em raciocínio extremamente lúcido e de solidez inequívoca:

O tempo de avançar está próximo, e há muito temos renunciado a espaços segregados de oposição radical. Nossa separação agora é geralmente uma mera fuga – um santuário para se esconder e esquecer. *A hora de lembrar é agora. A hora de proferir um discurso racial contra-hegemônico tomado da paixão da lembrança e da resistência é agora.* Todas as nossas palavras são indispensáveis. A fim de superar a dor, de sentir o poder da mudança, da transformação, da revolução, *temos de falar agora – reconhecer nossa dor agora, reivindicar tanto uns aos outros quanto nossas vozes agora.* (HOOKS, 1995, p. 6, grifo nosso, tradução nossa).¹⁵⁸

Espaço tanto de abertura radical quanto de experimentações, deslocamentos e decolonizações, a arte literária permite a instalação de uma nova ordem, abarcando um repertório de memórias de aflição e amargura, mas igualmente de luta, insubordinação e resistência e gozo. Nesse domínio, escrever irrompe como prática de transgressão contra o sentido convencionado – e, por isso mesmo, arbitrário e opressor – e como investimento que viabiliza outras formas de compreender o real em seu extenso inventário de possibilidades. Como evidenciamos ao longo deste trabalho, a poesia (mas também a prosa) contemporânea de autores como Thomas Grimes, Waldo Motta, Essex Hemphill e todos aqueles referendados na coletânea *In the Life: A Black Gay Anthology* (2008), cada vez mais voltada para questões da

¹⁵⁸ “*The time to go forward is still upon us and we have long surrendered segregated spaces of radical opposition. Our separation now is usually mere escape— a sanctuary for hiding and forgetting. The time to remember is now. The time to speak a counter hegemonic race talk that is filled with the passion of remembrance and resistance is now. All our words are needed. To move past the pain, to feel the power of change, transformation, revolution, we have to speak now—acknowledge our pain now, claim each other and our voices now.*” (HOOKS, 1995, p. 6).

vida real, procura justamente construir uma zona de tensão, de atenuação da dor e de reposicionamento social. São vozes que, segundo explica Regina Dalcastagnè, encontram-se preteridas do campo literário, “vozes cuja legitimidade para produzir literatura é permanentemente posta em questão, que tensionam, com a sua presença, nosso entendimento do que é (ou deve ser) o literário.” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 16).

Empurrando os limites da crítica literária, Terry Eagleton (2011) argumenta que, independentemente da adesão política consciente do autor, toda grande arte é “socialmente progressista” – e, no caso dos autores aqui estudados, ela é abertamente vanguardista e liberal – ao tornar concreta as forças históricas de uma determinada época, “forças que formam a base para a mudança e o crescimento, revelando seu potencial de desenvolvimento em seu mais alto grau de complexidade.” (EAGLETON, 2011, p. 58). Tal colocação parece compendiar nosso argumento segundo o qual Hemphill, Motta, Grimes e os tantos outros autores aqui abordados, ao vasculharem as entranhas da vida social, a fim de revelar seus meandros e enredamentos ou o cerne de sua condição, adotam uma postura forçosamente progressista. De seus ofícios empenhados podemos, por conseguinte, extrair a subsequente compreensão: suas escritas “dramatiza[m] as forças significativas da vida social, indo além do que pode ser observado fotograficamente quando da retórica imposta de uma ‘solução política’ (EAGLETON, 2011, p. 87).

Em suas ilimitadas inovações e transgressões, a (po)ética – e a prosa-ética – desses escritores é desafiadoramente aguda. Empreendendo, sobre o terreno de uma singularidade expressiva, a cartografia e a reterritorialização de corpos situados fora da norma hegemônica, leva-nos a reexaminar as disposições de poder reguladoras de nossa sociedade, fundada sobre os baluartes unificadores do cis-heteronormativismo branco e elitista. Dito de outra forma, esse discurso literário (est)eticamente articulado incita-nos a repensar os corpos abjetos, os corpos *quare*, em toda sua materialidade, interditos, privados de transitar por espaços predefinidos. Sob forma de uma contínua resistência, eis então que os escritos aqui trazidos a lume, desvencilhados das malhas do discurso unívoco, dão-nos a ver a seriedade e a relevância de gritos outros e de Outros. Em sua cabal potência de ressignificações, rejeitam uma lógica minorizante de tolerância, promovendo uma objeção mais radical aos regimes do “normal”. Esse discurso literário renovado, articulado em torno de uma linguagem visceral alimentada de resoluções pessoais, carrega um dinamismo para transgredir limites, solapando séculos de silêncio imposto, tingido de perversidade e opressão. Formal e estilisticamente construído para servir de intervenção crítica e transformadora, tem o potencial de romper com o poder:

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo” (FOUCAULT, 1988, p. 96, grifo nosso).

Os escritores *quare* que esta tese deu a conhecer, emprestando seus talentos às causas as quais abraçam, põem a serviço dos sujeitos negros e gays e pobres suas benevolências e humanidade, fazendo ecoar aos ouvidos um grito potente e grandioso de irmandade. Promovem, portanto, um resgate desses sujeitos “abjetos”, “subalternos” como forma de reparação do esquecimento produzido pela História hegemônica, solidificadora de assimetrias raciais/étnicas, de gênero e de classe. Essas novas dicções aguerridas levam-nos a pensar que “há coisas que é preciso dizer, sem usar os recursos da dissertação teórica avançadinha que, muitas vezes, cheia de modismos [...] escamoteia preconceitos e/ou falta de honestidade intelectual e humana.” (GOMES, 1987, p. 99). Quando sistemas e códigos falham na missão de fornecer o reconhecimento àqueles privados de direitos, esses poetas e prosadores põem-se a falar, a replicar, lançando mão do vernáculo das ruas, das quebras de padrões, da instauração de uma nova sintaxe e semântica produzidas por suas vozes, singular ou coletivamente, que escavam significados outros, mesmo de terrenos supostamente áridos, improdutivos e devolutos de discursividade. São esses discursos, imbricados na experiência corporal negra-gay-pobre, árdua e incessantemente comprometidos com o social, a voz de júbilo que canta a sacralidade do corpo *quare*, mas também a voz incansável que clama e, entoada num timbre abrasador, atea fogo às predisposições hegemônicas devastadoras e dizimadoras de humanidades. São gritos de resistência, ora como vocalizações de denúncia, ora como uivos de regozijo.

Ao incandescer os versos e as linhas de prosa e liberar do abafamento as múltiplas vozes, os escritores trazidos à cena, num processo estratégico de reversão de discursos normalizadores e reacionários, problematizam, desconstroem, minam, escavam, perturbam, subvertem e esfacelam estruturas domesticadas e domesticadoras do conhecimento calcado numa visão supremacista. Nesse sentido, seus gritos aguerridos são impertinentes, irreverentes, perversos, subversivos, profanos, extraindo o gozo do corpo, que é, a um só tempo, templo destinado ao culto e paraíso. E falou Waldo Motta, dizendo: “atiçai-me o vosso fogo / dai-me as graças do gozo / das delícias que guardais / no paraíso do corpo.” (MOTTA, 1996, p. 45).

Por fim, mesmo sem pedir licença ou permissão, subverterei, uma vez mais, os formalismos acadêmicos e me enunciarei em primeira pessoa, tal qual ensina Thomas Grimes em suas várias produções.

No Brasil, a produção científica promovida por negros (atravessados por suas mais diversas intersecções) – embora em escala diminuta, devido à obstacularização racista de nossa ocupação dos espaços educacionais e acadêmicos – começa avançar, a se tornar autônoma, inovadora, demandando um olhar mais respeitoso e fidedigno. Essa conquista, essa apropriação de territórios contestados, remete a novas diligências e obstinações, dado os dilemas e entraves preceituados pelo racismo. Lélia Gonzalez diz:

Mas [...] é justamente a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado “inferior”. A dureza dos sistemas fez com que a comunidade negra se unisse e lutasse, em diferentes níveis, contra todas as formas de opressão racista. (GONZALEZ, 1988, p. 74).

Fruto de minha união à comunidade negra e minha luta junto a ela, esta tese, produzida, como disse na seção de agradecimentos, “com suor negro e sangue negro e lágrimas negras”, “representa uma decolonização de conhecimentos, meu grito aguerrido e indignado, minha luta de resistência contra o cis-heteropatricardo branco e elitista que, incansavelmente, tenta amordaçar a minha boca – e tantas outras – e subjugar o meu corpo – e tantos outros – às suas regras arbitrária e eurocentricamente estabelecidas. Configura, de mais a mais, minha diligência e militância antirracista, antissexista, antitrans/homofóbica, anticlassista empreendidas contra o autoritarismo desmesurado e descompassado, que me abate, dizima, massacra e assassina: “*I can’t breathe!, I can’t breathe!, I can’t breathe!*””.

Relato aqui um doloroso episódio pessoal, ocorrido durante meu percurso acadêmico, em muito relacionado com as questões discutidas neste trabalho. Trata-se de um caso elucidativo de como muitos intelectuais brancos, em sua posição de “sujeitos soberanos”, arrogantemente, colocam-se como “supervisores” das práticas e dos discursos culturais negros, esquecendo-se de que falam a partir de um lugar de privilégio social. O relato a seguir está inscrito nos contornos de uma prática de “desidentificação” (MUÑOZ, 1999), pois envolve um trabalho dentro da e contra a ideologia dominante na busca de efetivação de mudanças. “Trabalhar dentro da” e “contra a” tal ideologia é impulsionar um estratagema de transformação da lógica cultural a partir de seu interior.

Eis a devastadora (e racista) ocorrência. Tempos atrás, quando ainda cursava uma disciplina no início do meu percurso pela pós-graduação, um certo professor contestou minha capacidade de escrita. Deu a entender, diante de todos os meus companheiros de turma, que meu projeto estava, aparentemente, muito bem redigido para ter sido feito por mim sozinho. Como se essa sua única atitude não fosse suficientemente lamentável, pontuou ainda que o texto tendia ao poético, fugindo, por vezes, aos critérios das normas acadêmicas. Naquele momento preciso, desconcertado com as colocações (sorratamente ofensivas) por ele feitas, nem mesmo fui capaz de respondê-las. Tornou-se evidente para mim e para meus colegas de turma então presentes que, na visão desse certo professor, sujeitos negros não têm capacidade intelectual para escrever ou não deveriam ter direito à escrita (instrumento hegemônico, em sua concepção). Hoje, anos mais tarde, concluindo a redação de minha tese de doutorado em defesa de sujeitos negros, apresento minha réplica, transbordante de poesia.

Meus silêncios nunca me salvaguardaram. Ao contrário, precisei ser exaustiva e ostensivamente vocal. Adotei um estilo de escrita que, por sua retórica de excessos, muitos julgam extrapolar os limites do normativismo acadêmico e beirar o poético – ainda que o (po)ético me pareça tanto mais conveniente. Meu texto, radicado nas minhas dores, (dis)sabores, (des)amores, entoa meu grito destemido e beligerante e, se cumpre, ao lado de meu ponto de vista e a defesa de meus argumentos, uma função (po)ética, tanto melhor. Longe de irreflexões ou ingenuidades de minha parte, tal fato é completamente deliberado, afinal:

[...] a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual, é um método de libertação interior. A poesia revela este mundo; cria outro. Pão dos eleitos; alimento maldito. Isola; une. Convite à viagem; regresso à terra natal. Inspiração, respiração, exercício muscular. Súplica ao vazio, diálogo com a ausência, é alimentada pelo tédio, pela angústia e pelo desespero. Oração, litania, epifania, presença. Exorcismo, conjuro, magia. Sublimação, compensação, condensação do inconsciente. [...]. Obediência às regras; criação de outras. Imitação dos antigos, cópia do real, cópia de uma cópia da Idéia. [...] Visão, música, símbolo. Analogia: o poema é um caracol onde ressoa a música do mundo, e métricas e rimas são apenas correspondências, ecos, da harmonia universal. Ensino, moral, exemplo, revelação, dança, diálogo, monólogo. Voz do povo, língua dos escolhidos, palavra do solitário. Pura e impura, sagrada e maldita, popular e minoritária, coletiva e pessoal, nua e vestida, falada, pintada, escrita, ostenta todas as faces (PAZ, 1982, p. 15-16).

Num ato audacioso – também expressão de minha resistência –, assumo para mim e para o meu trabalho o mesmo posicionamento que Grada Kilomba toma para si. Sou-lhe tributário ao defender que

[...] demando uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros. Quando acadêmicas/os *brancas/os* afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante. É um lugar de poder. Desse modo, se esses ensaios [e, aqui, acrescento esta tese] parecem preocupados em narrar as emoções e a subjetividade como parte do discurso teórico, vale lembrar que a teoria está sempre posicionada em algum lugar e é sempre escrita por alguém. Meus escritos podem ser incorporados de emoção e de subjetividade, pois, contrariando o academicismo tradicional, as/os intelectuais *negras/os* se nomeiam, bem como seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso com uma nova linguagem. Eu como [homem *negro*], escrevo com palavras que descrevem minha realidade, não com palavras que descrevam a realidade de um erudito *branco*, pois escrevemos de lugares diferentes. Escrevo da periferia, não do centro. Este é também o lugar de onde eu estou teorizando, pois coloco meu discurso dentro da minha própria realidade. O discurso das/os intelectuais *negras/os* surge, então, frequentemente como um discurso lírico e teórico que transgride a linguagem do academicismo clássico. Um discurso que é tão político quanto pessoal e poético, como os escritos de Frantz Fanon ou os de bell hooks. Essa deveria ser a preocupação primordial da descolonização do conhecimento acadêmico, isto é, “lançar uma chance de produção de conhecimento emancipatório alternativo” [...], a fim de transformar “as configurações do conhecimento e do poder em prol da abertura de novos espaços para a teorização e para a prática”. Como escritoras/es e acadêmicas/os *negras/os*, estamos transformando configurações de conhecimento e poder à medida que nos movemos entre limites opressivos, entre a margem e o centro. Essa transformação é refletida em nossos discursos. Quando produzimos conhecimento, argumenta bell hooks, nossos discursos incorporam não apenas palavras de luta, mas também de dor – a dor da opressão. E ao ouvir nossos discursos, pode-se também ouvir a dor e a emoção contidas em sua precariedade: a precariedade [...] de *ainda* sermos excluídas/os de lugares aos quais acabamos de “chegar”, mas dificilmente podemos “ficar” (KILOMBA, 2019, p. 59).

Fazendo coro com as vozes *quare*: “[d]evemos emergir novamente como guerreiros e travar uma batalha de amor como um legado [...] para nós mesmos.” (JOHNSON, 2008, p. xxv, tradução nossa).¹⁵⁹ Estamos trazendo à luz as vidas que levamos nas sombras; estamos pondo fim ao estado de mudez e subalternidade; estamos liberando os gritos aguerridos antes presos em nossas gargantas, clamando resistentemente por nosso lugar no mundo:

Pelo fogo

Crescer Negro e gay
 Numa sociedade racista e homofóbica
 Jamais alguém disse que seria fácil.

¹⁵⁹ “We must emerge again as warriors and wage a battle of love as a legacy [...] to ourselves.” (JOHNSON, 2008, p. xxv).

Tenho tido meus momentos de sofrimento, de mágoa
Meus momentos de decepção e de desilusão
Mas tenho sobrevivido.
Tenho sido insultado, maltratado
Depreciado e, por vezes,
Simplesmente tolerado
Mas tenho sobrevivido.
Tenho sido apagado, silenciado
Ridicularizado e ignorado
Mas tenho sobrevivido.
Tenho sido colocado à prova, no fogo,
E dele saio puro
Tal como ouro preto.

(GRIMES, 2005, p. 356).¹⁶⁰

¹⁶⁰ *“Through the fire // Growing up Black and gay / In a racist, homophobic society / Nobody ever said it was gonna be easy. / I’ve had my share of heartaches, heartbreaks / My share of being stood up and let down / But I have survived. / I’ve been abused, misused / Unappreciated and sometimes / Simply tolerated / But I have survived. / I’ve been invisible, silenced / Laughed at and scorned / But I have survived. / I’ve been tried in the fire / And I’m comin out pure / Like black gold.”* (GRIMES, 2005, p. 356).

REFERÊNCIAS

(CHARLES), Helen. “Queer Nigger”: Theorizing “White” Activism. *In*: BRISTOW, Joseph; WILSON, Angela R. (ed.). **Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics**. London: Lawrence and Wishart, 1993. p. 101-102.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALAFIN, Valdevino. Ogum. [s.d.] Disponível em <http://www.umbandadanatureza.com.br/OX006.HTML>. Acesso em: 01 nov. 2019.

ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Revista Sociedade e Estado**. v. 31, n. 1, p. 129-143, jan./abr. 2016.

ALEXANDER, Michelle. **A nova segregação: racismo e encarceramento em massa**. Tradução de Pedro Davoglio; Revisão técnica e notas Silvio Luiz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.). **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Apresentando Spivak. *In*: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010, p. 7-18.

ALMEIDA, Sílvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALOS, Anselmo Peres. Corpo infectado/corpus infectado: aids, narrativa e metáforas oportunistas. **Rev. Estud. Fem.** [online]. 2019, vol. 27, n. 3, e57771. Epub sep 01, 2019.

ALTMAN, Dennis. On Global Queering. **Australian Humanities Review**, v. 2, jul. 1996. Disponível em: <http://australianhumanitiesreview.org/1996/07/01/on-global-queering/>. Acesso em: 29 ago. 2018.

ANGELOU, Maya. Pássaro engaiolado. *In*: ANGELOU, Maya. **Shaker, Why Don't You Sing?** New York: Random House, 1983. Disponível em: <https://ultimato.com.br/sites/gladircabral/2014/11/20/1118/>. Acesso em 16 fev. 2021.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.

ARAGO, Jacques Étienne Victor. **Castigo de Escravos**. 1839. Litografia aquarelada sobre papel (sem dimensões definidas).

ARANTES, José Estevão Rocha. Vivendo no Entre-lugar: Raça e Homossexualidade na Construção de Identidades. *In*: COSTA, Horácio da. *et al.* (org.). **Retratos do Brasil homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos**. São Paulo: EdUSP, 2010. p. 959-981.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

AZEVEDO FILHO, Deneval Siqueira de. A poética maldita de Waldo Motta: melancolia e desencanto na marginalidade periférica. **Revista Estação Literária**, Londrina, v. 12, p. 272-283, jan. 2014.

BAKER JR., Houston. **Modernism and the Harlem Renaissance**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

BALDWIN, James. **The Fire Next Time**. Harmondsworth: Penguin, 1963.

BARBOSA, Muryatan Santana. **A razão africana**: breve história do pensamento africano contemporâneo. São Paulo: Todavia, 2020.

BARCELLOS, José Carlos. Poéticas do masculino: Olga Savary, Valdo Motta e Paulo Sodré. *In*: PEDROSA, Celia (org.). **Mais poesia hoje**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000. p. 77-86.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução de Antonio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução, Plínio Dentzien. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 2001,

BEAM, Joseph (ed.). **In the Life**: A Black Gay Anthology. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008.

BEAM, Joseph. **Brother to Brother**: New Writings by Black Gay Men. Washington: Redbone Press, 2007.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

BENVENISTE, Emile. **Problèmes de linguistique générale**. Paris: Gallimard, 1966. v. 1.

BHABHA, Homi. Interrogating identity: The Post Colonial Prerogative. *In*: DU GAY, Paul; EVANS, Jessica; REDMAN, Peter (ed.). **Identity: a reader**. Los Angeles: Sage. 2000, p. 94-101.

BLACKBERRI. Beautiful Blackman. *In*: BEAM, Joseph. (ed.). **In the Life: A Black Gay Anthology**. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008, p. 35-36.

BOSI, Alfredo. Entrevista a Rinaldo Gama: Poesia como resposta à opressão. **Revista FAPESP**, ed. 87. São Paulo, mai. 2003. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/folheie-a-ed-87/>. Acesso 08 dez. 2021.

BRISTOW, Joseph; WILSON, Angela R. (ed.). **Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics**. London: Lawrence and Wishart, 1993.

BROWN, Rita Mae. The Last Straw. *In*: BUNCH, Charlotte; MYRON, Nancy (org.). **Class and feminism: a collection of essays from the Furies**. Baltimore: Diana Press Publications, 1974.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. *In*: LOURO, Guacira Louro. (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-172.

BUTLER, Judith. Entrevista. *In*: PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Revista de Estudos Feministas**, v. 10, n. 1. Florianópolis, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2002000100009&script=sci_arttext. Acesso em: 01 nov. 2019.

BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 10. ed. Tradução de R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. [2004]

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia**. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CABRAL, Amílcar. **Emergência da poesia em Amílcar Cabral (30 poemas)**. Coleção Dragoeiro. Praia: Edição Grafedito, 1983.

CALDEIRA, Rodrigo Leite. Waldo Motta: poesia, crítica e problema. **Revista Contexto**, Vitória, n. 15 e 16, p. 334-345, 2008/2009.

CAMARGO, Fábio Figueiredo.; SANTOS, Ricardo Alves dos. Bicha preta reza o corpo. **Revista Língua & Literatura**, v. 35, n. 20, p. 31-42, Jan./Jun. 2018.

CAMPBELL, Neil.; KEAN, Alasdair. **American Cultural Studies: An Introduction to American Culture**. New York: Routledge, 1997.

CÂNDIDO, Antônio. O direito à literatura. *In: CÂNDIDO, Antônio. Vários escritos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

CARMICHAEL, Stokely. **Black Power**. Harmondsworth: Penguin, 1967.

CARMICHAEL, Stokely. **O poder negro**. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

CARMICHAEL, Stokely. **Stokely Speaks: From Black Power to Pan-Africanism**. Chicago: Lawrence Hill Books, 2007.

CARMICHAEL, Stokely. What we want. **The New York Review of Books**, v. 7, n. 4, sept. 22, 1966. Disponível em: <https://www.nybooks.com/articles/1966/09/22/what-we-want/>. Acesso em: 30 abr. 2021.

CASSIRER, Ernst. **An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture**. New Haven: Yale University Press, 1944.

CASTRO, Mary Garcia. Mulheres sindicalizadas: classe, gênero, raça e geração na produção de novos sujeitos políticos, um estudo de caso. *In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Baltazar do Tempo, 2019, p. 212-232.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Anísio Garcez Homem. Florianópolis: Editora Letras Contemporâneas, 2010 [1978].

CÉSAR, Caio. Hipersexualização, autoestima e relacionamento interracial. *In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de. Diálogos contemporâneos: sobre homens negros e masculinidades*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019, p. 53-75.

CHAMPAGNE, John. **The ethics of marginality**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

CLEAVER, Eldridge. **Soul on Ice**. New York, NY: Delta. 1999.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. New York: Routledge, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. Comentário sobre o artigo de Hekman "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited": Onde está o poder? Tradução de Juliana Borges. **Signs**, v. 22, n. 2, p. 375-381, 1997.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Intersectionality**. Cambridge: Polity Press, 2016.

CONERLY, Gregory. Are You Black First or Are You Queer? *In: CONSTANTINE-SIMMS, Delroy. (ed.). The Greatest Taboo: Homosexuality in Black Communities*. Los Angeles: Alyson Books, 2001. p. 7-23.

CONSTANTINE-SIMMS, Delroy. (ed.). **The Greatest Taboo: Homosexuality in Black Communities**. Los Angeles: Alyson Books, 2001.

COSTA, Horácio da. *et al.* (org.). **Retratos do Brasil homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos**. São Paulo: EdUSP, 2010.

CRENSHAW, Kimberlé *et al.* (ed.). **Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement**. New York: New Press, 1995.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativo ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *In: CRENshaw, Kimberlé et al.* (ed.). **Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement**. New York: New Press, 1995. p. 357-383.

DA QUEBRADA, Linn. **Bixa Preta**. 23 fev. 2017. (3min31s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VyrQPjG0bbY>. Acesso em: 5 fev. 2019.

DAIS, Stephan Lee. Don't Turn Your Back on Me. *In: BEAM, Joseph* (ed.). **In the Life: A Black Gay Anthology**. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008, p. 37-39.

DALCASTAGNÈ, Regina. Um território contestado: literatura brasileira contemporânea e as novas vozes sociais. **Revista Iberic@l**, Paris, n. 2, p.13-18, mar. 2012. Disponível em: <http://iberical.paris-sorbonne.fr/wp-content/uploads/2012/03/002-02.pdf> Acesso em: 15 set. 2020.

DALCASTAGNÈ, Regina. A auto-representação de grupos marginalizados: tensões e estratégias no narrativo contemporâneo. **Letras de Hoje**. Porto Alegre, v. 42, n. 4, p 18-31, 2007.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DOUGLASS, Frederick. **The Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave**. Harmondsworth: Penguin, 1982 [1845].

DU GAY, Paul; EVANS, Jessica; REDMAN, Peter (ed.). **Identity: a reader**. Los Angeles: Sage. 2000.

EAGLETON, Terry. **Marxismo e crítica literária**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ELLISON, Ralph. **Invisible Man**. Harmondsworth: Penguin, 1952.

ELLISON, Ralph. Twentieth Century Fiction and the Black Mask of Humanity. *In: MITCHELL, Angelyn* (ed.). **Within the Circle: An Anthology of African American Literary Criticism from the Harlem Renaissance to the Present**. New York, USA: Duke University Press, 1994 [1953], p. 134-148.

ESSED, Philomena. **Understanding everyday racism: an interdisciplinary theory**. Newbury Park: Sage Publications, 1991.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento da minha escrita. *In*: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.). **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 16-21.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In*: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane. (org.). **Mulheres no mundo**. Etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ed. Universitária; Ideia, 2005, p. 201-212.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009.

EVARISTO, Conceição. Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio. **Carta Capital**, 13 mai. 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d/>. Acesso em: 31 mai. 2020.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1968

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952].

FARIAS, Jordão. **A (falta de) representatividade negra: usos, sentidos e efeitos na sociedade brasileira**. 2018. <https://medium.com/@fariasjordao/a-falta-de-representatividade-negra-usos-sentidos-e-efeitos-na-sociedade-brasileira-16f89770927b>. Acesso em: 01 mai. 2020.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Prefácio. *In*: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de. **Diálogos contemporâneos: sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019, p. 13-20.

FAUSTINO, Mário. **Poesia-experiência**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FELBERG, Edgard. **O sexo nu: bareback e outras reflexões**. Curitiba: Appris, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento / Michel Foucault**. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. (Ditos e Escritos II)

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France. Paris: Éditions de Seuil, 1997.

FRANCO, Gustavo Cambraia. Dante (c. 1265-1321) e a Estética Musical da Divina Comédia. *In: Mirabilia* **28**. 2019. Disponível em: https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/31.28_0.pdf. Acesso em: 10 nov. 2019.

GARCIA, Carla Cristina. **Breve história do feminismo**. 3. ed. São Paulo: Claridade, 2015.

GARCÍA, Paulo César. Para o-cu-par, entre! Entre políticas, estéticas, subjetividades e corpos indisciplinados. **Fólio** - Revista de Letras, v. 9, n. 1. p. 121-144, 2017.

GIFFNEY, Noreen.; O'ROURKE, Michael. **The Ashgate Research Companion to Queer Theory**. London: Routledge, 2009.

GOMES, Deny. Prefácio. *In: MOTTA, Valdo. Eis o homem*. Vitória: Ed. da Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1987, p. 99-103.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. Brasileiro Rio de Janeiro, n. 92/93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82.

GRIMES, Thomas. Glass Closets. *In: SAINT, Assotto (ed.). Milking black bull: 11 gay black poets*. Sicklerville, NJ: Vega Press, 1995. p. 109-121.

GRIMES, Thomas. **Reclamations**. Cambridge: Parfait de Cocoa, 1994.

GRIMES, Thomas. Thomas Grimes. *In: OVERBEA, Luix V. Poets on the Horizon: A Collection of Poetry*. Boston: Boston Public Library, 1988, p. 77-81.

GRIMES, Thomas. Through the fire. *In: HICKMAN, Craig. Fumbling Toward Divinity: The Adoption Scriptures*. Maine: Annabessacook Farm, 2005, p. 356.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 103-133.

HALPERIN, David M. **San Foucault: para una hagiografía gay**. Buenos Aires: Ediciones Literales, 2004.

HAMILTON, Charles V.; TURE, Kwame (Stokely Carmichael). **Black Power: Politics of Liberation in America**. Vintage books, 1992 [1967].

HARDY, James Earl. And We Continue to Go the Way Our Blood Beats.... *In: BEAM, Joseph (ed.). In the Life: A Black Gay Anthology*. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008, p. ix-xiv.

HEMPHILL, Essex. **Ceremonies: Prose and Poetry**. New York: Plume, 1992.

HEMPHILL, Essex. For My Own Protection. *In: BEAM, Joseph. (ed.). In the Life: A Black Gay Anthology*. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008, p. 174.

HEMPHILL, Essex. Loyalty. *In*: HEMPHILL, Essex. **Ceremonies: Prose and Poetry**. New York: Plume, 1992, p. 63-64.

HEMPHILL, Essex. Serious Moonlight *In*: BEAM, Joseph (ed.). **In the Life: A Black Gay Anthology**. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008, p. 82-83.

HICKMAN, Craig. **Fumbling Toward Divinity: The Adoption Scriptures**. Maine: Annabessacook Farm, 2005.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Baltazar do Tempo, 2019.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Boi no tempo, 2019.

HOOKS, Bell **Yearning: race, gender, and cultural politics**. New York: Routledge, 2015.

HOOKS, Bell. **Black looks: race and representation**. Boston: South End Press, 1992.

HOOKS, Bell. Homophobia in Black Communities. *In*: CONSTANTINE-SIMMS, Delroy. (ed.). **The Greatest Taboo: Homosexuality in Black Communities**. Los Angeles: Alyson Books, 2001. p. 67-73.

HOOKS, Bell. **Killing Rage: Ending Racism**. New York: Henry Holt, 1995.

HOOKS, Bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. **Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black**. Boston, MA: South End Press, 1989.

HOOKS, Bell. **Yearning: Race, Gender and Cultural Politics**. Boston: South End Press, 1990.

HORTA, Maria Teresa. **A palavra das mulheres: uma escrita do corpo**. 2007. Disponível em: <http://www.igualdades2007.com.pt/>. Acesso em: 16 dez. 2020.

HOUAISS. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HUGHES, Langston. The Negro Artist and the Racial Mountain. *In*: WALSER, Robert (ed.). **Keeping Time: Readings in Jazz History**. New York: Oxford University Press, 1999, p. 55-57.

HUTCHINSON, Earl Ofari. My Gay Problem, Your Black Problem. *In*: CONSTANTINE-SIMMS, Delroy. (ed.). **The Greatest Taboo: Homosexuality in Black Communities**. Los Angeles: Alyson Books, 2001. p. 2-6.

INÁCIO, Emerson da Cruz. Algumas interseccionalidades e um texto cuir para chamar de “(m)eu”: retratos da produção estética afro-lusobrasileira. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 33, p. 225-240, 2018.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ed. Ática, 2014.

JESUS, Danie Marcelo de; CARBONIERI, Divanize.; NIGRO, Claudia Maria Ceneviva. (org.). **Estudos sobre gênero**: identidades, discursos e educação. Homenagem a João W. Nery. Campinas-SP: Pontes Editores, 2017.

JOHNSON, Brad. Coming of Age. *In*: BEAM, Joseph (ed.). **In the Life**: A Black Gay Anthology. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008, p. xxv.

JOHNSON, Brad. The Buddy System. *In*: BEAM, Joseph (ed.). **In the Life**: A Black Gay Anthology. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008, p. 79-80.

JOHNSON, E. Patrick. ‘Quare’ Studies or (Almost) Everything I Know about Queer Studies I Learned from My Grandmother. *In*: JOHNSON, E. Patrick.; HENDERSON, Mae. G. (ed.). **Black Queer Studies**: A Critical Anthology. Durham: Duke University Press, 2005. p. 124-157.

JOHNSON, E. Patrick. Estudos “*quare*” ou (quase) tudo o que sei sobre estudos *queer* aprendi com minha avó. Tradução de Fernando Luís de Moraes. *In*: DE MORAIS, Fernando Luís. **Analítica quare**: como ler o humano. Salvador – BA: Editora Devires, 2020.

JOHNSON, E. Patrick.; HENDERSON, Mae. G. (ed.). **Black Queer Studies**: A Critical Anthology. Durham: Duke University Press, 2005.

JONES, A. Billy S. A Father’s Need; A Parent’s Desire. *In*: BEAM, Joseph (ed.). **In the Life**: A Black Gay Anthology. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008. p. 101-108.

JORDAN, Glenn; WEEDON, Chris. **Cultural Politics**, Oxford: Blackwell, 1995.

KAUR, Rupi. **Outros jeitos de usar a boca**. Tradução de Ana Guadalupe. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2017.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogo, 2019.

KING, Richard. Citizenship and Self-Respect: The Experience of Politics in the Civil Rights Movement. **Journal of American Studies**, v. 22, n. 1, p. 7–24, 1988.

LAZARETTI, Bruno. O que é um Exu? Entenda a divindade, parte do candomblé e da umbanda. **Super Interessante**, 04 jul. 2018. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/o-que-e-um-exu/>. Acesso em: 01 nov. 2019.

LEVINE, Lawrence. **Black Culture and Black Consciousness**. New York: Oxford University Press, 1977.

LIPSITZ, George. **Time Passages**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

LOERKE, Oskar. Da lírica moderna. *In*: DIAS, Maria Heloísa Martins. **A estética expressionista**. Cotia: Íbis, 1999. p. 55-60.

LOPES, Denilson. **No coração do mundo: paisagens transculturais**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2012.

LORDE, Audre. **The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House**. 1979. Disponível em: <https://www.historyisaweapon.com/defcon1/lordedismantle.html>. Acesso em: 06 nov. 2018

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Boi no tempo, 2019, p. 239-249.

LORDE, Audre. **Irmã outsider: ensaio e conferências**. Belo Horizonte, Autêntica, 2019 [1984].

LORDE, Audre. Learning from the 60s. *In*: LORDE, Audre. **Sister Outsider: Essays and Speeches**. Berkeley: Crossing Press, 2007.

LORDE, Audre. **Sister Outsider: Essays and Speeches**. Berkeley: Crossing Press, 2007 [1984].

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre a sexualidade e a teoria queer**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LOURO, Guacira Louro. (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MATSUDA, Mari. J. When the First Quail Calls: Multiple Consciousness as Jurisprudential Method. **Women's Rights Law Reporter**, v. 11, n. 1, p. 7-10, 1989. Disponível em: <https://www.northeastern.edu/lawstudentaffairs/wp-content/uploads/2018/07/When-the-First-Quail-Calls.pdf>. Acesso em 16 dez. 2021.

MCBRIDE, Dwight A. Can the Queen Speak? Racial Essentialism, Sexuality, and the Problem of Authority. *In*: CONSTANTINE-SIMMS, Delroy. (ed.). **The Greatest Taboo: Homosexuality in Black Communities**. Los Angeles: Alyson Books, 2001. p. 24-43.

MERQUIOR, José Guilherme. **De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira**. 3 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

MITCHELL, Angelyn (ed.). **Within the Circle: An Anthology of African American Literary Criticism from the Harlem Renaissance to the Present**. New York, USA: Duke University Press, 1994 [1953].

MOMBAÇA, Jota. Notas estratégicas quanto ao uso político do conceito de lugar de fala. **Buala**. 2017. Disponível em: <https://jotamombaca.com/texts-textos/notas-estrategicas/>. Acesso 01 mai 2020

MOMBAÇA, Jota. O mundo é meu trauma. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 11, p. 20-25, 2017.

MOORE, Carlos. **Racismo & sociedade:** novas bases epistemológicas para a compreensão do racismo na História. Belo Horizonte: Maza Edições, 2007.

MOORE, Darnell L. An Interrogation of the Black Presence in the Queer Project. **Trans-Scripts** 1, p. 154-171, 2011.

MORAIS, Fernando Luís de. **Diamantes negros sob um arco-íris multicolorido:** as identidades negras-gay na poesia de Thomas Grimes. Orientadora: Cláudia Maria Ceneviva Nigro. 2019. 150 f. Dissertação (Mestrado Teoria da Literatura) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto, 2019.

MORAIS, Fernando Luís de. **Nothing is black or white, it can also be g(r)ay:** a study of identity constructions in Thomas Grimes' poetry. Orientador: Cláudia Maria Ceneviva Nigro. 2012. 20 f. Trabalho de conclusão (Especialização em Estudos Avançados em Língua Inglesa) – Universidade Estadual Paulista, Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto, 2012.

MORAIS, Fernando Luís. de. Vozes inquebrantáveis: a construção identitária na poesia de Thomas Grimes. *In:* NIGRO, Cláudia Maria Ceneviva; CHATAGNIER, Juliane Camila. (org.). **Literatura e gênero.** São José do Rio Preto, SP: HN, 2015. p. 79-106.

MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane. (org.). **Mulheres no mundo.** Etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ed. Universitária; Ideia, 2005.

MOTTA, Valdo. **Eis o homem.** Vitória: Ed. da Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1987.

MOTTA, Waldo. **Bundo e outros poemas.** Campinas: Editora UNICAMP, 1996.

MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications:** Queers of Color and the Performance of Politics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

OVERBEA, Luix V. (ed.). **Poets on the Horizon:** A Collection of Poetry. Boston: Boston Public Library, 1988.

PAZ, Octavio. **Libertad bajo palabra:** obra poética (1935-1957). México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

PAZ, Octavio. **O Arco e a lira.** Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 2, n. 2, p. 395-418, jul./dez. 2012.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Flores da escrivantina:** ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Literatura comparada, intertexto e antropofagia. *In*: PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Flores da escrivantina**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 91-99.

PINHO, Osmundo. Qual é a identidade do homem negro? **Democracia viva**, n. 22, p. 64-69, jun./jul. 2004.

POCAHY, Fernando (org.). **Rompendo o Silêncio: Homofobia e Heterossexismo na Sociedade Contemporânea**. Porto Alegre, Nuances, 2007.

PORTAL LUTERANOS. **Por que sino na igreja?** 2017 Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/por-que-sino-na-igreja>. Acesso em: 08 dez. 2021.

REID-PHARR, Robert F. **Black Gay Man: Essays**. New York: New York University Press, 2001.

RESTIER, Henrique. O duelo viril: confrontos entre masculinidades no Brasil mestiço. *In*: RESTIER, Henrique.; SOUZA, Rolf Malungo. (org.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 21-51.

RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (org.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.

RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de. **Diálogos contemporâneos: sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RIGGS, Marlon. Tongues Untied. *In*: BEAM, Joseph. **Brother to Brother: New Writings by Black Gay Men**. Washington: Redbone Press, 2007 [1989], p. 249-255.

RIOS, Roger Raupp. O Conceito de Homofobia na Perspectiva dos Direitos Humanos e no Contexto dos Estudos sobre Preconceito e Discriminação. *In*: POCAHY, Fernando (org.). **Rompendo o Silêncio: Homofobia e Heterossexismo na Sociedade Contemporânea**. Porto Alegre, Nuances, 2007, pp. 27-48.

ROCHA, Marlúcia Mendes da. Ogum. *In*: **Revista Kawé**. Ilhéus, n. 2, p. 14-16, 2001.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAINT, Assotto (ed.). **Milking black bull: 11 gay black poets**. Sicklerville, NJ: Vega Press, 1995.

SAM-LA ROSE, Jacob. Poetry. **Sable: The Literature Magazine for Writers**. Winter. 2002, p. 60.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A, 2009, p. 9-19.

SANTOS, Ricardo Alves dos. A poética profanada de Waldo Motta. **Revista Estação Literária**, Londrina, v. 13, p. 40-61, jan. 2015.

SANTOS, Ricardo Alves dos.; PEREIRA, Kênia Maria de Almeida. Os mitos africanos e a lírica de protesto na poesia contemporânea de Waldo Motta. **Texto Poético**, v. 12, p. 94-106. 2012.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. *In*: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1968, p. 1-21.

SCHWARZ, Roberto. **Por uma experiência brasileira**. Entrevista de Roberto Schwarz a Eduardo Nassi. Porto Alegre: Zero Hora, 01.07.2000, Cultura, p. 3.

SHEPHERD, Reginald. On Not Being White. *In*: BEAM, Joseph (ed.). **In the Life: A Black Gay Anthology**. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008. p. 24-34.

SILVA, Antonio de Pádua Dias da. O corpo do poema e os poemas sobre corpos: derrisão e ambivalência linguística na poesia de Waldo Motta. **Gláuks revista de Letras**, v. 15, p. 169-183, 2015.

SILVA, Igor Pires da. **Textos cruéis demais para serem lindos rapidamente**. São Paulo: Globo Alt, 2017.

SILVA, Rodrigo dos Santos Dantas da. A paródia e o homoerostismo religioso em Bundo e Outros poemas, de Waldo Motta. *In*: **SENACORPUS** - seminário corpus possíveis no Brasil profundo. Campina Grande - PB: Realize, 2018, p. 723-741. Disponível em https://www.editorarealize.com.br/editora/ebooks/senacorpus/2018/TRABALHO_EV103_M D1_SA14_ID82_04032018231151.pdf. Acesso em: 07 dez. 2021.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

SIMON, Iumna Maria. Revelação e desencanto: a poesia de Waldo Motta. **Novos Estudos**, São Paulo: Cebrap, n. 70, p. 209-233, nov. 2004.

SISCAR, Marcos. **O roubo do silêncio**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

SOARES, Elza. **A carne** [2017]. Disponível em: <https://vimeo.com/244706631>. Acesso em: 16 jan. 2019.

SOTERO, Edilza Correia. Transformações no acesso ao ensino superior brasileiro: algumas implicações para os diferentes grupos de cor e sexo. *In*: MARCONDES, Mariana Mazzini *et al.* **Dossiê Mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**.

Brasília: IPEA, 2013. p. 35-52. Disponível em: <https://goo.gl/P7nmii>. Acesso em: 26 set. 2017.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010 [1988].

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. *In*: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (ed.). **A Companion to Postcolonial Studies**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005. p. xv-xxii.

SQUARISI, Dad. **A redondilha cola na memória**. 2011. Disponível em: http://blogs.correiobraziliense.com.br/dad/a_redondilha_cola_na_memoria/. Acesso em: 01 nov. 2019.

TAYLOR, Yvette. Queer, but Classless? *In*: GIFFNEY, Noreen.; O'ROURKE, Michael. **The Ashgate Research Companion to Queer Theory**. London: Routledge, 2009, p. 199-218.

THOMPSON, Jerry. 19 a poem about Kenny / portrait of a hard rock. *In*: BEAM, Joseph. (ed.). **In the Life: A Black Gay Anthology**. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008. p. 88.

TREVISAN, João Silvério. Enjoo Poético. Trechos da apresentação de entrevista de Valdo Motta a João Silvério Trevisan. **Suigeneris**, n. 23. São Paulo, 1997.

VEIGA, Lucas. Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta. *In*: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (org.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 77-93.

VEIGA, Lucas. Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta. *In*: RESTIER, Henrique.; SOUZA, Rolf Malungo. (org.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 77-93.

VIEIRA JR., Erly. **A desbundada poesia erótico-mística de Waldo Motta**. [s. l.] 2006. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/overblog/a-desbundada-poesia-erotico-mistica-de-waldo-motta>. Acesso em: 01 nov. 2019.

WALLACE, Maurice O. **Constructing the Black Masculine**. London: Duke University Press, 2002.

WALSER, Robert (ed.). **Keeping Time: Readings in Jazz History**. New York: Oxford University Press, 1999.

WARNER, Michael (ed.). **Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

WARNER, Michael. Introduction. *In*: WARNER, Michael (ed.). **Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. p. vii-xxxi.

WILCHINS, Riki. **Queer Theory, Gender Theory: An Instant Primer**. Los Angeles: Alyson Books, 2004.

WOODS, Donald W. Subway Trilogy. *In*: BEAM, Joseph. (ed.). **In the Life: A Black Gay Anthology**. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008. p. 86.

X, Malcolm. **The Autobiography of Malcolm X**. Harmondsworth: Penguin, 1968 [1965].

YON, Daniel. **Elusive Culture: Schooling, Race, and Identity in Global Times**. Albany: State University of New York Press, 2000.

YOUNG, Thelathia Nikki. **Black Queer Ethics, Family, & Philosophical Imagination**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

ANEXO

Biografias atualizadas (2008)

Joseph Beam (1954-1988) foi um ativista cultural e político, escritor, editor e filho querido. Beam, natural da Filadélfia, editou *In the Life*, antologia pioneira de escritos gay negros, publicada originalmente em 1986. Foi membro do conselho da Coalizão Nacional de Lésbicas e Gays Negros; foi editor fundador da revista *Black/Out*; fez parte da Força Tarefa Gay e Lésbica do Comitê de Serviço de Amigos Americanos (AFSC); e, antes de sua morte, havia começado a trabalhar no livro *Brother to Brother*. Joseph Beam foi um homem que se importou profundamente com “homens negros que amam homens negros”.

Blackberri, cantor/compositor conhecido internacionalmente, músico, produtor, artista de gravação e poeta, fez turnês nos Estados Unidos e em muitos outros países. Tem canções em filmes, poemas em antologias e, mais recentemente, tem trabalhado com bandas em Cuba.

Poeta, editor e ativista, **Essex Hemphill** nasceu em 16 de abril de 1957, em Chicago, Illinois. Foi criado no sudeste de Washington, D.C., e começou a escrever poemas aos 14 anos de idade. Realizou seus estudos na Universidade de Maryland. Os primeiros livros de Hemphill foram os capítulos autopublicados *Earth Life* (1985) e *Conditions* (1986). Ganhou atenção nacional ao ter seu trabalho publicado na antologia *In the Life* (1986), coleção seminal de escritos de negros-gay. Em 1989, seus poemas foram apresentados nos premiados documentários *Tongues Untied* e *Looking for Langston*. Em 1991, Hemphill editou *Brother to Brother: New Writings by Black Gay Men*, que ganhou um Prêmio Literário Lambda. Em 1992, lançou *Ceremonies: Prose and Poetry*, que recebeu o Prêmio de novo autor gay, lésbico e bissexual da Associação Nacional de Bibliotecas. Seus poemas apareceram em *Obsidian*, *Black Scholar*, *Callaloo*, *Painted Bride Quarterly*, *Essence*, e em outros inúmeros jornais e revistas. Seu trabalho também apareceu em muitas antologias, incluindo *Gay and Lesbian Poetry in Our Time* (1986) e *Life Sentences: Writers, Artists and AIDS* (1993). Foi professor visitante no Getty Center for the History of Art and the Humanities, em 1993. Em 4 de novembro de 1995, Hemphill morreu devido a complicações relacionadas à AIDS.

Brad Johnson nasceu em 1952, em San Rafael, Califórnia, cresceu na Filadélfia (onde mora atualmente) e estudou em Yale (1974), na Universidade de Paris (Sorbonne) e no Institut des

Sciences Politiques (intercâmbio no exterior) antes de abandonar um breve período de estudos de pós-graduação na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Seu trabalho apareceu desde então no *Yale Banner* (1974); no *Nassau Gator Gazette*, um jornal impresso a bordo do USS Nassau (LHA-4), durante seu serviço à Marinha dos EUA como especialista em operações e intérprete/tradutor (1981-1985); em *Essence*; no *The Pyramid Periodical*; em *Black/Out*; em *Other Countries*; em *Black Gay Voices (Other Countries)*; em *In the Life: A Black Gay Anthology* (Alyson Publications); em *The Road Before Us: 100 Gay Black Poets* (Galiens Press); e em *Milking Black Bull* (Vega Press). Desde 1996, convive com a AIDS, sendo aposentado por invalidez pelo Serviço Postal dos Estados Unidos, para o qual trabalhou nove anos.

Reginald Shepherd é editor da *The Iowa Anthology of New American Poetries* (University of Iowa Press, 2004). É autor de cinco volumes de poesia, todos publicados pela Universidade de Pittsburgh Press: *Fata Morgana* (2007); *Otherhood* (2003), finalista do Prêmio Lenore Marshall de Poesia 2004; *Wrong* (1999); *Angel, Interrupted* (1996); e *Some Are Drowning* (1994), vencedor do Prêmio Associated Writing Programs' Award in Poetry. Sua obra apareceu em quatro edições de *The Best American Poetry*, bem como em muitas outras antologias. O autor recebeu subvenções do National Endowment for the Arts, do Illinois Arts Council, e do Florida Arts Council, entre outros prêmios e honrarias. Shepherd vive com seu parceiro em Pensacola, Flórida. Uma versão completa de seu ensaio "On Not Being White" foi publicada em *Freedom in This Village: Twenty-five Years of Black Gay Men's Writing* (Carroll & Graf, 2005).

Nascido e criado na costa leste (Nova Jersey/Nova York), **Jerry Thompson** mora em Oakland, Califórnia. É violinista, dramaturgo e poeta de sucesso. Suas obras apareceram em *Zyzzzyva*, *James White Review*, e *Freedom in This Village: Twenty-Five Years of Black Gay Men's Writing* (editado por E. Lynn Harris, 2005). Thompson foi o proprietário da Black Spring Books, uma livraria independente fechada em 2001. É criador e organizador da série original *Sister Circle Reading Series*, em São Francisco. Atualmente, trabalha como gerente de relações comunitárias na Cody's Books, em Berkeley. É também o presidente do fã-clube da Donna Summer (Costa Oeste).

Donald W. Woods foi um dos grandes artistas da comunidade gay negra. Poesia e música eram suas paixões e lhe deram pura alegria. Nascido de pais bajan-americanos, inseridos

profundamente na igreja, Woods foi criado envolto por música e versos. Ávido por absorver tudo o que pudesse sobre as artes, estudou poesia com a escritora feminista negra lésbica Audre Lorde, e música com Ysaye Barnwell, do grupo Sweet Honey in the Rock. Woods adequou seus talentos para se encaixar em muitas formas de arte diferentes. Dirigiu performances de *Other Countries*, incluindo *Roots and New Rituals* e performances sobre AIDS, *Acquired Visions: Seeing Ourselves Through AIDS*, exibida no Studio Museum em Harlem, N.Y. Apresentou seu trabalho em várias antologias, assim como em uma coleção autopublicada de sua obra chamada *The Space*, e o documentário de Marlon Riggs, *Non, Je Ne Regrette Rien*. Woods procurou se expressar musicalmente também. Abençoado com uma voz vibrante e cheia de alma, acabou se tornando membro do grupo a cappella, Sons and Daughters. O fascínio da indústria cinematográfica e a capacidade da forma de arte de entreter e educar atraiu Woods para um posto de diretor executivo da AIDSFILMS, onde produziu filmes de prevenção à AIDS. Woods morreu em 1992, em decorrência de doenças relacionadas ao HIV.