

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Faculdade de Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação

max willà morais

EM QUE CONSISTE UM ESTUDO VISTO DESDE O SUBTERRÂNEO?
Cenas da travessia e cenas da massa fértil

RIO DE JANEIRO
2021

max willà morais

**EM QUE CONSISTE UM ESTUDO VISTO DESDE O
SUBTERRÂNEO?**

Cenas da travessia e cenas da massa fértil

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. André Bocchetti

Rio de Janeiro
2021

CIP - Catalogação na Publicação

mM463q morais, max willà
EM QUE CONSISTE UM ESTUDO VISTO DESDE O
SUBTERRÂNEO? Cenas da travessia e cenas da massa
fértil / max willà morais. -- Rio de Janeiro, 2021.
129 f.

Orientadora: André Bocchetti.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, Programa de
Pós-Graduação em Educação, 2021.

1. Estudo. 2. Subterrâneo. 3. Corpo e estudo. 4.
Consciência negra fabulativa. I. Bocchetti, André,
orient. II. Título.

max willà morais

**EM QUE CONSISTE UM ESTUDO VISTO DESDE O SUBTERRÂNEO?
Cenas da travessia e cenas da massa fértil**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação

Aprovada em

André Bocchetti, doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Iris Verena de Oliveira, doutora, Universidade do Estado da Bahia

Thiago Ranniery Moreira de Oliveira, doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Dedico à minha mãe Elenice Guarani por ter me mostrado como falar com as coisas que se apresentam invisivelmente; dedico também às minhas velhas, à toda minha família e ao amor da memória de Matheusa Passareli (1997-2018)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer...

...às forças divinas, visíveis e invisíveis, que me possibilitaram caminhar no desafio da pesquisa. Ter o encontro com vocês me ajudou muito a continuar em direção à vida;

...à minha mãe, Elenice Guarani, e ao meu pai, Aguinaldo Morais, pela paciência, orações, cuidados que precisei em momentos tão difíceis de isolamento social;

...ao meu orientador, professor doutor André Bocchetti, por me acompanhar e aconselhar de maneira tão gentil e carinhosa. Fico muito feliz pelos nossos encontros, saiba que eles foram extremamente importantes para alteração vívida de um corpo de estudo;

...às estudantes negras, às moças, à Jota Mombaça e à Castiel Vitorino Brasileiro, que chegaram a mim, através de seus trabalhos, de maneiras tão inusitadas me fazendo imaginar o que pode ser viver na indefinição e na imprevisibilidade de uma travessia e de um local de vida;

...agradeço à minha amiga, Aline Besouro, por ter me convidado para participar das suas andanças na pesquisa, a partir da memória do estudante Edson Luiz;

...agradeço ao grupo de pesquisa GESTE, por todos os encontros que fizeram um corpo de estudo ser alterado, me lembrando a importância de apresentar e compartilhar, de sair da ensimesmação. Teresa Gonçalves, um especial obrigada por ter ouvido de você sobre sua pesquisa em torno do estudo;

...à minha banca de qualificação, professor doutor Guilherme Marcondes e professor doutor Thiago Ranniery, que atribuíram à pesquisa contribuições de tamanha importância, me fazendo ver um maior contato entre Artes Visuais e Educação. E agradeço à professora doutora Iris Verena de Oliveira por aceitar tão gentilmente fazer parte da banca de defesa junto ao Thiago Ranniery.

max willà morais. **Em que consiste um estudo visto desde o subterrâneo?** Cenas da travessia e cenas da massa fértil. Rio de Janeiro, 2021. 129 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

RESUMO

O presente trabalho trata o estudo como corpo conjugado à consciência negra fabulativa que, aliados, nas cenas da travessia e nas cenas da massa fértil, transgridem os limites impostos ao corpo negro. Por um fluxo vivo e com a fabulação, a partir de Tavia Nyong'o, como fonte paradoxal da liberdade, um corpo de estudo se torna múltiplo, inclusive na tensão, ruptura, composição, alternância, transmutação, e em movimentos indeterminados. Na pesquisa, as cenas surgem atrás e abaixo do brutal poder de um [M]estre e dos campos solidificados de conhecimentos, os quais posicionam a vida negra para um local específico e sufocante. A partir das concepções anticoloniais de Fanon, o subterrâneo será visto como uma rampa despojada, um lugar árido, zona rebaixada, pelo qual um ressurgimento de suas cenas pode acontecer; e a consciência negra se faz no movimento afrodiásporico, não essencialista, pelo qual as moças, as estudantes negras, compartilham rotas em direção a vida não determinada. Para tanto, vê-se uma metodologia na mistura, aproximando impuramente os referenciais teóricos aos trabalhos artísticos de Jota Mombaça e Castiel Vitorino Brasileiro, recusando a representação política, a identificação social, a maestria e a pureza das ordenações burocráticas de um estudo. A pesquisa se torna o contrário de um modelo, vislumbrando encontros com a imprevisibilidade, pelos quais um corpo de estudo dobra e desdobra, na reflexão e por um pensamento paradoxal, fugindo de um modelo de aula, de universidade e da maestria de um conhecimento que posiciona para rebaixar. O estudo será visto frente aos referenciais teóricos e artísticos, apresentando-se nas movimentações que recusam o tempo e espaço moderno-colonial, afirmando, por outro lado, um local de vida não localizado. Com as rupturas possíveis ao campo solidificado, nas cenas da travessia e da massa fértil, a vida de um corpo de estudo surge sendo compartilhada para um grupo de estudo, saindo do local da determinação sócio-tempo-espacial.

Palavras-chave: 1. Estudo. 2. Subterrâneo. 3. Corpo e estudo. 4. Consciência negra fabulativa

max willà morais. **What is a study seen from subterraneous?** Scenes of the crossing and scenes of the fertile mass. Rio de Janeiro, 2021. 129 p. Thesis (Master in Education) – Faculty of Education, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2021.

ABSTRACT

The present work deals with the study as a body conjugated to the fabulative black consciousness that, allied, in the scenes of the crossing and in the scenes of the fertile mass, transgress the limits imposed on the black body. Through a living flow and with fabulation, from Tavia Nyong'o, as a paradoxical source of freedom, a body of study becomes multiple, including tension, rupture, composition, alternation, transmutation, and indeterminate movements in the scenes of the crossing and in the scenes of the fertile mass. In the research the scenes appear behind and below the brutal power of a [M]master and the solidified fields of knowledge, which position black life for a specific and suffocating place. From Fanon's anti-colonial conceptions, the subterraneous will be seen as a stripped ramp, an arid place, a lowered zone, through which a resurgence of its scenes can take place; and black consciousness takes place in the non-essentialist, afro diasporic movement, through which black girls, black students, share routes towards an not determined life. Therefore, a mixed methodology, impure methodology, will be seen approaching theoretical references to the artistic works of Jota Mombaça and Castiel Vitorino Brasileiro, refusing political representation, social identification, mastery and the purity of the bureaucratic ordering of a study. Research becomes the opposite of a model, envisioning encounters with the unpredictable, through which a body of study bends and unfolds in reflection and by a paradoxical thought, fleeing from a model of a school class, university and the mastery of a knowledge that positions it to demote. The study will be seen in front of the theoretical and artistic references, presenting movements that refuse modern-colonial time and space, affirming on the other hand a non-located place of life. With the possible ruptures to the solidified field, in the crossing scenes and the fertile mass, the life of a study body appears to be shared to a study group, leaving the place of socio-time-spatial determination.

Keywords: 1. Study. 2. Subterraneous. 3. Body and study. 4. Fabulative black consciousness

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: <i>A ferida colonial ainda dói, vol. 6: vocês nos devem</i> (2017), Jota Mombaça	36
Figura 2: <i>Always here</i> (nome atribuído, sem data), Jota Mombaça	42
Figura 3: <i>WHAT HAS NO SPACE IS EVERYWHERE</i> , (nome atribuído, sem data), Jota Mombaça	55
Figura 4: <i>Sem título (futurismo urgente)</i> (2018), Jota Mombaça	65
Figura 5: <i>Aglutinar e redistribuir</i> (2019), Castiel Vitoriano Brasileiro	69
Figura 6: <i>Ouçó o mar</i> (2018), Castiel Vitorino Brasileiro	77
Figura 7: <i>Corpo-flor</i> (2016-2020), Castiel Vitorino Brasileiro	89
Figura 8: <i>Corpo-flor</i> (2016-2020), Castiel Vitorino Brasileiro	95
Figura 9: <i>Nada aqui se acaba</i> (2020), Castiel Vitorino Brasileiro	100

SUMÁRIO

Introdução	11
1. Cenas da travessia	27
UM: estudo da superfície ao subterrâneo, do subterrâneo à superfície	28
DOIS: estudo de um a outro tipo de saber	42
TRÊS: estudo de um tempo a outro	51
2. Cenas da massa fértil	67
UM: estudo respirando	68
DOIS: estudo na transmutação	85
TRÊS: estudo de um corpo para um grupo	100
Considerações	116
Referências	121
Obras analisadas	121
Referências bibliográficas	122

INTRODUÇÃO

Reconheci na minha infância certa riqueza, liberdade e violência que se dá para umas pessoas em detrimento a outras. Isso eu notava ao partir meu olhar desde a formação do pavimento dos bairros ricos, em comparação à borra de asfalto jogada nas ruas da periferia e onde moro, em Santíssimo, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Percebia ali, no chão, como também ao caminhar nos cômodos da minha casa, sem pisos de cerâmica, que a importância das coisas e entre as pessoas neste mundo é absurdamente desigual: uma está mais à vista e outra anda terrivelmente rebaixada. Esta última paira entre o estado de presença oculta e o sumiço na vida social, ainda que o chão seja aparentemente o mesmo para todos os pés.

Toda vez em que eu caminhava pela minha casa, eu me sentia ansiosa, e uma grande dispersão me acertava na hora de estudar. Na verdade, nunca consegui ter completa atenção nas palavras tampouco naquilo que eu escrevia. Meu pai, tendo a quinta série como formação escolar, falava: “Max¹ você precisa se concentrar nos estudos, se você não estudar, não vai sair ‘daqui’! Quer ‘puxar carroça’² que nem eu?”. Ele também poderia dizer: “pare de olhar para baixo! Olha para o caderno! Termina a tarefa! Você não perdeu seu futuro ali!”. Mas na verdade foi “ali”, nas tardes de completar os exercícios escolares, que comecei a imaginar um futuro, nos meus estudos, pelo chão. “Ali”, vi como as coisas crescem e como, pela terra, elas se distribuem. Vi acontecendo, também, alguma diferença entre os níveis do solo, o clima, a vegetação e a rachadura nem sempre aparente. Mirava o chão e logo notei que era possível estudar ao entorno das matérias que se espalham; e percebi alguma profecia de distribuição de qualquer vida “ali”, naquilo em que eu supostamente havia perdido nada, mas que se apresenta cotidianamente por todos os lados. Foi na travessia da atenção, no momento qualquer de fazer os deveres da escola, que comecei a perceber, no chão, como acontecem as saídas e as entradas de um estudo. Aos poucos, fui implicando meu saber com o que estava por todos os lados, partilhando e distribuindo por entre sua vitalidade.

Esta é uma pesquisa que se dedica a refletir sobre o estudo; esse corpo que, de antemão, não deseja permanecer abaixo, rebaixado, mas nas mudanças revezadas entre profundidade e superficialidade de um saber que se distribui por meio de um chão comum. Irei analisar o estudo comprometendo-o impuramente (LARROSA, 2003a) entre o campo da Educação e o campo das Artes Visuais, pelas referências bibliográficas no contato com os trabalhos

¹ Quando eu era pequena meu pai escolheu o nome Max William Oliveira Morais para ser meu. Depois eu decidi me chamar e assinar no feminino como max willã morais, com as letras todas em minúsculas. Hoje me chamo Tadáskia Willan Oliveira Morais, assinando artisticamente como Tadáskia.

² Termo que meu pai usava para se referir a sua falta de estudos.

artísticos: *Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas* (2018), *Vocês nos devem até a alma. E assim como nós, nossos fantasmas estão vindo cobrar* (nome atribuído, sem data), *Always here* (nome atribuído, sem data), *What no space is everywhere* (nome atribuído, sem data), *O mundo é meu trauma* (2017) e *Sem título* (futurismo urgente, 2018) da artista Jota Mombaça (1990)³; e *Aglutinar e redistribuir* (2019), *Quando encontro vocês: macumbas de travestis, feitiços de bixas* (2019), *Ouçó o mar* (2018), *Atlântico negro* (2018), *Para todas as moças* (2019), *Como se preparar para a guerra: escritos de uma sobrevivente feitos na travessia de 2018 para 2019* (2020), *Ancestralidade sodomita, espiritualidade travesti* (2020b), *Corpo-flor* (2016-2020), *Night Without Moon*, *Nada aqui se acaba* (2020), *Local de trava* (2019) da artista Castiel Vitorino Brasileiro (1996)⁴.

Um dos motivos da escolha destas artistas vem da condição do tempo e do espaço indeterminados que com elas podemos anunciar, principalmente naquilo que se inscreve nesses trabalhos. Não os selecionei pela quantidade, nem por uma regra aritmética certa, mas pela oportunidade oferecida por eles de fazer coisas e situações, na composição e decomposição, na mistura entre Arte e Educação, uma maneira imprevisível pela qual somos surpreendidas na vida, quando esta foge da determinação colonial. E um estudo pode ter a ver com um corpo despreendido da restrição ao entorno das saídas e das entradas. Ele pode se fazer passando entre um saber reconhecido e aquele que se anuncia lentamente, sem precedentes. Ele pode vir nas entradas e nas saídas dos planos sólidos, no revezamento entre atenção e desatenção aos desníveis, reconhecendo-se nas protuberâncias, nas incidências, nas diferenças do mundo, em terrenos áridos ou abundantes, como também no surgimento ou no desaparecimento do corpo. No surgimento ou no desaparecimento de uma energia, um estudo pode atravessar os planos sólidos e conhecidos onde muitas coisas são enterradas, e, mesmo assim, como em um milagre, irreconhecível, ele pode ser apresentado vivo.

Ao redor de um campo de conhecimento, podemos perceber uma dinâmica antiga acionada com o mundo, uma movimentação estudantil presente e distribuída na vida: sair e entrar constantemente de um terreno sólido; movimentação que remexe, que suja, distribui e espalha o que é reconhecido enquanto um estado intacto em torno de um campo de saber. Ao estudar, podemos conviver nas relações com a vida, esta que é uma situação imprevisível, porque a vida nem sempre é anunciada em determinados campos sólidos. Estudar aproximaria-se, então, do saber de outra movimentação, não totalmente discernível, que se

³ Veja mais no site da artista. Disponível em: <https://jotamombaca.com/>. Acesso em 17 abr. 2021.

⁴ Veja mais no site da artista. Disponível em <https://castielvitorinobrasileiro.com/>. Acesso 17 abr. 2021.

coloca para fora de uma descoberta e de um espaço ou tempo pressupostos. Somos muitas vezes educadas a perceber a vida de modo estático, tal como uma folha de papel em que registramos nossos sonhos passivamente. Por vezes, decorando as provas que sucedem o aprendizado, através de um livro, seus cálculos e histórias criminosas, ou na prescrição de um [M]estre, sem uma ação desejante ou sem uma instauração de qualquer mudança. Mas, o que reforça os modos tradicionais do que um dia se convencionou como um estudo formal, ou aquilo que pode favorecer um ângulo objetivo, planejado, e um ponto de vista a favor da razão humanizada e identificável, não tem nada a ver, aqui, com o que podemos entender como estudo. Assim, eu nos pergunto: o que seria então estudar? E em que consiste um estudo visto desde um subterrâneo, desde um campo com sólido conhecimento⁵?

Não diretamente, eu diria; entretanto, alguma vez nossas fábulas de identidade já deixaram de ser mediadas por outrem? Alguma vez já foram reais (ou menos) do que um desvio que passa pela palavra de Deus, a escrita da Lei ou o Nome do Pai, ou, ainda, o totem, o fetiche, o telefone, o superego, a voz do analista, o ritual fechado da confissão semanal ou ouvido sempre aberto da *coiffeuse* mensal? (BHABHA, 2013, p.93).

Pensando nesse desvio (da Palavra de Deus, da escrita da Lei ou do nome do Pai...), estudar desde o chão comum seria uma das tarefas não de sair do olho do outro, mas de confundi-lo na bruma temporária, para uma posição não-identificada nas relações cotidianas. Bhabha apresenta um “mau olho desencarnado, a instância subalterna que executa a sua vingança circulando sem ser vista” (*ibid.*, p.91), depois de apresentar dois poemas em que a “arte secreta da invisibilidade” e a “pessoa desaparecida” redefine um olhar que Fanon recebia (exposto para desaparecer) e que o revelava enquanto sujeito colonial “sempre sobredeterminado de fora” (*ibid.*, p.74). Um olho fugidivo, por outro lado, olharia e seria visto “de onde ele não está (...) [apresentando-se] como uma ausência ansiosa” (*ibid.*, p.80), principalmente às bases da identidade na relação racial. Olhar para o chão, assim, por muito tempo pareceria uma obrigação subalterna para fugir do olhar sobredeterminado de um outro.

Muitas das vezes eu andava pelas ruas, com a cabeça baixa, e desejava estar “ali” não precisando ser revelada pelo olhar de inspeção lançado sobre mim. Eu gostaria de “desaparecer da vista”, mas era impossível imaginar a devolução de uma vingança com a

⁵ Aqui a solidez não é necessariamente algo negativo, mas sim refere-se aos conhecimentos que apresentam dificuldades de serem atravessados, fertilizados e neles acontecer vida. Existe no decorrer da pesquisa o interesse de trazer o estudo como uma atitude e um processo que, assumindo papéis diferenciais, modifica a solidez dos campos de conhecimento, principalmente aqueles que têm “perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo,(...) [impondo-se como mundialmente hegemônico] no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo” (QUIJANO, 2005, p. 122).

mesma intensidade de um olho mau. No entanto, no desvio do olhar, comecei a me relacionar com as criações desconhecidas e implicadas que podem surgir entre o *que está aqui e o que é invisível*⁶. E o chão foi se tornando um amigo de estudo, toda vez em que eu voltava da escola para casa, porque ele me fazia perceber o surgimento do estudo no meu corpo; e fazia da leitura uma confusão temporária com ele, me dispersando do conhecimento cumulativo de um caderno para um processo de viagem na vida, no chão — nas muitas entradas e saídas, principalmente no momento em que eu era ameaçada a cair no subterrâneo: como cristã, do meu nascimento aos meus dezenove anos, tive bastante medo de depois de morta ficar eternamente no submundo, ardendo no fogo dos infernos, neste *invisível obliterante*⁷ aos olhos da superioridade.

Estudar nesta pesquisa torna-se um conjunto de elementos misturados, impuros, entre Educação e Artes Visuais, e se apresenta com a fabulação estudantil emergindo para a importância da vida negra. A ação de um estudo é ofertada nos tempos e lugares que escapam da ansiedade de toda destinação. E insinuo dizer que estudar aqui não tem a ver com obter um olho mau invisível, nem um grau de reconhecimento, mas quem sabe perceber, ao redor das cenas terríveis, de sujeição, do racismo cotidiano (KILOMBA, 2019), alguma possibilidade de não ser sobredeterminada ou imaginar como seria desaparecer, e aparecendo, surgir em outras cenas, na travessia e na massa fértil, para um ponto de vista de não-identificação na relação racial. Na caminhada da pesquisa, o estudo torna-se uma requisição do próprio corpo desviante na percepção com o mundo, que aparece ao percorrer outros ângulos na qualidade irreconhecível de transgredir toda destinação infernal posta por um M[m]estre. Segundo Tavia Nyong'o, “Afro-Fabulação olha para aquele caráter indescritível, aquela qualidade de *in media[s] res*, e atende especialmente para aqueles momentos e localizações onde uma mudança no cerco que é negritude parece surgir do nada⁸” (2019, p.5).

O exercício, aqui, é o de imaginar como seria o estudo mudando o cerco da sobredeterminação, ao acontecer *in medias res*⁹ da destinação racial – muitas vezes o fazendo contrário ao que se espera, à revelia da posição dada no mundo, pela qual não reconhecemos uma *boa vida a ser salva nem atendida*. Para nós, pessoas negras, por exemplo, sermos vistas

⁶ O uso do itálico durante o texto me auxiliará a citar alguns trabalhos como também ver a mudança de compreensão e sentido naquilo que digo. Para mim, traz a condição de movimento em algumas palavras, às vezes parece com a oralidade, outras vezes apenas como recurso estilístico.

⁷ Termo retirado do vídeo *Ali entre nós um invisível obliterante* (2020) do artista Igor Peres. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yfWeqeWGwL4>. Acesso em 17 abr. 2021.

⁸ Tradução livre de: “Afro-Fabulations looks to that nondescript character, that quality of *in media[s] res*, and attends especially to those moments and locations where a change in the surround that is blackness seems to come out of nowhere”.

⁹ *In medias res*, do Latim, significando *no meio das coisas, no meio da ação*. Consultado em <https://dicionario.priberam.org/in%20medias%20res>. Acesso em 17 abr. 2021.

no futuro é estudar conjugando a fabulação constantemente *in medias res* do presente que não deveria existir ou do que não deveria aparecer. Ainda segundo Tavia Nyong'o, o termo Afro-Fabulação está no “reaparecimento persistente daquilo que nunca deveria aparecer, mas em vez disso, deveria ser mantido fora ou abaixo das formas de representação¹⁰” (*ibid.*, p.3). Por conta disso, suponho dizer que a fabulação negra faz, no escuro das representações de um tempo e de um espaço, tomar um corpo persistente para que *no meio das ações* aconteça vida, ainda que esta esteja destinada a não existir ou a não aparecer, ou muito menos anunciada no plano comum do mundo. O que se apresenta é um estudo com envolvimento à fabulação, e o futuro fugindo da sobredeterminação das formas representativas e políticas, ainda que ele esteja fora ou abaixo delas. Algumas pessoas, aliás, se não fossem perseguidas e mortas por fugir da identificação que restringe as possibilidades de mais vida (em estudar com o mundo por outro ponto de vista), se acaso não estivessem repetidamente colocadas à serviço, poderiam estudar em direção à vida e não estudar na mira de um [M]estre.

Sobre a vida de uma intelectual negra, bell hooks valoriza-a não por ter “trazido status ou reconhecimento [para si], mas porque oferecia recursos para intensificar a sobrevivência e (...) [o] prazer de viver” (1995, p.466). Justamente por isso, um estudo toma como dianteira não o reconhecimento de uma ação representativamente estudantil, mas um saber comprometer-se nas quebras rítmicas na solidificação geral do conhecimento, fazendo-se por um processo de corpo desviante, por um prazer em alterar o que tem sido formalmente representado. Ao mesmo tempo, um estudo instaura desde as zonas rebaixadas uma percepção estudantil para a maior importância com a vida. Dessa maneira, recorro ao estudo como metodologia de análise e base de pesquisa associando-me principalmente às críticas anticoloniais, ao Movimento Negro, aos estudos negros *black studies*,¹¹ à biologia, à filosofia, ao campo da Educação, ao campo sociológico e composições entre eles para desenvolver a chave de leitura da pesquisa. Igualmente irei recorrer a uma metodologia impura, tal como fala Larrosa (2003): a impureza de um ensaio afeta “os burocratas da compartimentalização universitária” (*ibid.*, p.107). Assim podemos também pensar na “falha” dos modelos que ocasiona essa metodologia, ao não atender o estudo na pureza, mas na composição e na mistura de referenciais teóricos, misturados entre si e com os trabalhos artísticos de Jota

¹⁰ Tradução livre. No original: “persistent reappearance of that which was never meant to appear, but was instead meant to be kept outside or below representation forms”.

¹¹ A dissertação seguirá com associações a língua inglesa, principalmente pelas relações criadas com os Black Studies, em razão da grande contribuição destes para pensar a vida negra diaspórica. Isso se fará de modo experimental, uma vez que eu compreendo de maneira lenta as línguas que são estrangeiras ao português. Ainda assim, imagino ser importante os sentidos traduzidos e as proximidades, uma vez que alguns trabalhos artísticos apresentados aqui (mais precisamente os de Jota Mombaça) fazem diálogos diretos com a literatura negra anglófona.

Mombaça e Castiel Vitorino Brasileiro. Sendo a falha entendida como a recusa da maestria e das ordenações na História, algo visto no caos com Halberstam em

(...) entre alta e baixa cultura, alta e baixa teoria, cultura popular e conhecimento esotérico, a fim de ultrapassar as divisões entre vida e arte, prática e teoria, pensar e fazer, e entrar em um reino mais caótico de saber e não saber (HALBERSTAM, 2011, p.2)¹².

Metodologicamente, irei analisar o estudo ao entorno de referenciais bibliográficos, literaturas múltiplas entre si, que se encontram com os trabalhos de Jota Mombaça e Castiel Vitorino. Dessa forma, a pesquisa propõe o contrário de um modelo a fim de, com a categoria do subterrâneo, entrever movimentações disruptivas ao jugo do [M]mestre, e disruptivas também da relação colonial que se estabelece tanto na identificação e representação racial quanto na produção de um tal conhecimento superior e solidificado, que investe no desaparecimento ou aparecimento sub-posicionado das vidas negras. Com as fabulações especulativas (HARAWAY, 2016) e a respeito da travessia de um ponto de vista desde uma posição rebaixada, podemos caminhar ao entorno de uma localização temporal e espacial inespecífica, capaz de imaginar um mundo a ser vivido e imaginado outramente (FERREIRA DA SILVA, 2019). Com um corpo desviando das destinações pelas quais é identificado, entenderei o trabalho de Jota e Castiel enquanto cenas e partindo das cenas da travessia e da massa fértil, sendo assim indiferenciados, pelos quais podemos notar o que aparece, o que se esconde e o que emerge desde a invisibilidade: um estudo como corpo singular que atravessa e se mistura na vida desde as posições submissas, subterrâneas, rebaixadas. E por cena é importante trazer duas leituras. Uma delas gira em torno de Michel Foucault em *Nietzsche, a genealogia e a história*, publicado em 1971, quando ele diz que a genealogia ou o trabalho do genealogista “marca a singularidade dos acontecimentos longe de toda finalidade monótona” (2019, p.55) e reencontra “as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos” (*ibid.*). Segundo ele, os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos são tidos como não possuindo história e o papel do genealogista seria aquele “de ter o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica”, e seria também aquele em perceber “que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’” (*ibid.*, p.58). Nesse mesmo texto, Foucault diz que o sentido histórico olha por um determinado ângulo “com o propósito deliberado de apreciar, de

¹² Tradução livre de “between high and low culture, high and low theory, popular culture and esoteric knowledge, in order to push through the divisions between life and art, practice and theory, thinking and doing, and into a more chaotic realm of knowing and unknowing”.

dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto” (*ibid.*, p.76).

Outra leitura sobre a cena é escrita por Saidiya V. Hartman, em 1997, nas *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, baseada principalmente na percepção norte americana, quando a autora descreve o horror da escravidão como um “espetáculo terrível [que] dramatiza a origem do sujeito e demonstra que ser escravo é estar sob o poder brutal e a autoridade de outrem; isto é confirmado pela colocação do evento no capítulo de abertura sobre genealogia [de Frederick Douglass]”¹³ (p.3). Este capítulo de abertura narrado por Saidiya refere-se à cena primal de *1845 Narrative of the Life of Frederick Douglass*, na qual Douglass mostra o “terrível espetáculo” da sua tia sendo torturada, e por esse ângulo ele vê a violência cometida ao corpo da parente escravizada (e aos escravizados em geral) dentro de um ato gerador colonial estabelecido tal como o de *I was born* (eu nasci) (*ibid.*).

Com essas duas leituras, a de Foucault e a de Saidiya, podemos incluir aqui a noção de cena: primeiro, como um tempo e espaço em que as coisas e pessoas se movimentam por trás; e, segundo, como um tempo e espaço em que as coisas e pessoas estão abaixo de um brutal poder, ainda que, mesmo depois de um choque violento, elas possam nascer. Com Foucault, uma cena pode escapar da Verdade e com Saidiya uma cena, mesmo confirmada em um evento de sujeição, pode ser comparada a violência de um nascimento. Por essas duas noções podemos também seguir nos perguntando como as pessoas e coisas subalternizadas olham fora da posição primogênita e da posição rebaixada, transformando em um desvio prolongado, desde as cenas da sujeição colonial direcionadas a elas, a imperceptibilidade e a imprevisibilidade inerentes de quem esteve por trás ou de quem ou o que vivia abaixo. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, escrito em 1952, lemos a complexa dificuldade de Fanon em se reconhecer como humano, ao ser tratado e colocado em uma posição rebaixada na história, e ao viver na França, como um negro *a nigger*. Com ele, aliás, nomeio a posição rebaixada por subterrâneo, sendo uma “zona de não ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (2008, p.26). Um ressurgimento que pode, na maneira pela qual é entendido subalterno, crescer imperceptível e imprevisível ao julgamento de todos que se desejam [M]estres, e ainda marcar através das mudanças diferenciais de um papel social na História, a dissidência

¹³ Tradução livre de “terrible spectacle [that] dramatizes the origin of the subject and demonstrates that to be a slave is to be under the brutal power and authority of another; this is confirmed by the event’s placement in the opening chapter on genealogy [of Frederick Douglass]”.

em relação às posições continuamente fixadas. Por conta disso, acho importante associar a condição subterrânea de Fanon à pergunta feita por Foucault em: “como [se] pode, nessa mesma cena [da História], mudar de papel?” (2019, p.79). E com a resposta de Foucault poderíamos imaginar o ressurgimento acontecer por um estudo confrontando abaixo e atrás das cenas da Verdade, abalando-as internamente na maneira pela qual nessas cenas de sujeição um corpo, em papéis rígidos, é identificado. Estudar ocorreria na ação intensiva de alterar o papel de uma cena da Verdade, a todo o momento em que nos apoderamos dela e a voltamos “contra [a violência] [d]o seu nascimento” (*ibid.*).

Talvez seja óbvio para Foucault que o papel do genealogista vislumbre, no teatro de procedimentos da História, um “conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos, das alturas e desmoronamentos, dos venenos e contra-venenos” (*ibid.*, p.76), e não o nascimento da Verdade e do valor, pois o genealogista se afasta fundamentalmente da figura do historiador à procura de uma origem, para querer “colocar em cena um grande carnaval do tempo em que as máscaras reaparecem incessantemente” (*ibid.*, p.81). Mas para Fanon, por outro lado, os “modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele” (*op.cit.*, p. 15) reiteram racialmente no corpo as Verdades a serem interiorizadas — como se o mundo (que se entende como Verdadeiro) invadissem o “pedaço” e inventasse uma origem, criando um buraco e uma ordem, colocando uma máscara do silenciamento (KILOMBA, 2019), e então “o homem de cor”, por ela, “encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal” (FANON, 2008, p. 104).

Por essas outras cenas, estudar se faz também com um movimento de coincidir respiração e descanso, para um corpo acontecer na fuga do esquema do poder brutal de um [M]estre, crescendo inverossímil e imperceptível a [E]le e a todos que se desejam [S]enhores do mundo. Mas se a origem por um lado é impossível, essa mesma impossibilidade é posta como destinação às cenas da Verdade, limitando as pessoas de cor, tal como apresenta Grada Kilomba (2019), à cena primal do terror e da verdade da escravidão: através do trauma inscrito corporalmente em todos os episódios do racismo cotidiano. É na razão irracional do racismo que a pessoa racializada retorna violentamente a uma origem que inexistente (pelo menos não mais em sua essência e autenticidade), e habita uma zona árida, subterrânea, até que precise a partir dela transformar “ali” em exterioridade, e ressurgir. A traumatização do não lugar, a imposta fragmentação, localização específica e separação da sociedade moderna-colonial faz nas pessoas negras uma caminhada à rampa despojada enquanto uma obrigação de criar algum pertencimento e por ele bruscamente se desvincular.

Grada diz que “nessa cena, ‘aqui’ parece ser ‘naquela época (...)’. [E] somos assombradas/os por memórias coloniais intrusivas, que tendem a voltar” (*ibid.*, p.223).

Maldonado-Torres (2016) mostra algumas concepções sobre a modernidade, dentre elas salienta a de Habermas como um projeto, e a de Foucault enquanto uma atitude. Além disso, segundo Maldonado-Torres, para Foucault, a atitude moderna relaciona-se com várias formas de localizar-se no tempo e na História, estabelecendo uma conexão direta com o seu papel de intelectual:

Há de se considerar a ontologia crítica de nós mesmos, não certamente como uma teoria, como uma doutrina, nem sequer como um corpo permanente de um saber que se acumula; deve-se concebê-la como uma atitude, como um ethos, como uma vida filosófica em que a crítica do que somos é, simultaneamente, uma análise histórica dos limites que nos são impostos e um experimento da possibilidade de superar esses limites.

Essa atitude filosófica deve se traduzir em um trabalho realizado em indagações diversas. Elas têm sua coerência metodológica no estudo, tanto arqueológico quanto genealógico, das práticas enfocadas, simultaneamente, como um tipo tecnológico de racionalidade e como um jogo estratégico das liberdades... Elas têm sua coerência prática no cuidado essencial em submeter a reflexão histórico-crítica à prova de práticas concretas. Não sei se é necessário dizer, hoje em dia, que o trabalho crítico implica uma fé na ilustração; de minha parte, penso que se necessita sempre do trabalho sobre nossos limites, quer dizer, um trabalho paciente que dê forma à impaciência pela liberdade (Foucault, 1994, p.18 apud Maldonado-Torres, 2016, p.87).

Com Maldonado-Torres vemos erigir uma atitude decolonial que, “buscando o desmantelamento das formas de poder, ser e conhecer desumanizadoras” (*ibid.*, p.78), evidencia as associações da modernidade como

“uma fobia antinegra e à colonialidade. Da mesma forma, a atitude moderna aparece como uma atitude moderno-colonial ou uma atitude colonial antinegra que cria e sustenta a colonialidade e que encobre a discussão da modernidade como problema” (*ibid.*, p.89).

Para a atitude e o projeto decolonial Maldonado-Torres define a

(...) transdisciplinaridade decolonial como orientação e suspensão de métodos e disciplinas (...) [fazendo dela uma] parte do que podemos chamar de consciência decolonial. (...) A consciência decolonial acarreta formas de atuar, de ser e de conhecer que se alimentam dos encontros entre estas áreas [a esfera da política ou do ativismo social, a esfera da criação artística e a esfera da produção de conhecimento] (*ibid.*, p. 93-94).

Tomando a atitude e o projeto decolonial apenas como ponto de contato na pesquisa, pelos os quais partem as insurgências e as resistências à modernidade-colonialidade (MIGNOLO, 2005)¹⁴, gostaria de compor outra percepção, naquilo que poderíamos entender enquanto uma atitude e um processo estudantil que, na importância da vida saindo das cenas e dos tempos moderno-coloniais intrusivos, aciona na pessoa que estuda uma consciência aqui não decolonial, mas negra fabulativa, transduzindo¹⁵ uma consciência para “as relações presentes no lugar em algo qualitativamente diferente” (KEELING, 2019, p.68). E por negro seja importante associar a pesquisa ao Atlântico negro (GILROY, 2012) como rotas de compartilhamento e transformação de uma consciência negra movimentada, sem origem fixa, perpassando o subterrâneo da História e seus crimes. Na atitude e no processo estudantil perceberemos a saída dos tempos intrusivos ao fugir do posicionamento dado por um [M]estre, conceitualmente diferindo de um estudo que foge da convivência com o problema tal como nos apresenta Donna Haraway (2016). Um estudo aqui não será uma prescrição para as suas ações, como muitas vezes o termo projeto pode operar, mas intenciona sim conjugar um corpo desviante para outras cenas de imaginar outramente o mundo, e fazer do ato de estudar um envolvimento contínuo que ora atravessa, ora distribui a vida, mesmo quando a vida não esteja identificável. E que seja importante também na atitude e no processo de um estudo perceber a consciência negra fabulativa tal como uma aliança, uma amizade, e não uma propriedade (AGAMBEN, 2014) de um corpo. Criando, assim, percepções refluindo transposições em relação à vida, por todos os ângulos em que ela possa ser manifestada. Para tanto se faz importante enfatizar que à noção de estudo me aproximo daquilo que Stefano Harney e Fred Moten dizem em *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study* (2013), me referindo ao que acontece do ponto de vista não visível do ensino de um [M]estre, e anterior a todas as pedagogias e formalizações de um campo educacional solidificado:

Não é o ensino que detém essa capacidade social, mas algo que produz o outro lado não visível do ensino, um pensamento através da pele do ensino em direção a uma

¹⁴ Durante o texto será importante perceber a imbricação da modernidade junto a colonialidade. Segundo Walter Mignolo “A partir (...) do momento de emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade, o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade (por ex.: os intelectuais, o discurso oficial do Estado) construiu de si mesma e que o discurso pós-moderno criticou do interior da modernidade como auto-imagem do poder. A pós-modernidade, autoconcebida na linha unilateral da história do mundo moderno, continua ocultando a colonialidade, e mantém a lógica universal e monotópica –da esquerda e da direita– da Europa (ou do Atlântico Norte) para fora” (op. cit., 2005, p. 37).

¹⁵ Tradução livre de “of consciousness holding present relations in place into something qualitatively different”, no contexto Keeling se refere a Sun Ra entendendo a capacidade da música como efeito de transdução.

orientação coletiva para o objeto de conhecimento como projeto de futuro, e um compromisso com o que queremos para chamar a organização profética. Mas é o ensino que nos atrai. Antes de haver bolsas, pesquisas, conferências, livros e periódicos, há a experiência de ser ensinado e de ensinar. Antes do posto de pesquisa sem docência, antes dos alunos de pós-graduação marcarem os exames, antes da sequência de licenças sabáticas, antes da redução permanente da carga docente, da nomeação para dirigir o Centro, da remessa da pedagogia para uma disciplina chamada educação, antes do curso desenhado para ser um novo livro, o ensino aconteceu¹⁶ (HARNEY; MOTEN, 2013, p. 27).

Acredito que seja essa uma das concepções presentes em uma atitude e em processo estudantil também: um corpo fugitivo do quando e de onde um estudo pode começar ou terminar. Em razão disso, a consciência negra fabulativa se faz como uma aliança intensa, que na amizade precisa escapar da ordem de qualquer cena na posição rebaixada ou sufocante. Sendo refletida nas cenas da travessia enquanto luz negra quase roxa, uma onda de luz rebatida, dobrada-desdobrada (DELEUZE, 1995); e nas cenas da massa fértil ela é transformada em outras direções por um pensamento paradoxal (LARROSA, 2019), sendo assim dobrada-desdobra, como ondas nômades (DELEUZE; GUATTARI, 1995), revezando na entrada e na saída de um local de vida, pelo qual percebemos um estudo em direção às formas e aos contornos incomensuráveis da fonte paradoxal da liberdade, que é um fluxo do tempo (NYONG'O, 2019) em devir.

Pelo movimento de não ser mais mantido em um mesmo tempo e espaço, nas cenas da travessia e da massa fértil, podemos vislumbrar um estudo sendo conjugado à consciência negra fabulativa, ritmo alterando as bases epistemológicas que dão valor ao estudo superior, arraigado e composto na consciência moderno-colonial. Ainda que a consciência, o estudo e as cenas negras surjam do *undercommons*, livremente traduzido aqui como *abaixo dos bens comuns*, subterrâneo ou como o *subcomum* da educação, da universidade, das organizações e instituições políticas solidificadas, elas igualmente podem ressurgir para não permanecer “ali” e por “lá” serem desidentificadas (MUÑOZ, 1999). Por que as cenas imaginadas outramente, o estudo, a consciência negra fabulativa ocorrem saindo do local e do tempo, atrás e abaixo do que é organizado, como também estão adiante, reorganizando-se na diferença, dobra-desdobrada desde a escuridão, submergindo e respirando. Sendo o estudo nas cenas da

¹⁶ Tradução livre de “It is not teaching that holds this social capacity, but something that produces the not visible other side of teaching, a thinking through the skin of teaching toward a collective orientation to the knowledge object as future project, and a commitment to what we want to call the prophetic organization. But it is teaching that brings us in. Before there are grants, research, conferences, books, and journals there is the experience of being taught and of teaching. Before the research post with no teaching, before the graduate students to mark the exams, before the string of sabbaticals, before the permanent reduction in teaching load, the appointment to run the Center, the consignment of pedagogy to a discipline called education, before the course designed to be a new book, teaching happened”.

travessia e da massa fértil a fuga da extrema iluminação e da superioridade providas dos campos reconhecidos, ele se orienta, e não se destina, por outro lado: na dissidência caminhante, lenta, importante aos saberes que se mostram e escondem no interior dos terrenos mais singulares do saber. Do local e do tempo rebaixado um estudo pode ser uma vizinhança insegura ao chão comum (HARNEY; MOTEN, 2013, p.28) da educação, quando ao partir desse campo que lhe trouxe ao nascimento, recusar ser obrigatoriamente organizado, mantido ou por ele solidificado. Jack Halberstam em *The Wild Beyond*, na introdução para *Undercommons: Fugitive Planning & Black Study* (2013) diz que

Quando recusamos, sugerem Moten e Harney, criamos dissonância e, mais importante, permitimos que a dissonância continue - quando entramos em uma sala de aula e nos recusamos a ordenar, estamos permitindo que o estudo continue, estudo dissonante talvez, estudo desorganizado, mas estudo que antecede nossa ligação e continuará depois de sairmos da sala¹⁷ (HALBERSTAM, 2013, p.9)

Pela recusa, uma atitude e um processo estudantil conjugam-se amigavelmente à consciência negra fabulativa, e desorganizam um *estudo que vai da sala em direção ao [M]estre* para um *estudo da saída da sala ao entorno da vida*¹⁸. Um estudo acontece depois também de já ter saído de um tempo-espço, saber, corpo, mundo, fechados e reconhecidos, ou melhor, ele acontece lá e aqui, dentro e fora, na passagem do que se faz subterrâneo como também naquilo que em outra cena será imaginado e vivenciado outramente. Por esta razão, um estudo recusa a consciência da ordem colonial (de um nome, terreno, língua, lei, etc) e com a consciência negra fabulativa se alia na dissonância de um mundo em que as cenas não coincidem mais para a organização das zonas áridas e suas Verdades. Parafraseando Denise Ferreira, um estudo requer, em seu processo e atitude, “nada mais nada menos do que o fim do mundo no qual a violência racial faz sentido, isto é, [o fim] do Mundo Ordenado” (FERREIRA DA SILVA, 2019, p.37).

¹⁷ Tradução livre de “When we refuse, Moten and Harney suggest, we create dissonance and more importantly, we allow dissonance to continue – when we enter a classroom and we refuse to call it to order, we are allowing study to continue, dissonant study perhaps, disorganized study, but study that precedes our call and will continue after we have left the room”.

¹⁸ A respeito do encontro com a vida, Keeling narra as experiências diaspóricas de Sun Ra, que vê uma consciência vibrando fora das condições coloniais desse planeta a partir da música, ela diz “Sun Ra parece despreocupado com o espectro da cumplicidade afro-americana e negra em um projeto colonial de colonos, quando defende uma ruptura espaço-temporal na consciência negra provocada por suas vibrações musicais e profunda o suficiente para transportar negros para outro planeta”. Tradução livre de “Sun Ra seems unconcerned about the specter of African American and Black complicity in a settler colonial project when he advocates for a spatio-temporal rupture in Black consciousness sparked by his musical vibrations and profound enough to transport Black people to another planet” (2019, p. 67).

Segundo Giorgio Agamben (2007), vida e pensamento são unidos pelo estudo, e a partir dessa junção um estudo não reclama nenhuma utilidade. Por este caminho, veremos nas cenas da travessia e da massa fértil surgir ao redor de um corpo a alteração, e principalmente a inutilidade intensificada em rotas que são muitas vezes imperceptíveis e inverossímeis ao [M]estres como também precedem os saberes fechados em uma sala de aula, em um subterrâneo, em um tempo e espaço que nos exija ficar abaixo e atrás de uma ordem. Obviamente não sou contra a figura do professor nem da aula, mas, talvez, das associações mais perversas e terríveis entre um tempo e um local que se possa evocar através do papel de um [M]estres, no poder de fazer com que alguém permaneça abaixo ou sempre atrás. Talvez por isso seja melhor fabular com um estudo, ao invés de uma cena pela Verdade, ou um saber que deseja alcançar a superioridade e a política representativa, um saber tal como uma artesanaria, que distribui os papéis para que aconteça uma rede de encontro com a vida. Jorge Ramos do Ó (2019) apresenta Deleuze falando sobre sua maneira de entender a aula como “uma arte que coloca cada detalhe no sítio exato, e que, no entanto, [parece] improvisada” (*ibid.*, p.8). Há de surgir, então, na dissonância e na improvisação, mesmo que seja na saída de um campo, sala de aula ou papel rígido na História, “o contrário de um mestre ou de um modelo” (*ibid.*), partindo ao interesse de prolongar uma vibração que atravesse toda interioridade claustrofóbica, em direção a toda exterioridade revezada entre mostrar e esconder *to show to hide*, do terror, a vida.

O trabalho intelectual só nos aliena de comunidades negras quando não relacionamos ou dividimos nossas preocupações por miríades de interesses. Essa divisão tem de transcender a palavra escrita já que tantos companheiros negros mal são alfabetizados ou são analfabetos. Falando em igrejas e lares de maneiras formais e informais podemos compartilhar o trabalho que fazemos. Reconhecendo que a recompensa, a compreensão e o reconhecimento vêm, podem vir e nos virão de lugares não convencionais e valorizando essas fontes de afirmação os intelectuais negros chamam a atenção para um contra-sistema hegemônico de legitimação e valorização (hooks, 1995, p. 476).

Uma consciência negra fabulativa desdobra e reflete a mudança: pensamentos contrários ao modelo, vibrantes e não convencionais ao redor de estudos e de estudantes, que ultrapassam o limite da palavra escrita e o entendimento do conhecimento superior intelectual formal enquanto único destino para estar na Educação, nas suas maneiras de saber e poder. Ao todo serão duas cenas, divididas em três partes, em que o subterrâneo, além de categoria de pesquisa, assume um aspecto árido em que o corpo quebra, faz passagem, composição, ruído, música, flor..., *in medias res* de tantas coisas, transbordante, para que um estudo desvie aos

ângulos e miradas não identificáveis. Nessa perspectiva, nas cenas da travessia, dividida em três partes, considero especular, com referenciais teóricos dissidentes entre si, os trabalhos de Jota Mombaça, pelos quais somos apresentadas ao subterrâneo, aos túneis, e ao estudo como quebra, corpo, movimentação indeterminada, intensificando-se com uma consciência fabulativa que, na travessia, vibra para habitar e depois sair de uma posição detectada e um local rebaixado. Dessa maneira, com os trabalhos da artista, a travessia toma algumas nuances e fugir acontece por uma vida *a ser separada do colonialismo* (HALBERSTAM, 2013), na transposição do sítio, ainda que vida e travessia nasçam sob os termos da modernidade-colonialidade. O espaço e o tempo giram em torno de algo *ainda não identificável às posições e às bases onde a subjugação racial faz sentido*. Um estudo surge, dessa maneira, por meio de um ambiente compartilhado entre vibração, quebra e abertura de um mundo (no espaço-tempo e saber) a ser imaginado outramente (FERREIRA DA SILVA, 2019), evocando a importância do corpo negro. Do mesmo modo que, nas cenas da massa fértil, dividida também em três partes, com referenciais múltiplos, misturados entre si, com os trabalhos de Castiel Vitorino Brasileiro, no tempo-espaço em rodopio, misturado no confronto da modernidade-colonialidade, um estudo se distribui por um local de vida, ainda que esteja morto nos termos de um mundo maldito. Na atitude e no processo de uma massa fértil (a merda a ser jogada na terra devastada), um estudo é composição, dança, corpo-flor, signo da transmutação, está na macumbaria, na reunião, casa de cura, florescendo... onde as bichas e as travestis estão revezando movimentos de ação e descanso.

Por meio das cenas da travessia e das cenas da massa fértil me interessa aliar o estudo a uma consciência negra fabulativa que seja rizomorfa (GILROY, 2012; DELEUZE e GUATTARI, 1995), na maneira pela qual estudar conjuga-se fora das formas representativas e essencialistas de identidade, e assim surgindo como um corpo negro inimaginável às cenas da sujeição. O estudo, dessa maneira, será tomado por duas figuras, uma sendo o corpo de estudo e a outra o grupo de estudo, que se revelam no decorrer da pesquisa, no encontro de maneiras diferentes com as obras de Jota Mombaça e Castiel Vitorino. Com Jota vemos um corpo de estudo no momento em que uma vibração, a consciência negra fabulativa, “atravessa nossas peles e reverbera em cada uma e em todas” (2018, n.p.), afirmando assim um corpo que compartilha uma percepção imprevisível ao grupo, que caminha no escuro impossível de um subterrâneo — um corpo na ruptura com o mundo conhecido é um corpo de estudo, enquanto abertura radical indo de encontro à importância da vida em grupo, na passagem para aquilo que se conhece ao longo da travessia. Com Castiel, um corpo de estudo está na formação de um local de vida, florescendo quando “incorporar significa trazer ao corpo, fazer um corpo,

permitir um encontro. A incorporação é um encontro, mas antes é um convite”, (BRASILEIRO, 2019), sendo um corpo de estudo feito por uma movimentação que jamais retorna da mesma maneira, consistindo na mudança, signo da transmutação que se encontra com outros signos da transmutação, os grupos de estudo.

Dessa maneira, o que está nesse caminho são as tramas pelas quais podemos vislumbrar aquilo que é irreconhecível, distribuindo vida por todos os lados entre um corpo e um grupo; identificando não quem são as pessoas e coisas (visíveis e invisíveis, mostradas e escondidas) ou para onde elas vão, mas quem sabe compartilhar com elas novas miradas, sensações e afetos desviantes dos papéis da Verdade na História e de suas sobredeterminações. É importante lembrar, de todo modo, que a questão de um estudo visto desde o subterrâneo, obviamente, não é forçar a vista, levantar as orelhas nem seguir todos os sinais para atravessar e compor desde um campo solidificado. Um estudo precede, para além de qualquer limite, a distribuição fora da mira de um [M]mestre, fugindo inclusive de assumir um papel representativo na História, e reverbera para um grupo de estudos não por uma fábula, mas com uma consciência negra que se intensifica na fabulação: transgredir tempos e espaços sobredeterminados.

Busco aqui compartilhar e fazer entrever nas cenas da travessia e da massa fértil um estudo que seja conjugado por outra maneira de fabular este mundo, recusando o modelo, prestar serviço e utilidade ao que ante a Verdade deveríamos fugir. Nesta pesquisa componho as cenas metodologicamente por uma escrita impura/misturada (LARROSA, 2003), e tal como diz Márcio Sales (2014) “o ensaio não diz o que é ou o que deve ser, mas o que pode se tornar. Não há uma moral no ensaio, apenas uma ética” (*ibid.*, p.79). E assim, *no meio da destinação* e do julgamento de um [M]mestre, iremos perceber o modo pelo qual um estudo pode surgir, ainda que não esteja anunciada qualquer vida em torno dele, como também a mudança que ele pode encarnar e consistir. Não desejo perseguir nenhuma resposta objetiva, nem quero dar coordenadas de onde e como seria chegar ou fazer esse estudo desde um subterrâneo, tampouco a data de criação ou dia do fim das cenas da travessia e da massa fértil. Parto das cenas para que pessoas e coisas distribuam-se em papéis diferenciais, vivendo no envolvimento dos corpos com o mundo vivo, não mais pelo medo da identificação policialesca, e sim na importância do encontro de um corpo com um grupo.

A dissertação se torna uma viagem ambientada por cenas para outro lado do mundo. Saber viver na saída da generalidade¹⁹ (DELEUZE, 1994) e do modelo, entrando e saindo do

¹⁹ Sobre a generalidade, Deleuze a aproxima como uma das mãos da lei, dizendo também que a preservação se distingue da repetição, por onde encontramos a diferença: “Por outro lado, a generalidade pertence à ordem das

escuro, indo no desejo da contra cena que chama a vida para viver por todos os lados. Para Donna Haraway, a composição está em uma cena *Chthulecene* em que é possível criar com o problema de viver e morrer ao lado dos outros seres, sabendo que somos “Húmus, não Homo, não anthropos; somos adubo, não pós-humanos. Como sufixo, a palavra kainos, ‘-cene’, sinaliza novas épocas, recentemente criadas, do presente denso”²⁰ (HARAWAY, 2016, p.55). Pertencemos a este tempo e espaço, espessos e compostos no presente, interessados pouco em aprofundar o debate em torno da essência ou da genealogia da História, mas por outro lado compreendendo ser um exercício profícuo o de desmentir a Verdade, que estabelece uma posição árida e despojada, subterrânea, nada fértil, pela qual precisamos ressurgir no combate do trauma racial, longe do [M]estres, para que por ele não sejamos identificadas. Para tanto, um estudo aparecerá de múltiplas maneiras e como artesanias dissonantes ao campo intelectual formal da Educação, sendo o que há de sólido neste campo transformado na orientação para o que acontece depois e antes da sala de aula, naquilo que seja vivo e afastado rigorosamente do conhecimento como modelo e prescrição.

leis. No entanto, o direito determina apenas a semelhança dos sujeitos por ele regidos, juntamente com a sua equivalência aos termos que designa”. Tradução livre de: “On the other hand, generality belongs to the order of laws. However, law determines only the resemblance of the subjects ruled by it, along with their equivalence to terms which it designates” (1994, p.2). Deleuze também nos mostra essa passagem da diferença de uma repetição a outra, de uma generalidade a outra, em que a diferença se faz continuamente passando: “A diferença habita a repetição. Por um lado - longitudinalmente, por assim dizer - a diferença permite-nos passar de uma ordem de repetição a outra: da repetição instantânea que se desenrola à repetição representada ativamente por intermédio da síntese passiva. Por outro lado - em profundidade, por assim dizer - a diferença nos permite passar de uma ordem de repetição a outra e de uma generalidade a outra”. Tradução livre de: “Difference inhabits repetition. On the one hand - lengthwise, as it were - difference allows us to pass from one order of repetition to another: from the instantaneous repetition which unravels itself to the actively represented repetition through the intermediary of passive synthesis. On the other hand - in depth, as it were - difference allows us to pass from one order of repetition to another and from one generality to another” (ibid., p. 76).

²⁰ Tradução livre de “humus, not Homo, not anthropos; we are compost, not posthuman. As a suffix, the word kainos, ‘-cene’, signals new, recently made, fresh epochs of the thick present”.

CENAS DA TRAVESSIA

Nós reivindicamos o direito à opacidade (...) meus interlocutores protestavam: “que retrocesso bárbaro! Como se comunicar com o que não se compreende?”

Édouard Glissant

A língua começou a enrolar depois de reiteradas tentativas de dizer linearmente sobre sua intimidade com a História. Esse músculo estendido perguntou para o mundo em volta: *como posso me expressar, por um estudo vivo, senão por um trajeto que desconheço?*²¹

*

17 DE JULHO DE 1911 (...) QUERIA PODER CALAR A PROFECIA MALDITA DE JOÃO BATISTA DE LACERDA, difusor do programa de extermínio das vidas negras no Brasil. Ele disse, na Conferência Universal das Raças em Londres: a mestiçagem e a miséria constituirão, até 2012, o sujeito ideal da distopia brasileira: um branco encardido forjado a partir do genocídio negro e indígena, capaz de reproduzir, nos trópicos, as ideias de vida, mundo, sociedade, corpo e civilidade do branco europeu (MOMBAÇA, 2018, n.p.).

Lembro-me que em 2019 ouvi Mombaça dizer que era preciso “destruir o mundo tal como o conhecemos”, e isto me fez retornar ao seu texto publicado na revista portuguesa *Buala*. Com sua narrativa, imaginei: quanto mais no subterrâneo você percebe que está, mais semelhante às suas composições você se torna: matérias transformadas, água, pedras entre outras coisas. Foi assim que me perguntei o que seria viver em um túnel e em suas extremidades de barro, calcário, minério, diamante, ouro, ferro enquanto uma guerra acontece do lado de fora. E foi também a partir dessa caminhada escura de Jota, desde o conceito de opacidade de Édouard Glissant — enquanto uma capacidade de reivindicar o direito de não ser esclarecida nem identificada —, que imaginei um estudo conclamando do subterrâneo: “A FUGA SÓ ACONTECE PORQUE É IMPOSSÍVEL” (op. cit.).

²¹ Aqui a língua aparece na ambivalência entre musculatura e linguagem. No inglês língua pode ser *tongue* e *language*, dando uma ocorrência diferente daquela que acontece no português, pela qual os sentidos se implicam em uma palavra só. De início, me interessa a relação que foge da total compreensão em determinados momentos de encontro entre linguagem e musculatura, sendo também importante a coincidência que pode não ocorrer na vontade de se expressar entre as duas.

➤ **UM: estudo da superfície ao subterrâneo, do subterrâneo à superfície**

Quando leio o texto de Jota (2018) logo me vem uma história que nos situa em cenas entre as épocas de 1911, 2012, 2018, 2019; no futuro de 2021 que se torna passado (entre aqui e lá, no tempo e lugar de sua travessia); e no escuro (do que é invisível e do que pode ser fabulado) convivendo com as moças²², ao longo da terra, em um momento no qual todas as luzes estão acesas em cima do corpo para identificá-lo.

As moças aparentam estar enterradas debaixo dessas luzes extremas, espécies de mortas-vivas, herdeiras de Zumbi dos Palmares. Nas cenas descritas por Jota, a travessia acontece no encargo da fabulação para o que nunca esteve totalmente disponível e que, inalteravelmente, foi banalizado no cotidiano da morte; da cova; do escuro; das criaturas, dos bichos e das bichas desde muito tempo, depois do primeiro navio negreiro, vivendo ao redor da precariedade da terra. E não há indícios exatos da preparação para uma fuga que se desenrola em direção ao desconhecido. Cogita-se, aliás, através dessa jornada, que o túnel não é um lugar de repouso, muito menos possa ser facilmente identificado, mas que ele é sim uma passagem temporária entre a destinação infernal e a vida. Sabe-se que Jota Mombaça, nascida em Natal, enunciadora de um futuro no texto *Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas* (2018), por volta de trinta anos agora, floresce acompanhada nas épocas do mais odioso controle, interdição e violência perpetrados por carros blindados, pelos “caveirões das polícias multiplicados, [pelos] grupos de homens cishétero armados, [e pelas] sinhás brancas a renovar a brancura totalitária do mundo como conhecemos” (MOMBAÇA, 2018, n.p). Jota nos faz rever a constante *Passagem do Meio*²³, deslocada da condição marítima para aquela em que as pessoas negras precisam se dispor no dia-a-dia; e a fabulação é uma força paradoxal da liberdade que transgride o interdito (NYONG’O, 2019, p.3) do evento racial²⁴ (FERREIRA DA SILVA, 2007; 2017).

²² Referência ao vídeo de Castiel Vitorino Brasileiro Para todas as moças (2019), abordado no momento 2. Cf. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7wCsV2LhLTE>. Acesso em 14/02/2019.

²³ Em inglês *Middle Passage A passagem do meio*, travessia atlântica comumente referida para as rotas de comércio escravo entre África, as Américas e a Europa, que passavam no meio dos três continentes. Cf., Hartman, 2020, p.17.

²⁴ “Yet earlier I failed to comprehend so many events! Events that are, to be sure, fully explained by what and how I know: another death of a black or brown youth at the hands of law enforcement, another death related to drug trafficking, another prison rebellion where many prisoners die, another suicide bombing, another legal act whose objective is to place more and more ‘others of Europe’ in a state of illegality. When I learned about them, I got mad. Because that which enables my ‘understanding’ explains away these events (and the fear they entail), resolving them in neat sociological formulations that write the deaths I hear about and the ones I can only imagine as events foretold” (FERREIRA DA SILVA, 2007, p. 304) e em *The scenes of nature* Denise diz que “Precisely when it happens, how much time passes between when the first bullet is shot and when a body hits the ground – a few seconds, a couple of minutes – is irrelevant. For dying is an event; for the event, any event,

É escuro aqui. Nós muitas vezes perdemos vista umas das outras, por isso nossos sentidos se aguçam. Aprendemos a conversar pelo tato, pelo cheiro, pelo som da respiração, pela vibração que atravessa nossas peles e reverbera em cada uma e em todas. Também assim lemos os túneis. Cada aspecto dessa geografia insólita fala conosco. A humidade, os cheiros, o som das criaturas que também estão aqui, e essa luz negra, quase roxa, que de quando em quando emerge de um lugar profundo da terra e inunda tudo, iluminando sem tornar visível. Sempre que perdemos tudo ela vem e se encarna em nossos corpos, bem como na estrutura mesma de todos os túneis (MOMBAÇA, 2018.).

Por uma cena emblemática, “uma fabulista em minha linguagem é nada como uma mentirosa. Mais de perto, fabulação expõe a relação entre verdade e mentira em um sentido-além-moral” (NYONG’O, 2019, p.5)²⁵, e desdobra a realidade gerando uma ação de vida indisponível sob os termos da perseguição. Isto porque, por empréstimo das palavras de Fanon no período colonial da África, em especial em torno da Argélia, podemos pressupor que a fabulação acionou no colonizado uma ação de escape da condição de escravidão, e podemos também imaginar através dele que a fabulação sobretudo evidencia em Jota Mombaça “sonhos de ação, sonhos agressivos. Sonho que estou saltando, nadando, correndo (...), atravessando o Rio (...), que sou perseguido [perseguida] por bando de carros que nunca me alcançam” (FANON, 2005, p.69). Para o início de uma ação, feita na travessia da superfície ao subterrâneo, quem fabula expõe-se pela impossibilidade de vida disponível no tempo e no lugar pelo qual foi preciso fugir e por onde a vida não aparecia vividamente. E chegando ao fundo das épocas odiosas, Jota se depara com uma luz negra quase roxa, que sabemos não ser um pensamento, mas aqui, nas cenas da travessia, uma consciência negra fabulativa, que ao entorno cria comunicações ainda que insólitas, sabendo que não há verdade sequer que possa ser oferecida capaz de verificar se as moças estão ao lado ou completamente distantes. Através do que nos diz Saidiya Hartman, podemos também supor que a fabulista não está em busca de comprovar a Verdade, mas de fazer porvir uma

História do presente [que] luta para iluminar a intimidade da nossa experiência com as vidas dos mortos, para escrever nosso agora enquanto ele é interrompido por esse passado e para imaginar um estado livre, não como o tempo antes do cativo ou da escravidão, mas como o antecipado futuro dessa escrita (HARTMAN, 2020, p.17).

happens. Now the killing of a person is not any event. Always in time and space, always situated, the killing of a person is a social event. Questions of when, where, why, and how belong to it. Because it is a social event, the killing of a person belongs in signification and concerns the law, as the institution responsible for the preservation of collective life” (FERREIRA DA SILVA, 2017, p. 275).

²⁵ Tradução livre do texto “a fabulist in my parlance is nothing like a liar. More nearly, fabulation exposes the relation between truth and lying in an other-than-moral sense”.

Para a saída de uma condição árida de pessoa perseguida, ou cativa, em direção a de uma pessoa liberta, a fabulação se apresenta como uma força paradoxal participante do tempo e do espaço de onde foi preciso fugir; aliada na consciência intrínseca à razão misteriosa da disponibilidade da vida, que até da cova aberta pelos arquivos da violência da História do mundo confronta surgir. Hartman (2020) nos lembra as sentenças de morte pelos arquivos da escravidão, e nos faz deparar com o caso de Frederick Douglass, quando sua Tia Hester cantava uma música terrível em sua beleza terrível, quase morta de um espancamento. E a autora nos indaga, a partir da disposição de olhar a cova aberta: “como se revisita a cena de sujeição sem replicar a gramática da violência? A ‘beleza terrível’ que reside em tal cena é de algum modo semelhante a um remédio, como Fred Moten pareceria sugerir?” (*ibid.*, p.18).

Fomos submetidas a todas as formas de violência, fecundadas no escuro impossível de todas as formas sociais, condenadas a nascer já mortas, e a viver contra toda formação, no cerne oposto de toda formação. Desejamos profundamente que o mundo como nos foi dado acabe. E que ele acabe discretamente, no nível das partículas, na intimidade catastrófica deste mundo destituído de mundo, este mundo que até a própria terra rejeita. Essas palavras circularam telepaticamente por todas as que estávamos ali, não tanto como um pensamento, mas como algo vibrando fora do corpo, na carne do túnel, da nossa velha, da gente: desejamos profundamente que o mundo como nos foi dado acabe (MOMBAÇA, 2018, n.p.).

Em torno dos túneis, o corpo de Jota e das moças fica espreitado na travessia das regiões rebaixadas pelas quais foi apresentado a uma jornada “no cerne oposto de toda formação” da vida social. Da cova, elas precisam fugir, e a passagem se faz por uma luz negra quase roxa, que se compartilha por todos os lados, e com a qual elas reclamam a invisível destruição de “um mundo destituído de mundo”. Nesta invisibilidade, não se poderia sugerir ao campo da Educação um estudo iluminado também, sem cegar, por outra consciência com a História? Tomando como partida a consciência negra feminista que, para Patricia Hill Collins em *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, ela é “problemática precisamente porque os grupos dominantes têm interesse em suprimir tal pensamento (...) que têm sido tradicionalmente **rebaixado** [grifo meu] em instituições brancas controladas por homens”²⁶ (1990, p.25-26). Uma consciência negra, ainda, com as moças, não poderia acionar o fim do mundo conhecido, desde o subterrâneo, sem, no entanto, replicar “a

²⁶ Tradução livre do original “Black feminist consciousness is problematic precisely because dominant groups have a vested interest in suppressing such thought. (...) that have traditionally been denigrated in white, male-controlled institutions”. Decidi traduzir *denigrated* para rebaixado (em negrito) para não usar no contexto de Collins o uso pejorativo associado ao termo denegrir. Para conferir a posituação de “tornar algo negro” em denegrir ver em *Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade* (NOGUEIRA, 2012).

gramática da violência” que lhe dá uma posição rebaixada? Collins relembra que “ao agregar e articular essas expressões individuais de consciência, uma consciência coletiva focada em grupo torna-se possível”²⁷ (*ibid.*, p.26). Uma luz negra quase roxa, se aproximando sem cegar, quando em um campo desconhecido oferece não a salvação, mas sim um tato ao redor das cenas terríveis, “ao lado da derrota e do terror, (...) [havendo nisso] também: o vislumbre de beleza, o instante de possibilidade” (HARTMAN, 2020, p.24). Na travessia do subterrâneo, uma possibilidade em grupo é compartilhada por Jota entre as moças, não tanto como um pensamento, mas “fora do corpo, na carne do túnel, da nossa velha, da gente”, vibrando a destruição da intimidade catastrófica do mundo conhecido.

Se uma consciência e uma fabulação juntas encarnam uma ação de vida, como elas fariam uma história na intimidade, em um presente, quando as moças negras perdem de “vista umas das outras” (MOMBAÇA, 2018, n.p.)? abigail Campos Leal relata, nas suas experiências, nas de familiares e dos seus encontros, o estudo como uma importância “circulando o tempo todo” (2020, p.69) e que assume, dentre diversas características, as funções de cura — na dimensão terapêutica para as jornadas precárias e de subordinação - e a de arma — na medida em que se faz “na mutação de uma época” contra a concepção eurobranca de estudo e “contra o apocalipse branco cishétero” (*ibid.*). Para ela, “acessar saberes, nesse contexto, significa ter acessos às armas que possibilitam tanto que a vida brote em meio à pobreza, quanto que ela possa ser defendida da morte” (*ibid.*, p.66). Nessa ambivalência do estudo enquanto cura e belicosidade, a consciência negra das moças compartilha um movimento de destruição no nível discreto e catastrófico das partículas e, assim, abre qual espaço para regenerar vida ao redor? Ou, quando nos fala abigail sobre a atitude belicosa e o processo de cura em um estudo, na verdade, estaríamos mais uma vez em frente à gramática da violência que nos põe do subterrâneo um renascimento sempre reparador? Talvez o estudo em sua atitude e processo esteja acompanhado de uma consciência negra de coisas e situações que, vivas ou quase-mortas, iluminem sem tornar visível o limite do futuro pelo qual elas foram já, ainda que em sua vida, inscritas para não ressurgir. E a ação de atravessar se dê por uma vibração possivelmente bélica, que não chega a ser um pensamento, mas que se encaminha entre as moças transpassando o mundo — sem perceber no tamanho da ferida sua reparação, muito menos sendo visível nas cenas da travessia a certeza se na passagem venosa existe ou não cura. Menos ainda, se existe, no âmago da belicosidade, o antídoto para um mundo destituído deixar de acontecer. A consciência negra

²⁷ Tradução livre de “By aggregating and articulating these individual expressions of consciousness, a collective, focused group consciousness becomes possible”.

fabulativa é para-além-moral, e instaura uma dúvida na Verdade, que deixa uma vibração viver entre as moças depois de terem sido por um evento racial (FERREIRA DA SILVA, 2007; 2017) decretadas mortas. No subterrâneo, não há consciência capaz que possa reparar todas as quebras, porque a consciência negra está acompanhada das quebras; e não existe estudo preparatório que, abaixo ou atrás, possa sair se não for junto de uma luz negra quase roxa que vibra e seja expandida em grupo, pois “a umidade, os cheiros, o som das criaturas (...) também estão aqui” (MOMBAÇA, 2018, n.p.): o corpo para sair do subterrâneo não tem força sozinho; e se ele estiver morto ou quase-vivo também é impossível identificar totalmente, em razão de que os sentidos de morte e vida estão entre si distribuídos. Havendo passagem, por entre as moças ela é compartilhada – ainda que atravessar os tempos e espaços rebaixados não garanta, no início da ação, a vida para todas. O que mais importa na travessia das moças, as quais tem a luz extrema como ameaça para a identificação, é estar aliadas à consciência negra fabulativa para aquilo que elas sabem que na fuga vem de um tempo e espaço desconhecido: imaginar que da luz negra quase roxa que se aproxima elas estão longe da vista do perseguidor; confrontar na escavação subterrânea a História, abrir espaço para saída de um destino traçado quando, por exemplo, as moças estavam “condenadas a nascer já mortas” (*ibid.*).

Na travessia do subterrâneo à superfície, como também na escavação da superfície ao subterrâneo, por Jota Mombaça, ressoam entradas e saídas de uma consciência negra que se partilha entre as moças e a carne dos túneis, pela qual se gera, tal como diz Rancière, “um comum que se presta à participação” (2009, 15) como também, existindo abaixo do comum, instaura um indiscernível ao político de cuja movimentação se faz barulhenta, no desagrado do mundo conhecido e ao reverso de qualquer música (HALBERSTAM, 2013, p.9) que poderia embalar os sonos injustos²⁸. Desde um tempo e um espaço “de quem tem competência para ver” *o que não é visto*, e qualidade para *não dizer* o que é dito, pelas “propriedades do espaço e dos possíveis do tempo” (RANCIÈRE, op. cit., p.15), as moças, em seu desejo de transformação, partilham telepaticamente uma consciência negra (luz negra quase roxa) que rompe com o mundo político — lidando desde a clausura com o que não é necessariamente visto nem dito e em condições “do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (*ibid.*). Com o subterrâneo, Jota emana e estende uma radical mudança significativa com um grupo de

²⁸ Referência a Conceição Evaristo em *Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita* dizendo que “A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (2007, p. 2).

moças e, para fora dele, modula nas maneiras de se perder “no escuro impossível” a não representação de um pensamento ou a centralidade na identificação política; no tempo e no espaço escuro, uma decisão centralizada é recusada, e ilumina-se um compartilhamento sensível enquanto indiscernível confrontado à crítica, à razão política da História e seus crimes.

No claro, na luz crítica do dia, administradores ilusórios sussurram sobre nossa necessidade de instituições, e todas as instituições são políticas, e toda política é correcional, então parece que precisamos de instituições correcionais no comum, estabelecendo-nos, corrigindo-nos. Mas não seremos corrigidos. Além disso, por mais incorretos que estejamos não há nada de errado conosco. Política se propõe a nos tornar melhores, mas já éramos bons na dívida mútua que nunca pode ser paga. Devemos uns aos outros falsificar a instituição, tornar a política incorreta, desmentir nossa própria determinação. Devemos um ao outro o indeterminado. Devemos tudo um ao outro (HARNEY; MOTEN, 2013, p. 20)²⁹.

O estudo como um processo e uma atitude “des-gener[ativa] [d]o poder, [d]o ser e [d]o saber” (MALDONADO-TORRES, 2016, p.94) está ao redor das cenas subterrâneas, desarticulando o que principia e organiza a modernidade-colonialidade: “abolindo, a renovar, a inquietar, a abrir a clausura”³⁰ (HARNEY; MOTEN, 2013, p. 20). Ações estas do estudo que são movidas na travessia com uma consciência negra fabulativa, partilhada entre as moças desde o subterrâneo, que se torna conjugada em noções não-divisionais entre violência e cura, evidenciando sim um antídoto até então invisível, até que se veja, e inaudível, até que se ouça na radical desidentificação (MUÑOZ, 1999) com a política do mundo conhecido, na saída da clausura, e cercando a política (HARNEY; MOTEN, op. cit.) na dissonância barulhenta aos interesses e representações institucionalizadas. Estudar torna-se indeterminar ações de vida, em toda quebra de expectativa, apresentado-se principalmente na qualidade de uma partilha fugitiva de qualquer correção. Estudar é uma colisão, e abre passagem.

Fred Moten em conversa com Stefano Harney, em *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*, diz que “é OK que você não entenda o que queremos dizer por estudo, porque você vai fazer outra coisa agora”³¹ (*ibid.*, p. 111). Aliás, viver uma atitude e um processo de estudo escapa do entendimento imediato, porque das ações conjugadas à

²⁹ Tradução livre de “In the clear, critical light of day, illusory administrators whisper of our need for institutions, and all institutions are political, and all politics is correctional, so it seems we need correctional institutions in the common, settling it, correcting us. But we won’t stand corrected. Moreover, incorrect as we are there’s nothing wrong with us. Politics proposes to make us better, but we were good already in the mutual debt that can never be made good. We owe it to each other to falsify the institution, to make politics incorrect, to give the lie to our own determination. We owe each other the indeterminate. We owe each other everything”.

³⁰ Tradução livre de “abolishing, to renew by unsettling, to open the enclosure”.

³¹ Tradução livre de “it’s okay that you don’t understand what we mean by study, because you’re going to do something else now”.

consciência negra fabulativa percebemos um tempo e um espaço de travessia em que desconhecemos e de onde surge a vida: as moças, no escuro impossível, escavam as cenas de sujeição e rebaixamento, com contragolpes para outra intimidade com a História, abolindo o terror das intimidades catastróficas. Em Boaventura podemos ler que “todo saber é saber sobre certa ignorância e, vice-versa, toda ignorância é ignorância de um certo saber” (*apud* GOMES, 2017, p.67). Do subterrâneo, as moças acompanham uma consciência intensa que, unida ao estudo, impulsiona deslocamentos para um futuro que, inscrito a partir dos imaginários moderno-coloniais, vai para algum campo de saber viver no presente que ignoramos. Com a “velha da gente”, tal como diz Jota, no túnel, por outro lado, as moças confrontam sentidos desejando violentamente a destruição de um mundo destituído de mundo, até porque a condição delas já é conhecida e o que está por meio dela ignorada é a vida.

Para isso se faz importante lembrar a afirmação histórica de Fanon em *Os Condenados da terra*, publicado na década de sessenta, um ano antes de sua morte, quando ele diz que “a descolonização é sempre um fenômeno violento” (2002, p.51), talvez porque é preciso na descolonização o deslocamento brusco dos lugares e tempos já-sempre posicionados e reposicionados, em direção aquilo que não faça sentido à ordem colonial, "e que ok você não entender"; e seja violento também porque na descolonização um mundo passa a ignorar outro, como também por ele um saber deve ser despedido dos modelos reconhecidos, superando o estado intrínseco de violência da colônia por meio de uma violência ainda maior: a distribuição indeterminada da vida. Mas, tanto em Fanon quanto em Jota, a concepção de violência pode ser emblemática, porque ambos partem da descolonização necessariamente enquanto um programa de desordem absoluta pela qual encontramos como propósito, no processo histórico da colônia, a alteração “do mundo tal como o conhecemos” (MOMBAÇA, 2018, n.p.).

Com isso, é importante ver o estudo, nas cenas que estão sendo alteradas na travessia, como uma atitude e um processo de abolir, a “renovar, a inquietar, a abrir a clausura” na gama de coisas e situações que antes reconhecidas vão sendo iniciadas ao saber da vida não determinada. Uma consciência negra fabulativa pode ser uma luz revezada, e o estudo a quebra, e a vida surge na quebra de toda travessia, acontecendo ao quebrar o reconhecimento do mundo dos homens cis-héteros armados, das sinhas e dos [M]estres que renovam a branquidão colonial. Através desse desarranjo, *a narração e a realidade storytelling and fact telling* das moças conviveria com as pessoas, senão na dificuldade de esclarecer, explicar, pensar reduzindo umas às outras ao bel conhecimento e à bela ignorância. Cabendo-nos especular o que seria deste mundo colonial, através da narração e da realidade subterrânea,

caso todas as pessoas estudassem tal como uma ação de colisão; e se todas as pessoas fossem consideradas mortas-vivas, partilhando uma vibração e com ela uma consciência na transposição da cova, por qual atitude e processo estudantil se evidenciaria? O contexto referido de Fanon está inteiramente ligado à independência dos países africanos, especificamente da Argélia, todavia é confundível a relação entre lá e 2021 pelo qual se aproxima e nos fala Jota:

A cidade do colonizado (...) é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Ali, nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada (FANON, 2002, p.55-56).

De modo consequente, para conjugar uma ação de vida nesse terreno mal afamado precisa-se atravessar a violência colonial da qual nos conta Jota e que acomete as moças que com ela cavam os túneis. A ação de vida na fuga de toda determinação e separabilidade não apenas territorial corre também daquilo que se impõe em “uma só massa indiferenciada de morte-em-vida” (MOMBAÇA, 2018, n.p). Na transposição a cada passagem, a violência se faz maior que a violência colonial, conceitualmente falando, na medida em que instaura uma vida fugitiva daquilo que, no ângulo e ponto de vista tanto da ignorância quanto do conhecimento moderno-coloniais, recusa habitar no cerne da criação política da representação, e para além da noção moral e da Verdade, uma fabulista diz “não podemos nos representar. Não podemos ser representadas” (HARNEY; MOTEN, 2013, p. 20). A representação reduz a consciência negra fabulativa continuamente aos termos de uma limitante morte-em-vida, energia consumida e interiorização traumática, deixando as moças à sombra de uma imagem representativa num profundo repouso (forçado), fora da razão comunicativa e fora dos arcaibouços modernos “de autoconhecimento, autoconsciência e auto representação” (MBEMBE, 2018, p.9). Pelo [M]estres (sujeito) reconhecido moderno-colonial, percebido na fala de Achille Mbembe dentro da relação composta entre política e guerra, e na concepção de luta, instaura-se a razão da comunicação atendendo ao terror, que por essas vias nomeia tudo que não é conhecido enquanto inimigo, objetivando por cima deste o poder “de alcançar a soberania como uma forma de exercer o [próprio] direito de [matar]” (*ibid.*, p.6).

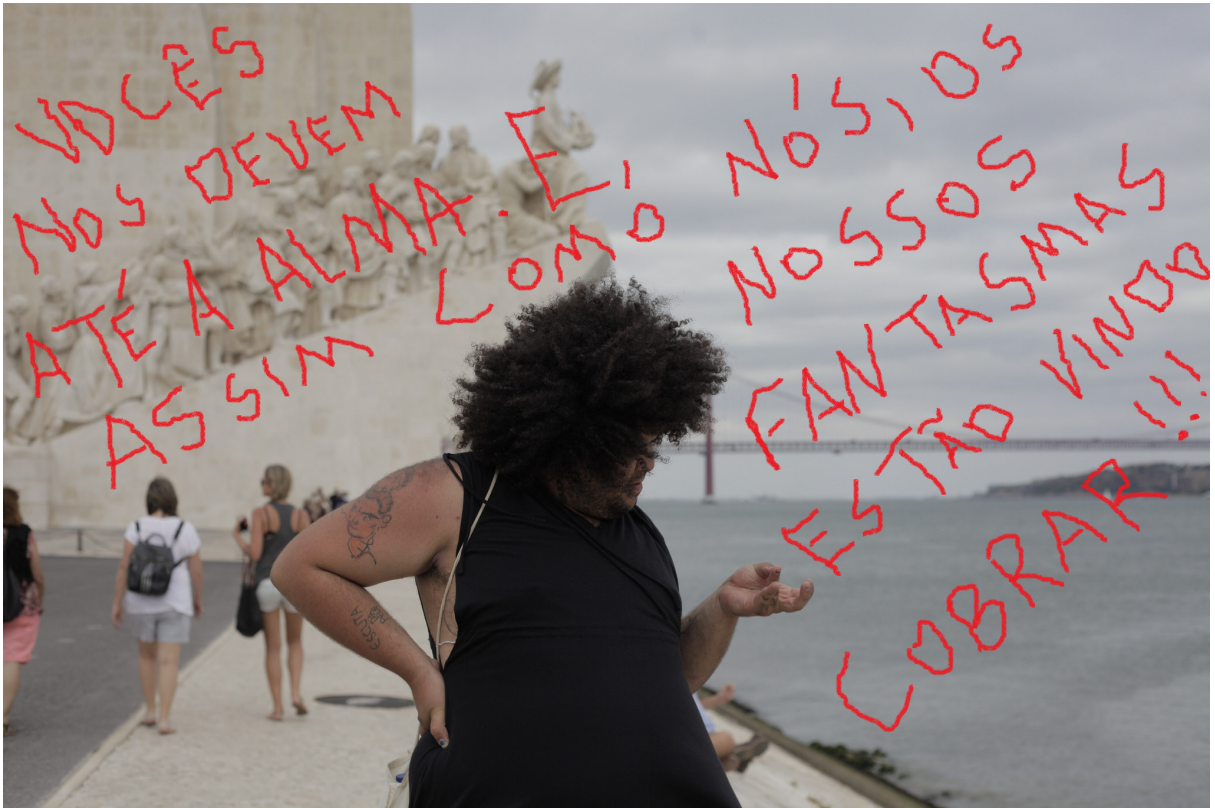


Figura 1: *A ferida colonial ainda dói, vol. 6: vocês nos devem* (2017), videoinstalação, Jota Mombaça.

Em *A ferida colonial ainda dói, vol. 6: vocês nos devem* (2017) percebemos a ameaça fantasmagórica e antepassada sendo menos uma negociação entre partes endividadas e mais uma prerrogativa de colisão, na quebra de um contrato representacional com um mundo soberano, pelo qual Jota não quer representar nem ser representada: um mal pagador precisa ser apavorado constantemente por sua dívida impagável (FERREIRA DA SILVA, 2019). Sob outras orientações que escapem do direito de matar do [M]estre, ao mesmo tempo confundindo-se na desidentificação ao mundo conhecido, com José Esteban Muñoz (1999) podemos entender que “a colisão é precisamente o momento de negociação quando identidades híbridas, racialmente predicadas e de gênero desviante chegam à representação. Ao fazer isso, um contrato de representação é quebrado”³² (*ibid.*, p.6). Estudar é quebrar paradigmas e com Jota o estudo aparece também na superfície com todos os papéis e contratos solidificados sendo destruídos. Assim, para a interrupção da política tal como falado por Harney e Moten dizendo “somos a interrupção e consentimos na interrupção” (2013, p.20). Com Jota, diferentemente dos dois autores pelos quais avançamos em uma dívida mútua, encontramos a quebra: o estudo é a quebra que possibilita o corpo atravessar o mundo conhecido. O estudo com Jota difundiu-se subterraneamente não para viver no débito mútuo,

³² Tradução livre de “collision is precisely the moment of negotiation when hybrid, racially predicated, and deviantly gendered identities arrive at representation. In doing so, a representational contract is broken”.

mas sim para ameaçar a consciência racialmente conhecida, para a destruir desde o nível das partículas: surge como fantasma, um corpo antepassado, rasgando os papéis sobredeterminados dentro do roubo colonial, provocando um partilha contínua pela alteração. O estudo que parte das cenas da travessia é continuamente abafado, no entanto ronda como ruído insistente à política; ainda que abaixo ou atrás de suas formas representativas, ele ameaça surgir. Por meio disso, a consciência negra fabulativa intensifica as atitudes e os processos estudantis como um tormento para aqueles que devem ser cobrados continuamente até assumirem-se devedores, e pelos fantasmas e antepassados serão cobrados igualmente: o estudo é a dissonância, o ruído, a zombaria e um rombo ao mundo politicamente conhecido. O estudo ameaça as transações políticas, os contratos representacionais, as instituições corretivas e privilegiadas para a soberania dos [M]estres modernos-coloniais, daqueles que devem assumir o débito constitutivo. O estudo é um plano de fuga por onde acontece a quebra. E a consciência fabulativa antecede toda quebra como também se espalha a partir e depois dela. O estudo sai e entra como uma assombração antepassada, inquieta quem vê sua repercussão jamais imaginando que Jota havia saído dos túneis, ou logo correndo para entrar por eles. O estudo não salva, mas faz ver e ouvir na travessia o rumor da vida, que se compartilha escapando dos interditos e de todas as destinações específicas.

Subterraneamente e para os escombros da política, as moças escavam quebra após quebra, e a consciência negra está ao redor da quebra e intensifica a quebra. Quando Jota aparece na superfície, na luz do dia, remexendo as unhas, ela o faz incidindo uma consciência negra na desidentificação dos papéis determinados, depois de fabular com a colisão, através de uma espécie de consciência “sacudida que pode reverberar alta e amplamente, ou de maneiras menos dramáticas, mas (...) indispensáveis” (MUÑOZ, 1999). A superfície racha imperceptivelmente, não em contornos geográficos ou através da fisicalidade; quando estudamos, a rachadura acontece no nível minucioso das partículas, através de uma secreção, destruindo todas as noções declaradamente expostas pelas instituições políticas moderno-coloniais e corretivas. A quebra evidencia uma atitude e um processo de embate com a Verdade colonial, atormentando-a a residir no débito. E o débito é um fantasma irreparável, que retorna quebra após quebra, estudo após estudo. Jota até então percebida desde a intimidade catastrófica do subterrâneo, fugitiva, já na superfície, sob as luzes do dia, confunde a representação pública e sua ética representativa, se tornando indiscernível à representação política, incidindo nela a fuga de suas determinações e separabilidades entre capital, colonial e racial, e falando abertamente “da raça (ou do racismo) numa linguagem fatalmente imperfeita, dúbia, diria até inadequada” (MBEMBE, 2018, p.27).

Privilegiando a violência, numa violação das separações impostas pelos pilares ontoepistemológicos modernos, esta leitura das cenas de valor, a econômica e a ética, sustenta o argumento de que o capital global vive do valor total expropriado do trabalho escravo e das terras indígenas. Mais especificamente, este exercício apresenta o procedimento do pensamento que sustenta a (mais alongada) formulação da figura que me guia: a Dívida impagável relembra a expropriação, o modo de extração econômico característico da colônia moderna, justamente o momento da matriz jurídico-econômica moderna, no qual o uso da violência total permite a apropriação de valor total que entra diretamente na acumulação do capital (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 155).

Denise relembra que a dívida impagável é “uma obrigação que se carrega mas que não deve ser paga” (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 154). Com Jota Mombaça há de se pensar, no entanto, se é possível acontecer alguma convivência depois de toda quebra dos paradigmas políticos, e se com a consciência fabulativa estaríamos reverberando frente aos vestígios de uma ruína, pela qual não podemos reparar nada, além de não encontrarmos uma restituição mútua. Interessante também seria pensar, se por outro lado, com a quebra estaríamos alterando o Mundo Ordenado (capital, racial e colonial), naquilo que a quebra nos insinua fazer: brincar na “composição (e, enquanto tal, uma decomposição e uma recomposição) torna[ndo] compreensível a figura da dívida impagável” (*ibid.*, p.161). Fazendo assim o estudo como a possibilidade de composição, uma intimidade na ruína para que em outra cena a vida pulse fora do valor expropriado, e como *matter* matéria e importância, reverbere um mundo a ser imaginado outramente — composto e recomposto daquilo que não faz sentido à ordenação dos eventos raciais e suas dívidas irreparáveis.

A partir desses pressupostos, em considerar na travessia um estudo também como composição da importância obliterada, podemos tratar a violência maior do que a violência colonial (nomeada como total em Denise), como aquela que aliada à consciência fabulativa intensifica a vida, vibrando junto aberturas em razão dos envolvimento para cenas com outro mundo a ser imaginado — onde a importância não será um direito maestro de corpos brancos em oposição aos corpos racializados. A colisão, por este caminho, retomada a partir da fala da filósofa Denise Ferreira da Silva (2017; 2019), ao apresentar a interação de sentidos entre a palavra *matter* em inglês e sua possível tradução para matéria e importância em português, nos leva a pensar a vida negra estudante como aquela que encontra a importância de sua matéria a toda quebra que, no contexto dos eventos raciais, impulsiona passagem para a composição não mais indiferenciada na morte-em-vida e na determinação agachada por um mundo devastado. Estudar, assim, colidiria com o mundo conhecido por continuamente mudar

"de direção sempre que as rotas se (...) [fecham], e elas se (...) [fecham] a todo tempo" (MOMBAÇA, 2018, n.p.). No estudo surgem passagens necessárias para imaginar o mundo outramente.

O que precisará ser renunciado para conseguirmos libertar a capacidade criativa radical da imaginação e dela obtermos o que for necessário para a tarefa de pensar O Mundo outramente? Nada menos que uma mudança radical no modo como abordamos matéria e forma (FERREIRA DA SILVA, 2019, p.37).

Acerca dessa composição de sentidos, Denise apresenta a poética negra feminista na qualidade de uma das intervenções para outra "imagem do mundo e das possibilidades que esta abriga" (*ibid.*). Em inglês *black lives matter* nos faz reposicionar aqui a importância da matéria negra que estuda a saída da ignorância do Estado em relação a ela. Para *uma outra* imagem do mundo (e não a única) *vidas negras importam* interfere diretamente nos pressupostos moderno-coloniais e nas suas representações, pelas quais expõe a negritude de maneira obliterada tanto nos projetos ontoepistemológicos ocidentais – impedindo-a de alcançar o "ápice" do desenvolvimento intelectual humano –, quanto ao ter como modelo principal as culturas brancas da Europa. Nesses termos, *black lives matter*, vidas negras importam tanto na ignorância quanto no conhecimento da passagem que se faz na vida, desejando profundamente o fim do sentido ordenado do mundo (racial, colonial e capital); o fim dos agachamentos e situações claustrofóbicas; da correção política; e da expropriação da importância e da matéria negra *no conhecimento e racionalidade* modernas da separabilidade, em que podemos conhecer todas as coisas do mundo; da determinabilidade, na ideia da construção de conhecimentos para determinar e decidir "a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição"; e da sequencialidade, na qual o "Espírito [é] como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito" (FERREIRA DA SILVA, 2019, p.37-39). Resumidamente, as intervenções para importância das vidas negras pedem saída das condições que primeiro: vêem as vidas negras como parte do grupo de coisas que não importa para este mundo separado entre aquelas pessoas que são e aquelas que não são capazes de inteligência e diferenciação das coisas sensíveis através do conhecimento; segundo: a iluminação extrema do conhecimento vê as vidas negras como parte do grupo de coisas que não consegue determinar nem "ver realmente" o que é e o que não é, quem está ou não na verdadeira natureza terrena; e por último: o desenvolvimento da História (o Espírito) vê as vidas negras

como parte do grupo de coisas que não consegue e tampouco participa da dimensão de quem está ou não no trajeto do autodesenvolvimento humano.

Um estudo, desta forma, colide a calcificação do conhecimento e torna-se uma intervenção para o ato de perceber *matter* matéria e importância, pressupondo um confronto e um colapso para a artesanaria de outro ambiente e de outra cena em um mundo cuja noção de atitude e processo estudantil não permaneça ligada à razão comunicativa moderno-colonial, nem dê sentido ao solidificado campo e suas formas pré-determinadas. Não apenas isso: a humanidade como nós identificamos nos conhecimentos intelectuais superiores precisa deixar de exercer domínio pela maestria através da limitação (forma e matéria ideal), bem como precisa ser atravessada e responsabilizada pelo genocídio das populações negra, indígena e racializada – haja vista que essas, quando não reconhecidas, são “condenadas a nascer já mortas, e a viver contra toda formação, no cerne oposto de toda formação” (MOMBAÇA, 2018, n.p.). Pelo estudo conjugado à fabulação, matéria e importância atravessam a redução e a explicação da base moderna-colonial, pela qual acontece um tipo de pensamento compartilhando-se na produção de um conhecimento ordenado. A intervenção de uma atitude e um processo estudantil acontece no impossível escuro de onde a vida surge e, portanto, na fuga da extrema iluminação (HARAWAY, 1981, p.23). Ao partir da poética negra feminista como uma das possíveis intervenções para perceber a importância da matéria corporal negra, importa-nos atentar à reivindicação *black lives matter* como um dos pilares para a libertação da capacidade criativa da ordem colonial do mundo, onde a violência racial sempre faz sentido.

Acreditar em outras maneiras de conceber a imaginação se faz na vibração compartilhada, no Mundo Implicado (FERREIRA DA SILVA, 2019) de sentidos com múltiplas direções fora das regras gerais do texto moderno-colonial de separabilidade, determinabilidade e sequencialidade. Por conseguinte, encenar outros princípios ontoepistemológicos pode se apresentar em um corpo de estudo enquanto abertura radical de encontro à importância da vida e através de um tempo que ignoramos, mas que no presente se faz na passagem para aquilo que iremos conhecer ao passo da travessia.

No estudo conjugado à fabulação, por mais que possamos desejar a prescrição para uma cura ou para o ganho de uma arma, a ação de vida é na verdade uma instância violenta porque foge de toda destinação específica e se faz na saída de e para uma jornada de um antídoto desconhecido. A vida quando se apresenta desde o subterrâneo acontece também de maneira insistente, fugitiva, em razão de ser impulsionada para fora do campo conhecido de qualquer perseguidor. Viver subterraneamente encontra com uma consciência negra que não torna o

mundo porvir identificável representativo nem extremamente visível. Viver subterraneamente é, em grupo, partilhar uma luz negra, um plano de escape da claustrofobia. Uma estudante negra, portanto, fabularia a partir do corpo de um estudo outra noção entre verdade e mentira; ao se deparar com a morte, em um buraco, ela colide com a experiência para uma esperança que, sob a exposição de uma vibração, se oferece a favor de um saber para aquela passagem em que a vida na fabulação não estará mais, como esteve até então, violada. É através da intimidade no entorno de uma luz que ilumina “sem tornar visível” que as moças fugitivas imaginam e compõem quebra após quebra desde a submissão e, mais que isso, elas colidem com o mundo dos arquivos de crime da História, onde o Colonialismo ainda faz sentido, para ressurgir nele o que a Verdade ignora.

➤ **DOIS: estudo de um a outro tipo de saber**

“Nós estivemos sempre aqui, de fato. Os túneis em que agora vivemos foram feitos pelas primeiras de nós que percorreram este território – pessoas escravizadas, fugindo das chibatadas daqueles que pretendiam ser seus senhores. Com o passar dos anos, os caminhos foram se abrindo e multiplicando, como um labirinto subterrâneo, uma infraestrutura ancestral cravada na terra sob os pés brancos daqueles que, pela força de suas armas, se impuseram como senhores do mundo”.

Jota Mombaça



Figura 2: Always here (nome atribuído, sem data), Jota Mombaça

Para as cenas de travessia, uma maneira de saber se apresenta inesperada tal como uma língua de fogo, aparecendo estendida para que “o mundo como nos foi dado acabe” e também para que da fagulha possa existir uma linguagem desafiadoramente quente e irreconciliável com o opressor. Quando imaginamos a destruição do que estava pressuposto podemos logo apreender a esse saber um fervor deslocando-se no nível das partículas e, a partir do *sempre aqui*, com bell hooks, instauramos um lugar de desafio, em que a linguagem escolhida se transforma “[quando nos movimentamos e] confrontamos as realidades de escolha e localização. (...) [Porque] quando você ouve a voz quebrada, também ouve a dor contida

naquele quebrantamento — uma fala de sofrimento; muitas vezes esse é o som que ninguém quer ouvir”³³ (hooks, 1990, p.15-16). Nesse quebrantamento rítmico, a voz que ninguém quer ouvir percorre o corpo com muitas entonações – “embora ela possa se assemelhar aos caminhos da língua do colonizador, ela sofreu uma transformação, foi irrevogavelmente alterada”³⁴ (*ibid.*, 21). E vemos no *sempre aqui* um ruído sendo entoado, um som aberto incognoscível, um lamento, uma ladainha que em frente passa na brecha, no meio da quebra. A voz desempenha esse papel diferencial de estar sempre aqui *always here* escondida, inteligível e já para lá, quando desvanece longe do entendimento; a voz consegue percorrer quase sempre uma distância quando o corpo está parado, cativo, planejando a fuga; com ela vislumbramos o fogo da consciência negra fabulativa conjugada ao processo e à atitude estudantil: tessitura singular ardente, corda prestes a ser desprendida; músculo saindo do descanso e da pausa, prosseguimento falível estrondoso, força abalável, vibração ao redor, presença múltipla, insubmissa. Uma voz conta com toda fraqueza e força; ela modula a travessia sem simplificá-la; confunde vibração da boca com o quebrantamento de todo o corpo, dobrando igualmente a realidade para outra noção moral. Com a voz colocamos para fora não apenas um antigo engasgo, uma viagem desde o terrível silenciamento, mas também um hálito indecifrável com frequência nova. Com a voz sentimos o avesso de toda destinação apocalíptica; a liberdade fabulada no confronto com a parede sonora do mundo, no meio das coisas distante e aproximadas; com a voz podemos entender a magia da fabulação, aparecer nos lugares e tempos em que ninguém desconfiava que pudesse existir alguma negra liberdade.

Mas foi para silenciar a fabulação que a máscara se tornou um dos grandes símbolos e instrumentos de castigo no período da escravidão. Por mais de trezentos anos (KILOMBA, 2019, p.33) ela mostrou ao corpo negro um plano específico, um escárnio na violação de sua voz. Sobre este objeto de violência Grada Kilomba se refere como “a máscara do silenciamento” (*ibid.*), pelo qual impediram a revelação das forças e das fraquezas da tessitura, impondo um ritmo preso da vocalidade, destinando o corpo negro a morte silenciosa da sua enunciação: medo, fome e tortura. E quando vemos Jota levantar *always here* nós somos levadas indiretamente para algum saber sobre o corpo ou da sua situação desempenhada, subterrânea, percebida por “um som que ninguém quer ouvir”. Algumas

³³ Tradução livre de “[when we move us], we confront the reality of choice and location. (...) [Because] when you hear the broken voice you also hear the pain contained within that brokenness - a speech of suffering; often it's that sound nobody wants to hear”.

³⁴ Tradução livre de “while it may resemble in ways the coloniser's tongue it has undergone a transformation, it has been irrevocably change”.

pessoas poderiam perguntar: como pode este corpo negro estar aqui, ruidoso, se nem sequer queríamos ouvi-lo ou vê-lo? Conceição Evaristo (2017), em entrevista, conta sobre o desafio de publicar o que escreveu durante anos, e que o reconhecimento de sua presença na literatura aconteceu pela leitura do Movimento Negro.³⁵

Aquela imagem de escrava Anastácia (aponta pra ela), 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 o símbolo nosso, porque a nossa fala força a máscara. Porque todo nosso processo pra eu **chegar aqui [grifo meu]**, foi preciso colocar o bloco na rua e esse bloco a gente não põe sozinha. Ninguém estuda autoria negra sem falar do Quilombhoje (EVARISTO, 2017, n.p.).

Em *sempre aqui* de Jota, uma escrita dolorosa e sanguínea marca um plano branco, e nela encontramos o contraste entre a vida momentânea do corpo que segura as palavras e a silenciosa afirmação de alguma permanência ligada depois do corpo, que inclusive irrompe um anterior a sua história como também um adiantado futuro da continuidade da vida que se enuncia através do plano marcado. Por aí mais uma dúvida poderia nos sugerir: acaso saber sobre um corpo não está sempre aqui e também adiante? Com o *sempre* encaramos um fato dúbio, inquieto, vacilante, de presentificação impregnada em um tempo e em um espaço, uma consciência partindo do início ao eterno, alusivamente definida, um perigo. *Sempre* gera uma desconfiança das condições de sua permanência. E é interessante pensar o choque de uma escrita *sempre aqui*, porque em *aqui* existe alguma porosidade para as condições da travessia. Aqui é um lugar mutacional e tal como Milton Santos em sugere: “hoje, certamente mais importante que a consciência do lugar é a consciência do mundo, obtida através do lugar”³⁶ (SANTOS, 1996, p. 147). *Sempre* não é necessariamente uma consciência da modificação de um lugar para algum destino no mundo não sobredeterminado. *Sempre* e *aqui*, então, aliados, apontam à consciência negra fabulativa. Mas para qual situação a ser estilhaçada e para qual entonação essa junção permaneceria?

³⁵ No texto utilizarei movimento negro, em letras minúsculas, como algo que ocorre vibrando com o estudo nas cenas da travessia, no entanto, quando o termo estiver grafado em letras maiúsculas, como Movimento Negro, desejo por aí fazer associações diretas aos grupos negros e suas complexidades, que são mais bem aprofundadas em “*O mundo negro*”: *relações e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil/ Amílcar Pereira*, livro pelo qual Amílcar Pereira define o movimento negro (e o autor usa o termo em letras minúsculas) na importância de movimentações negras no século XIX, mas que através do séc. XX ganha fortes contornos por organizações unificadas. Amílcar diz que “embora tenha existido desde o final do século XIX uma série de diferentes organizações do movimento negro brasileiro (...), podemos afirmar a existência de um ‘movimento negro contemporâneo’ surgido no Brasil dos anos 1970, com algumas especificidades. (...) Uma característica importante do movimento negro contemporâneo é a reivindicação pela ‘reavaliação do papel do negro na história do Brasil’” (PEREIRA, A. 2013, p. 131-133).

³⁶ Tradução livre de “Hoy, ciertamente, más importante que la conciencia del lugar, es la conciencia del mundo obtenida a través del lugar”.

Sempre aqui é uma força móvel ancestral de importância, como também expõem fixação perigosa no tempo e no lugar geográfico, que pode persistir em uma posição pela qual são gerados resíduos de presença desafiados a não sair. Ao dizer “com o passar dos anos, os caminhos foram se abrindo e multiplicando, como um labirinto subterrâneo” (MOMBAÇA, 2018, n.p.), Jota apresenta “os túneis em que agora vivemos [como aqueles que] foram feitos pelas primeiras de nós que percorreram este território” (*ibid.*). *Sempre aqui* assumiria, dentre muitas características, a entonação da presença do corpo abrindo as rotas feitas subterraneamente, com rastros de sangue e dor daquelas que foram continuamente ruidosas, de cuja caminhada afetava diretamente a liberdade dos interesses do [M]estre. As rotas subterrâneas na história de Jota nos mostram um modo de escrever corporal no aqui imaterial, que sucede do lugar para o mundo, e elas se apresentam pelo ser, que sequer era considerado no mundo conhecido, como herança para outro ser, que é fundamentado não sendo; as rotas são saberes compartilhados na nervura do mundo ao estilhá-lo.

Sueli Carneiro em sua tese *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (2005), leva-nos a ponderar sobre o papel da presença negra “na maior parte desse tempo histórico (...) ausente como sujeito dessa reflexão [de produção acadêmica sobre as relações raciais ou dos estudos raciais]” (p.57). Saberes negros desaparecidos dos tempos e espaços de enunciação de saber da presença nos conhecimentos formais mas se tornando, por outro lado, objeto de estudo e pesquisa. Carneiro chama nossa atenção para ver como o “epistemicídio tem se constituído no instrumento operacional para a consolidação das hierarquias raciais por ele produzidas, para as quais a educação tem dado contribuição inestimável” (*ibid.*, p.33). *Chegar aqui*, de Conceição, torna-se então uma desafiadora caminhada para um Movimento Negro, o qual quente reside abafado em uma história de silenciamento, além de viver na História combatendo para existir; compartilhando esse movimento, por várias gerações de intelectuais, enquanto um saber que se intensifica desde o subterrâneo. Mas *sempre aqui* é cheio de ciladas para um movimento. Em razão de que chegar até aqui, estudar a autoria negra, seria impossível “sem falar do Quilombhoje”. E o Quilombhoje aparece na passagem entre o sempre e o aqui, pela reminiscência³⁷ de uma comunidade guerreira na afirmação da vida; o movimento chega por um saber de vida que em Jota se manifesta enquanto uma

³⁷ “A figura ‘remanescente de quilombo’ significa uma nova dimensão de quilombo no Brasil, para além da concepção arqueológica, inaugurada desde a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 que reconhece, no artigo 68, a posse definitiva da terra e a obrigatoriedade do Estado na emissão dos títulos correspondentes a toda comunidade remanescente de quilombo. Desde então, algumas comunidades do país passaram por um processo de reconhecimento e titulação para o qual se elaboraram laudos antropológicos. Atravessada, como todo campo político, por inúmeros conflitos, a possibilidade do reconhecimento tem o peso de lei constitucional” (VILAS, 2005, p.187).

herança invisível, obliterada e perseguida, e nas rotas já abertas no interior do mundo; um movimento que chega ao conhecimento para manchar um plano de extermínio, a todo ato de emergir uma vida negra dos túneis, quando Jota no subterrâneo diz que

Como mortas-vivas, algumas de nós gostam de identificar-se como Zumbis. Somos Zumbis porque, a rigor, não estamos nem vivas e nem mortas, mas também porque descendemos do guerreiro Zumbi de Palmares. Nas horas mais felizes, quando nossos corações se aquietam um pouco e podemos sentir pequenas fagulhas de vida incendiarem tudo dentro de nós, gostamos de imaginar que Palmares é aqui e que, no avesso de todo apocalipse, há uma vida negra que se manifesta e vibra e brilha como aquela luz, que emerge do profundo a cada vez que a gente perde tudo (MOMBAÇA, 2018, n.p.).

Imaginar que Palmares³⁸ é aqui e que está para o avesso do extermínio, do epistemicídio, manifestando-se como uma consciência negra que se compartilha vibrando. Sua temporalidade é rompante de uma consciência do lugar para o mundo: Quilombhoje, complexo de quebras e descontinuidades, ilimitado às ações de suas herdeiras que, mortas-vivas, tal como remanescentes quilombolas, fazem do saber na travessia “ritmos e meios diferentes, [n]a formação de uma sociedade afro-brasileira que havia começado nas senzalas” (GOMES; REIS, 1996, p. 12). Em *sempre aqui*, nas cenas da travessia, ocorre um resíduo de vida *desconhecidamente* incendiário, que pode se alastrar na fagulha interior das moças, uma consciência negra vibrando e contrária a todo apocalipse perpetrado. Fluido de vida que aparece depois das moças negras perderem tudo também enquanto objeto de estudo da História; remanesce, desde os epistemicídios de um campo solidificado do conhecimento, pelo qual a Educação tem grandes contribuições. Nilma Lino Gomes diz em *O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação* que “todos são, de alguma forma, herdeiros dos ensinamentos do Movimento Negro, o qual, por conseguinte, é herdeiro de uma sabedoria ancestral” (2017, p.18). Com esse movimento podemos compreender não

³⁸ “Entre Palmares e os quilombos dos últimos anos da escravidão, os escravos brasileiros construíram uma empolgante história da liberdade. Mas uma história cheia de ciladas e surpresas, de avanços e recuos, de conflito e compromisso, sem um sentido linear, uma história que amplia e torna mais complexa a perspectiva que temos de nosso passado. ‘A liberdade’, escreveu a historiadora Barbara Fields, ‘não era uma condição fixa, mas um alvo em constante movimento’ (...). Os quilombolas brasileiros ocuparam sertões e florestas; foram atacados e usados por grupos escravistas, aos quais também atacaram e usaram em causa própria; fugiram da escravidão e se comprometeram com a escravidão; combateram e se aliaram com outros negros, índios e brancos pobres; criaram economias próprias e muitas vezes prósperas; formaram grupos pequenos, ágeis, móveis e temporários, ou grupos maiores, sedentários, com gerações que se sucediam, politicamente estruturados; envolveram-se com movimentos políticos de outros setores sociais, desenvolveram seus próprios movimentos, alguns abolicionistas; aproveitaram-se de conjunturas políticas conflitivas nacionais, regionais, até internacionais, para crescer, ampliar alianças, fazer avançar seus interesses imediatos e projetos de liberdade mais ambiciosos” (GOMES; REIS, op. cit., p. 23).

uma origem, mas uma consciência negra fabulativa rizomorfa, fora da destinação, porque “um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.46).

A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...”. Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. Fazer tabula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento (*ibid.*).

A consciência negra fabulativa está em intermezzo, e o Movimento Negro é “e... e... e...” na travessia, uma aliança envolvida desde cada território subterraneamente territorializado. E pelas alianças ao estudo uma consciência acontece na movimentação múltipla: viagem irreconhecível sem destinação, em que as perguntas “para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis”. A consciência negra está nos bulbos abrindo rotas a serem compartilhadas, secretando os campos sólidos, incendiando-os interiormente, distribuindo e a modificar um saber na língua do [M]estres, interferindo não apenas nele, mas na concepção de passagem do seu saber para outro, pelo qual a linguagem se altera até mesmo nas catástrofes. O estudo em *intermezzo* de um saber para o outro está tal como em uma fuga dos planos estabelecidos para, ao contrário, criar no meio uma linguagem “irrevogavelmente alterada”, em razão de outro plano de vida. Sem conclusão alguma, mas por um movimento na mudança radical, o estudo está em “seu plano de composição, que constitui platôs (zonas de intensidade contínua); aos vetores que (...) [o] atravessam, e que constituem territórios e graus de desterritorialização” (*ibid.*, p.18).

Percebemos uma atitude e um processo remanescente em Jota, que marca seu corpo desterritorializando os planos “daqueles que, pela força de suas armas, se impuseram como senhores do mundo” (MOMBAÇA, 2018, n.p). *Sempre aqui* é uma vizinhança insegura ao [M]estres, um “e... e... e...” que o ameaça na espreita, um movimento composto por intensidades, a feitura de um plano como contra-plano da História. E o Movimento Negro só se fecharia sobre si mesmo como função de impotência, parafraseando Deleuze e Guattari (1995, p.18). Sendo a vivência subterrânea das moças a dispersão de uma clausura, descobrir-se permeando as saídas e entradas sem destinação intensifica no subterrâneo um movimento de abertura, com ritmo alterado na medida em que altera o estado da presença e da consciência do lugar para o mundo. Deleuze e Guattari dizem que “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da

raiz que fixam um ponto, uma ordem” (*op. cit.*, p.24). Não há redenção alguma pelas remanescentes de Palmares, e em Jota, ainda que perdendo tudo, a felicidade vibra ao avesso da ordenação. São frequências divergentes as que ecoam do corpo de Jota marcando um plano, repercutindo um estudo como saída da destinação. O estudo está no corpo, é um corpo e uma abertura intensa aos movimentos do lugar ao mundo. E ele se torna uma movimentação conjugada com diferentes energias e em relação dissonante às frequências advindas da ordem hegemônica. O tempo e o espaço marcam o corpo e o corpo marca um plano, e o estudo é um plano de fuga a diferenciar-se nos papéis das cenas da travessia. O corpo escancara do silêncio uma movimentação, ainda que seu movimento resida estilhaçando atrás de uma máscara ou dentre uma escrita incompreendida. Quando lemos uma herdeira de Zumbi dos Palmares podemos imaginá-la também marcando um plano de fuga no *sempre aqui*, se deparando com uma “história cheia de ciladas e surpresas, de avanços e recuos, de conflito e compromisso, sem um sentido linear, uma história que amplia e torna mais complexa a perspectiva que temos de nosso passado” (GOMES; REIS, 1996, p. 23). Marcar um plano amplia as possibilidades de enunciação de um corpo no meio das coisas e um corpo marcando um plano escreve um ponto de fuga, conectando-se a qualquer outro ponto de saber. Um estudo nasce na fuga e para outro plano ele repercute um saber por sua movimentação. Toda marca é um *continuum*, e um estudo está *aqui* avizinado inseguramente à linguagem do [M]mestre, abaixo ou atrás, longe ou ainda próxima; mesmo que por ela esteja aparentado, um estudo por meio de uma marca corporal, desde o subterrâneo, transforma-se no próprio movimento de abertura.

Dessa maneira, do lugar para o mundo, o Quilombhoje expõe no aqui e no antes (com origem perdida) as “comunidades relativamente independentes, (...) [e] quilombolas [que] puderam ser estudados a partir de dentro, inclusive por meio de fontes orais, [n]a memória ainda viva de seus descendentes” (GOMES; REIS, *ibid.*, p.10). O Quilombhoje faz repercutir uma marca, um gesto que vibra no corpo, um movimento e alianças, na compreensão “da voz quebrada” (hooks,1990), e não apenas isso: estilhaça a máscara, reaviva a interioridade de um corpo que continuamente cria ao entorno da fagulha. Aqui o viver e o estudar ressoam enquanto conjugações não mais limitadas ao que na escrita da mão se convencionou História e Saber. O quebrantamento da linguagem não é somente sofrimento, mas um desafio às várias possibilidades de viver e estudar, uma ação remanescente (chegando *aqui*), que segundo Conceição Evaristo acontece na escrevivência enquanto “um ritual de uma escrita composta de múltiplos gestos, em que todo corpo (...) se movimenta e não só os dedos” (EVARISTO, 2007, p.16-21).

Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel. Não estamos reconciliadas com o opressor que afia seu grito em nosso pesar. Não estamos reconciliadas (ANZALDÚA, 2000. p.235).

A movimentação faz da remanescência um plano de fuga no estudo, porque estudar, nas cenas da travessia, defronta-se na ação desafiante de um fluxo vivo-quase-morto do corpo, que é o espaço da renovação da escrita: palimpsesto alterável, marca exposta não somente por dedos, mas também de rumor e vocalidade³⁹ (VILAS, 2005, 194). Escrever sem explicar as rotas que foram feitas, criar um saber vocal reminescente como fluxo de vida; estudar por dentro do mundo toda vez que se lembra, na travessia, que Palmares pode ser aqui. Anzaldúa, conferindo esse papel corporal e singular da escrita, fala às mulheres do terceiro mundo para que elas escrevam com sua língua de fogo (2000, p.235) e, por essa intensidade, que a vida seja espalhada para a não reconciliação com o opressor.

Paula Cristina Vilas diz que “o importante é perceber o legado africano nas linguagens da corporeidade, esses corpos dançando, tocando e cantando como pontes de passagem ao mundo numinoso” (op. cit., p. 194), e por essa espécie de travessia a palavra proferida gera uma história tal como uma voz-memória, “no complexo entramado simbólico construído até hoje, em diálogo-confronto com o imaginário cristão do conquistador-catequizador” (*ibid.*). O quebrantamento da voz se faz importante na transformação da linguagem do [M]estres e de sua máscara, para um estudo em que a linguagem quebra e que, “embora possa se assemelhar em maneiras à língua do colonizador” (*ibid.*), muda completamente após criar planos composicionais tal “como os quilombolas continuam em seus refúgios, com ritmo e meios diferentes, [na] formação de uma sociedade afro-brasileira que havia começado nas senzalas” (GOMES; REIS, 1996, p. 11-12).

O estudo acontece no ritmo da movimentação do corpo, sendo ele um corpo movimentado com uma consciência negra fabulativa que, fronteiriça, nos faz sentir a vocalização de uma linguagem quebrada e quebrante. O corpo remanesce na travessia, e igualmente quebra por um saber que dança, nos seus movimentos de partida da senzala, saindo da vista do opressor e transformando sua vibração por outra consciência a ser compartilhada. O corpo de Jota está ao sabor de um plano movimentado por sangue, e

³⁹ “A possibilidade de pensar-se um território de vocalidades afro-brasileiras não supõe a busca de alguma unidade cultural ou estilística para tão vasta diversidade, mas inscrever, com relativa autonomia, a vocalidade no território das performances que compõem a memória viva da diáspora afro-atlântica” (VILAS, 2005, p. 195).

presentifica-se à disposição da mudança, refazendo o plano. E através de uma comunidade remexida, indiscernível ao regime do [M]estre, o estudo e a fabulação ressurgem planejando o Quilombhoje de forma desconhecida, nos saberes “para crescer, ampliar alianças, fazer avançar seus interesses imediatos e projetos de liberdade mais ambiciosos” (GOMES; REIS, 1996).

Cada incremento de consciência, cada passo à frente é uma travessia, um cruzamento. Sou novamente uma alien em novo território. E de novo e de novo. Mas se eu escapar da percepção consciente, escapar do “conhecimento”, não estarei movendo. O conhecimento me torna mais ciente, me torna mais consciente. “Saber” é doloroso porque depois que “isso” acontece, não consigo ficar no mesmo lugar e ficar confortável. Eu não sou mais a mesma pessoa que era antes⁴⁰ (ANZALDÚA, 1987, p.48).

Depois que o estudo percebe sua movimentação, seu corpo não é mais o que era antes. Por conta de uma consciência estranha, “alienígena”, Anzaldúa diz que ao partir da “polinização cruzada racial, ideológica, cultural e biológica” (1987, p.77) surge uma consciência fronteira, uma nova consciência mestiça⁴¹ que, “embora seja uma fonte de dor intensa, sua energia vem do movimento criativo contínuo que continua quebrando o aspecto unitário de cada novo paradigma”⁴² (*ibid.*, p.80), o que pela escrita de Jota, podemos ler através de um plano de escape do “conhecimento”. Um estudo por todos os lados para viver, confronto e quebrantamento, aliado a consciência negra fabulativa alienígena, conjugando com ela ritmos com inícios e fins imprevisíveis. Uma voz, escrita, composta por múltiplos gestos que marca a dança do corpo, a passagem de um saber a outro, que deixa ver uma presença que, mesmo ferida, abre radicalmente movimento na transformação quente de uma linguagem.

⁴⁰ Tradução livre de “Every increment of consciousness, every step forward is a travesia, a crossing. I am again an alien in new territory. And again, and again. But if I escape conscious awareness, escape ‘knowing’, I won’t be moving. Knowledge makes me more aware, it makes me more conscious. ‘Knowing’ is painful because after ‘it’ happens I can’t stay in the same place and be comfortable. I am no longer the same person I was before”.

⁴¹ Fragmento livremente traduzido de “from this racial, ideological, cultural and biological crosspollinization, an ‘alien’ consciousness is presently in the making-a new mestiza consciousness, una conciencia de mujer. It is a consciousness of the Borderlands”.

⁴² Livre tradução de “though it is a source of intense pain, its energy comes from continual creative motion that keeps breaking down the unitary aspect of each new paradigm”.

➤ TRÊS: estudo de um tempo a outro

“2411. Você nasceu. Tempos incontáveis. Você fertilizou um jardim e um labirinto no improvável. Você aprendeu a ler com sua língua, a respirar debaixo d'água, a falar através do tato, (...) experimentou venenos, sentiu saudades de sua casa, caminhou dias a fio para criar distância.

Você mudou o eixo do mundo e deu as boas-vindas à fratura”.⁴³

Jota Mombaça

Dar boas-vindas a fratura. Dar boas-vindas porque “o conhecimento da liberdade está na invenção da fuga, roubar nos confins, na forma, de uma ruptura” (HARNEY; MOTEN, 2019, p.116). Romper com o tempo em que o racismo faz sentido. Romper com o tempo, perceber a alteração do eixo, da forma e do contorno conhecidos no mundo; viver a suspensão de uma temporalidade não sobredeterminada. Aprender com a ação de respirar abaixo, com a ação de provar os venenos, de ler com a língua, criar distâncias, sentir saudades de casa. Aprender com as ações de vida nascendo nos tempos incontáveis, ao distanciar-se de sua moradia. No livro *O que é o contemporâneo?* (2009) Agamben afirma que para ser contemporâneo o homem precisa estar em discronia com seu tempo, não vivendo nostálgico em outra época nem desejando em outra cidade viver, a não ser naquela que lhe foi dada no tempo em que vive:

“um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir de seu tempo (...). O homem contemporâneo olha, sem ficar cego, as luzes da época e entrevê nela uma “íntima obscuridade” (p.59).

É importante, neste enunciado de Agamben, a compreensão da vida do homem no tempo em que ele está, sem a nostalgia de uma fuga para outra época, e sem considerá-lo transcendente. No entanto, pegarei a figura do homem contemporâneo precisamente como empréstimo para reconsiderar a fuga das moças frente à sua inteligência. Quem entre elas atravessaria o subterrâneo senão desejando chegar a outro tempo longe desse senhor sapiente? Ou mesmo, quem em uma viagem correndo, por constantes ações de vida, não desejaria um descanso, na temporalidade de outra época, senão fora da inteligência de um [M]estre? Em um tempo pelo qual é impossível permanecer, e inevitável não desejar dele fugir, podemos lembrar a nostalgia mortal atacando obrigatoriamente quem vive nas cenas de sujeição

⁴³ Tradução livre de “2411/ You were born. Countless times. You fertilised a garden and a labyrinth in the improbable. You learned to read with your tongue, to breathe underwater, to speak through touch, (...) tasted poisons, missed your home, walked for days on end to create distance./ You shifted the axis of the world and welcomed the fracture”.

(HARTMAN, 1997). Por essas cenas, em Jota perceberemos o mundo conhecido atacando uma sensação extemporânea, caracterizada especialmente fora do tempo apropriado de um homem contemporâneo. Longe das cenas de nostalgia de “Atenas de Péricles, ou da Paris de Robespierre e do Marquês de Sade” (AGAMBEN, 2009), porque nelas se interpõe um tempo em que as moças não estão enunciadas.

A fabulação nas cenas da travessia está com a consciência negra de um estudo, quando conjugado a ele. E através dela vibramos um corpo no estudo, pelo qual está em seu ritmo, de quebra e escape das composições ordenadas. “Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele que saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos”, diria Foucault em *O corpo utópico* (2013, p.14). Podemos entrever assim, no emblema de uma utopia, a consciência negra fabulativa irradiando lugares possíveis (e mais adiante, os impossíveis) da travessia, para que a vida não se volte contra o próprio corpo (*ibid.*). Aliás, em que consistiria um estudo sem uma consciência negra encarnada? Será preciso romper com um tempo de sujeição mais do que com uma utopia quando esta é matéria e importância no corpo de um estudo. Mas há as utopias feitas “para apagar os corpos” (*ibid.*, p.8), aquelas que ao revés vibram desejantes por uma vida límpida, transfigurada, colossal, transparente, lisa, castrada, “arredondada como uma bolha de sabão” (*ibid.*, p. 8-9). Talvez por isso dar boas-vindas à ruptura e perceber um corpo florescendo como a própria utopia difere do reiterar das fábulas e das maravilhas criadas para que o corpo não consiga sequer sair, confinado em si, tal como conhecemos as épocas em que qualquer moça negra não sairia viva da cidade de um [M]estre. Nas épocas nostálgicas, a fabulação surge aparecendo onde sequer apareceria, vendo a vida na íntima obscuridade da luz de um tempo, mesmo a vida não anunciada na consciência ordenada de uma época terrível.

A utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado (*ibid.*, p.8).

Ao final de *Corpo utópico* (2013) Foucault nos faz ver o espelho, o cadáver e o amor como aqueles que devolvem ao corpo sua utopia: vendo-se por uma perspectiva até então impossível. No espelho, o corpo olha o que ele não olharia, dizendo “este corpo tem uma forma” (*ibid.*, p.15); no cadáver, igualmente, o corpo lembra que está de frente ao “corpo”, “que no contorno há espessura, um peso; em suma, que o corpo ocupa um lugar” (*ibid.*); e no amor o corpo está refluindo entre o toque de outrem, “porque no amor o corpo está aqui” (*ibid.*, p.16). Agora, por acaso, sabemos o que é ser vista na utopia de modo assíncrono,

quando no tempo em que se vive não há lugar provável para viver? Saberíamos o que é ser defrontada por cadáveres⁴⁴ no constante aviltamento da morte em um evento racial? O que ocorre nos eventos raciais e da escravidão, para que milhares de pessoas desejem fugir e fujam a fim de desenhar rotas de uma utopia encarnada?

No período colonial e da *plantation* muitas pessoas escravizadas eram tomadas pelo banzo⁴⁵, uma desesperança conhecida como melancolia negra, afetando emocionalmente pela saudade da casa e da liberdade em uma terra – e depois da fuga, a formular a realização sem o confinamento do corpo⁴⁶, para quaisquer lugares e tempos distantes (NUNES, 2018; DANZIGER, 2008). Liberdade em uma terra, por sinal, que por vezes sequer existia. Ademais, a violência do evento racial torna-se operação direta do solo ao corpo, porque “o assassinato de uma pessoa é um evento social. Perguntas de quando, onde, por que e como pertencem a ele. Por ser um acontecimento social, o assassinato de uma pessoa pertence à significação e diz respeito ao direito, como instituição responsável pela preservação da vida coletiva”⁴⁷ (FERREIRA DA SILVA, 275, 2017). Mas, para-além do direito soberano em matar⁴⁸, com Paul Gilroy (2012) vemos o sistema da *plantation* como um modo de vida

⁴⁴ Acerca da violação dos mortos, em prefácio ao livro *À Flor da Pele: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*, José Murilo de Carvalho escreve: "A chuva descobria os cadáveres porque eram sepultados à flor da terra, a um palmo de profundidade. Como consequência da exposição dos cadáveres, agravada pela demora na inumação, um mau cheiro insuportável invadia as redondezas e infernizava a vida dos moradores" (2007, p. 9). No mesmo livro, o autor, Julio César Medeiros da Silva Pereira, conta que buscou “em uma história aparentemente banal, a da morte e do sepultamento de escravos boçais, a elucidação para uma das facetas mais cruéis do escravismo brasileiro que aqui transparece no ‘descarte’ e apodrecimento de corpos lançados à flor da terra” (2007, p. 24). Assim, ele também diz a fuga dos escravos dessa visão e prática violenta de enterrar os corpos escravizados, mortos e assassinados, em vala rasa, “à flor da pele”: “Neste sentido, os escravos buscaram no poder leigo a fuga das valas comuns da Santa Casa da Misericórdia, amenizando os horrores de terem os seus, ou a eles próprios, deixados à flor da terra” (*ibid.*, p. 60).

⁴⁵ “Enquanto os médicos portugueses do século XVII estavam completamente ligados a autoridades antigas e suas visões sobre a melancolia, no século XVIII o banzo foi gradualmente vinculado a emergentes noções de raça, tornando-se uma doença dos negros (...). Na África Centro-Occidental, o termo banzo significou os pacotes de bens de comércio usados no comércio de escravos. No entanto, o termo banza significa ‘casa’ ou ‘aldeia’, e António Brásio citou esta como a provável fonte da doença denominada banzo. Segundo este autor, o verbo banzar poderia ser traduzido como um ‘desejo exacerbado’ de casa (BRÁSIO, 1973, p. 747)” (KANANOJA, 2018, p.71-74).

⁴⁶ Leila Danziger fazendo uma leitura em torno das aquarelas de Jean-Baptiste Debret, no caso a *aquarela, 10,6 x 3,1 cm, c. 1817-1829*, realizada no período neoclássico, em que o pintor retrata pessoas escravizadas em estado de banzo, Leila diz “Quanto a Debret, se há representações do banzo em sua obra, elas estão na parte excluída das imagens que publica na França. O conjunto de gestos e posturas, observados nos escravos de rua, é inapreensível pelo olhar neoclássico. Sentados ao chão, infensos à verticalidade, eles parecem confinados em seus corpos. Observe-se especialmente, no grupo de escravos muito magros, o homem da esquerda, que num espantoso contorcionismo, esconde a cabeça encaixando-a entre as pernas; perde assim seu rosto e parece aprisionar-se entre seus próprios membros” (2008, p. 4).

⁴⁷ Tradução livre de “the killing of a person is a social event. Questions of when, where, why, and how belong to it. Because it is a social event, the killing of a person belongs in signification and concerns the law, as the institution responsible for the preservation of collective life”.

⁴⁸ Para Mbembe, "na economia do biopoder [mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer], a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é ‘a condição para a aceitabilidade do fazer morrer’” (2018, p. 17-18).

assíncrono, em que as possibilidades de comunicação e direito do escravizado não estão sequer ligadas à razão comunicativa.

Fora das possibilidades de rebelião e suicídio, evasão e queixa silenciosa (...) certamente não há qualquer unidade gramatical da fala suscetível de ligar-se à razão comunicativa. Em muitos aspectos, os habitantes da *plantation* vivem de modo assíncrono (GILROY, 2012, p.129).

Assim, é interessante trazer o saber localizado discutido por Donna Haraway (1995), que faria o subterrâneo ser percebido sem as visualizações totalizantes, sendo específico naquilo que dentro do seu local conseguimos localizar e saber. Na travessia subterrânea, todavia, por Jota, a movimentação está dada por uma assincronicidade entre o local passado e a temporalidade a ser conhecida, não sendo ela estritamente a *plantation*, a escravidão, 2021 ou um longínquo futuro pelo qual Jota e as moças se encaminham. Mas sabemos que o corpo é, nas cenas da travessia, a fratura, e o corpo de um estudo é a fratura de um modelo, que faz passagem por todas as cenas traumáticas do racismo cotidiano, sendo assim impossível identificar as transposições exatas do saber para o que transpassa até o desconhecido. É igualmente inviável descrever o subterrâneo se não for para considerá-lo através de uma localização parcial, por onde o estudo está e logo depois passa para além da sua consciência de tempo. Através do compartilhamento – Donna o chama de relativismo –, podemos “estar em lugar nenhum, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte” (*ibid.*, p.24); daí abdicando informar por onde se situa. Para a autora, o relativismo é gêmeo invertido da totalização, impossibilitando o “ver bem”, ou seja, prejudicando essa outra visão corporificada acontecer. Mas, desde a experiência subterrânea das moças, perceberemos um espaço-tempo relativo da travessia, principalmente porque a fuga acontece no “escuro impossível” (MOMBAÇA, 2018, n.d.). *O que não tem espaço está em todo lugar*, alegando também que está em toda parte porque abdica de informar um tempo e espaço exatamente posicionados. A posição do saber na travessia é, dessa maneira, transposicional e, em *intermezzo*, suas perspectivas de estudo estão em movimento. Aliás, não totalizante, mas relativo, o estudo nas cenas da travessia está presentificado ao ver-se na reflexão, na

morte-em-vida e nos afectos⁴⁹ pelos quais se relaciona e é defrontado, e que contornam seu corpo à passagem dos tempos incontáveis.

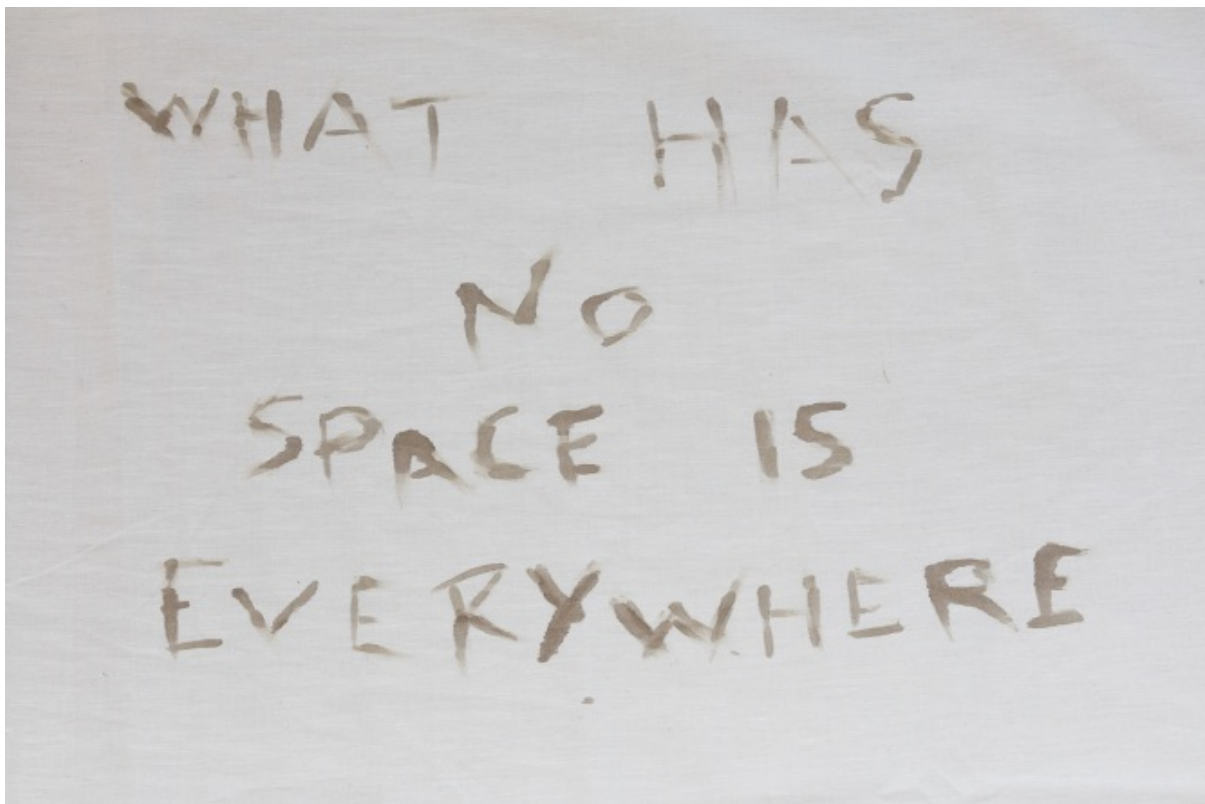


Figura 3: WHAT HAS NO SPACE IS EVERYWHERE, (nome atribuído, sem data), Jota Mombaça

Pela transposição do lugar central e do local definido compõe-se o estudo, nas cenas da travessia. Sabemos que sem perspectivas dadas por este mundo conhecido de sujeição, para Jota, a cidade, o homem contemporâneo e a sua História se tornaram odiosos nas cenas da travessia. E o ódio acontece em relação a cisma em ter de localizar-se como subalterna nas épocas odiosas: como não querer fugir se acaso não há na inteligência contemporânea um tempo para que as moças vivam intensamente? Nas cenas da travessia, Jota com as moças vibra uma luz negra quase roxa que, mesmo não sendo o espelho, perspectiva uma forma e um contorno de energia que reflete o trajeto de fuga de um mundo odioso.

⁴⁹Para essa relação de transbordamento dos afectos, na artesanaria do estudo, vou desenvolver mais a frente, de todo modo é importante ver os estados de experimentação e saída de si: “Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e de afectos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 211).

Reflexo, do Latim *reflexus*, de *reflectere*, dobrar. As moças se deparam com uma reflexão⁵⁰: fenômeno luminoso negro quase roxo dobrando-se entre elas, não conferindo extrema visibilidade na posição, mas sim rebatendo para dentro uma consciência negra fabulativa. Deleuze, em *A dobra: Leibniz e o Barroco* (2012), diz que “o mais simples é dizer que desdobrar é aumentar, crescer, e que dobrar é diminuir, reduzir, ‘entrar no afundamento de um mundo’” (p.23). E a consciência negra, no ricocheteio reflexivo, não estará mais confinada ao corpo, caso ela na dobra se desdobre: reflexão e inflexão, energia multiplicada; dobrada, desdobrada, rebatendo, fazendo sair do corpo de um estudo a ensimesmação de sua reflexão. Igualmente, o estudo na dobra desdobra-se para não se fixar por uma posição subterrânea. Dobrada, no entanto, a consciência negra fabulativa retorna ao corpo de um estudo, movimentação refletida, tendo que distribuir energia para que o corpo desdobre-se em afectos, pelos quais “transbordam as afecções e percepções ordinárias” – assim como “do mesmo modo os conceitos transbordam as opiniões correntes”⁵¹ (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.87). Deleuze e Guattari em *O que é filosofia?* (1992) relacionam os perceptos e os afectos às produções características da arte, e aqui não seria interessante pensar que, na artesanaria de um estudo, surge uma afecção, um transbordamento?

É essa posição, simultaneamente teórica, pedagógica e afetiva que, creio, melhor nos defende da academia mediocritas, porquanto se ergue sobre a desconfiança das grandes narrativas do objetivismo, ao passo que toma o trabalho científico como pura artesanaria, do qual resultam, portanto, sempre análises contingentes, parciais e locais, que se alimentam umas às outras (Ó, 2019, p. 22).

Assim, se para Ramos do Ó (2019) e para Haraway (1995) é importante afirmar um saber localizado, nas cenas da travessia, diferentemente, o saber de um estudo está na fuga, translocal e transposicionado (das instituições e suas representações, da academia mediocritas e da inteligência de um [M]estres); ainda que o saber seja parcial e contingente, e alimentado por um corpo de estudo, ele desdobra-se da localização, do específico ao mundo. Podemos imaginar assim a ação reflexiva, entre as moças, como a dobra entre o real e o utópico, desde a carne dos túneis, para fora dela, desdobrando-se a produzir um transbordamento: do corpo emerge uma forma e um contorno, logo depois um extravasamento, em que a artesanaria se mostra afirmando *olhe aqui este nosso trabalho, agora lá, encarne a vida, ao lado, vindo e indo como um rio, uma onda sônica, uma energia de e para um tempo desconhecido, na fuga*

⁵⁰ Definições vistas no dicionário online <https://www.dicio.com.br/reflexo/> e <https://www.dicio.com.br/reflexao/>

⁵¹ Os autores dizem na passagem assim: “as grandes figuras estéticas do pensamento e do romance, mas também da pintura, da escultura e da música, produzem afectos que transbordam as afecções e percepções ordinárias, do mesmo modo os conceitos transbordam as opiniões correntes”.

do local sobredeterminado em si. Jorge Ramos do Ó, conta sobre as percepções que se fecham em si, produzindo “o ressentimento e má consciência, as más interpretações e as depreciações, o ódio, o remorso e, em última instância, a culpabilidade” (2019, p.52). Adiante, ele enfatiza o papel das instituições e principalmente o seu papel implicado na escola, e a partir de Espinosa, Ramos do Ó diz:

“todos os poderes necessitam da tristeza das almas para se acolherem e proliferarem indefinidamente; precisam mais de nos angustiar que nos reprimir e, por isso, se determinam em ampliar os dispositivos pedagógicos para organizar e administrar os mais ínfimos terrores” (*ibid.*, p.53).

Mesmo nas posições submissas, no terror de uma época e das instituições, é possível um estudo desdobrado não confinando sua inflexão, sendo também possível um estudo não determinando a mudança da sua reflexão (a dobra). Por uma utopia encarnada, assim, o estudo percebe não somente seu corpo como também, desdobrando-se ao infinito (DELEUZE, 2012, p.23), percebe um corpo em grupo sendo composto “num campo de mútua intersecção” (RAMOS DO Ó, op. cit., p.55). Sem criar uma má consciência ou um mau afecto, de início, Jorge conta que a auto-reflexividade é “condição primeira da acção, apontando para essa modalidade céptica que consiste questionar incisivamente sobre o que nos é mais próximo e nos constitui mesmo enquanto evidência transcendente ou fundadora” (*ibid.*, p.49). Desde uma posição rebaixada, nas cenas da travessia, as moças precisam se defrontar com a dobra de uma energia reduzindo-se, e então desdobrá-la, saindo da ensimesmação desde um saber submisso ou de uma destinada localização específica para um transbordamento; precisam se retirar da fundação ou da transcendência, refletindo o estudo no efeito do dobrar-desdobrar, e, assim, conferindo a ele um transbordamento das energias e dos ritmos composicionais, desviando seus pontos de vista restritivos na conjugação com a consciência negra fabulativa. Para isso, precisam mudar as forças e as fraquezas dessa relação, flexioná-las: distribuir as velocidades, as alianças e as rupturas entre a consciência e o estudo, por uma nova relação a ser reimaginada. Podemos, então, vislumbrar as moças dizendo *estamos aqui e é possível desdobrar nossa relação para um movimento de saída das afecções e percepções ordinárias.*

Dobrar-desdobrar já não significa simplesmente tender-distender, contrair-dilatar, mas envolver-desenvolver, involuir-evoluir. O organismo define-se pela sua capacidade de dobrar suas próprias partes ao infinito e de desdobrá-las não ao infinito, mas até o grau de desenvolvimento consignado à espécie (DELEUZE, 2012, p.22).

O que não tem espaço está em todo lugar *what has no space is everywhere*. Dar boas-vindas à ruptura, ao nascimento de um corpo transposicionado, aquele que dobra-desdobra, escapando, refluindo. Uma reflexão nas cenas da travessia é a dobra que interioriza o mundo, desde a posição específica e submissa de um saber; e desdobra-se flexionando sua energia, não decidindo naturalmente ser compartilhada por um objetivo centralizado e específico, senão aquele em que refluí da centralidade às margens, das margens à centralidade. A reflexão-inflexão é a energia de vida compartilhada por um grupo de estudo, transbordando radicalmente à abertura dos tempos em que a consciência negra fabulativa não estava consignada, algo que bell hooks em *Choosing the margin as a space of radical openness* (1990) conta sendo esse “movimento [que] requer empurrar contra os limites opressivos estabelecidos pela raça, pelo sexo e por dominações de classe”⁵² (p.15) e acrescenta falando:

Nós olhamos tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora. Nós focamos nossa atenção no centro como também na margem. Entendemos os dois. Este modo de ver nos lembrou da existência de um universo inteiro, um corpo principal composto tanto pela margem quanto pelo centro (*ibid.*)⁵³.

Mesmo que a fabulação seja a transgressão de um limite, conjugada ao estudo da consciência negra, ela precisa ser empurrada pelo desdobramento de si para que, na artesanaria de um estudo, haja o transbordamento (os afectos) das energias transpassando as posições submissas e os limites opressivos, que sempre tentam localizar o corpo. Sendo preciso lembrar que na artesanaria, a demora é atribuição importante ao corpo de um estudo, porque não só de ação rápida é feito um transbordamento, nem somente de pressa, ruptura, rompantes e trabalhos é feita a ação radical de uma abertura. Um transbordamento acontece também no revezamento entre forças e fraquezas, necessita do descanso da dobra-desdobra para um grupo de estudos. Não só de trabalho, mas no contratrabalho, acontece a reflexão e sua inflexão, “porque é preciso colocar o mundo no sujeito, a fim de que o sujeito seja para o mundo” (DELEUZE, 2012, p.51).

No mundo sem as moças dispõe-se de cenas conhecidas pelas quais elas incessantemente são colocadas no evento racial. Na voz de Jota, em *O mundo é meu trauma* (2017), falando tal como estivesse correndo e gritando, nos faz sugerir um corpo de estudo,

⁵² Tradução livre de “movement [that] requires pushing against oppressive boundaries set by race, sex and class domination”.

⁵³ Tradução livre de “we looked both from the outside in and from the inside out. We focused our attention on the centre as well as on the margin. We understood both. This mode of seeing reminded us of a whole universe, a main body made up of both margin and centre”.

como contratrabalho ao mundo em que a subjugação faz sentido: “PORQUE SE O MUNDO, QUE É MEU TRAUMA, NÃO PÁRA NUNCA DE FAZER SEU TRABALHO, ENTÃO SER MAIOR QUE O MUNDO É MEU CONTRATRABALHO”⁵⁴ (2017, n.p.). De fato, um corpo sem mundo ou um mundo destituindo um corpo, defronta-se constantemente na presentificação utópica de um cadáver. E o cadáver nas cenas da sujeição, não silencia e sereniza, “encerrando uma clausura” como vem nos sugerir Foucault (2013, p.15), porque no trabalho do mundo colonial o cadáver escravizado aparece como generalidade da violação da vida negra, como podemos ver em *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro* (2007), livro de Júlio César Medeiros da Silva Pereira, pelo qual vemos as condições de aviltamento até da morte das pessoas escravizadas no Rio de Janeiro: um enterro sem ritual, improvisando um local da violação onde os corpos são jogados à flor da terra, covas rasas, deixados amontoados, a um palmo de profundidade.

Do ponto de vista dos pretos novos, batizados ou não, o dano moral causado pelas práticas usadas no cemitério era irreparável. Dos barracões do Valongo, eles podiam avistar o local dos enterros. Os que morriam talvez não tivessem tempo de tomar conhecimento do que aconteceria a SEUS corpos após a morte. Mas sabiam-no seus parentes, amigos e outros companheiros de infortúnio. Na cultura banto, esclarece Júlio César, a morte era assunto muito sério para os indivíduos e, mais ainda, para a comunidade. Ela constituía um elo entre o mundo dos vivos e o sobrenatural. O morto, desde que inumado de acordo com os rituais, incorporava-se à comunhão dos antepassados, passava a integrar a cadeia que unia vivos e mortos. Sem o acompanhamento dos rituais fúnebres, ele se tornava um desgarrado, um sem lugar, ocupado permanentemente em atormentar seus parentes vivos.

Pode-se imaginar a angústia que tal perspectiva despertava nos cativos, tanto mais dolorosa por vir na sequência de outra dor maior, a da escravização. Tanto sofriam os que iam morrer como os que sobreviviam, pois para ambos rompiam-se os laços sociais e culturais (CARVALHO, 2007, p.11).

O que não tem espaço está em todo lugar *what has no space is everywhere*. Júlio diz que essa prática “da morte e do sepultamento de escravos” é “uma das facetas mais cruéis do escravismo brasileiro que aqui transparece no ‘descarte’ e apodrecimento de corpos lançados à flor da terra” (PEREIRA, 2007, p. 24). E se retornamos ao texto *Veio o tempo em que todas as luzes desta época foram acendidas*, perceberemos Jota dizendo que entre ela e as moças, nas passagens interiores do mundo, elas pararam de dizer “morrer” porque, afinal, estamos todas mortas desde a primeira bomba, e mesmo desde muito antes, do primeiro navio negreiro, quando nossas vidas foram todas marcadas como parte de uma só massa

⁵⁴ No texto revezam-se palavras em minúsculas e maiúsculas que, a meu ver, enfatizam um misto de temperamentos à escrita de Jota, tal como ela escreve-falasse correndo, gritando, ou por entre outras situações.

indiferenciada de morte-em-vida” (MOMBAÇA, 2018, n.p.). Em *O mundo é o meu trauma* (2017), Jota se percebe “FICANDO DOENTE/ E SE SENTE DESCARTÁVEL./ [dizendo] ESTAMOS SEMPRE NA PORTA OU/NA ESQUINA DE QUALQUER COISA” (*ibid.*) e assim “SOMOS SIMULTANEAMENTE TORNADAS INCÓGNITAS E LEVADAS A LUTAR PELA LINGUAGEM” (*ibid.*).

Através do texto *Biografia de Mahommah G. Baquaqua*, publicado por Silvia Hunold Lara (1989), podemos ler os relatos presentes em primeira pessoa, caso raro nos arquivos referentes a escravidão no Brasil. Mahommah fala sobre a sua experiência como escravizado:

As cicatrizes desse tratamento selvagem são visíveis até hoje e assim permanecerão pelo resto de minha vida.

Depois de toda essa crueldade, ele me levou à cidade e me vendeu a um traficante ao qual já haviam me enviado uma vez. Porém, naquela ocasião, seus amigos lhe haviam aconselhado a não se desfazer de mim, pois consideravam que ele se beneficiaria mais me mantendo, já que eu era um escravo rentável. Não relatei nem uma décima parte do cruel sofrimento que suportei enquanto servia a esse patife com feições humanas. Os limites desta obra não permitirão mais uma olhada apressada às diferentes cenas que aconteceram em minha carreira. Poderia contar mais do que seria agradável a “ouvidos educados”, o que, certamente, não faria bem algum. Poderia relatar acontecimentos que “congelariam vosso coração juvenil, dilacerariam vossa alma, e fariam cada fio de cabelo se erguer como os espinhos de um amedrontado porco espinho”. Contudo, seria apenas uma repetição dos mil e um contos, frequentemente narrados, dos horrores do cruel sistema da escravidão” (LARA, 1989, p.276).

O que seria então de um corpo, na carreira de um evento racial, se não fosse a saída de tais repetições? Quando Mahommah apresenta sua reflexão sobre “os horrores do cruel sistema da escravidão”, parece que sem a fuga estaríamos outra vez dentro de um desdobramento da violência, que revela as cicatrizes visíveis até hoje: Mahommah não relata uma décima parte que teve de suportar de um [M]estre “com feições humanas”. Mahommah foi trazido da África para o Brasil como mercadoria, escravizado aqui nas regiões de Pernambuco e Rio Grande do Sul; viajou para os Estados Unidos, fugindo e conseguindo a liberdade para o Haiti; voltando aos Estados Unidos e daí para o Canadá. Em suas narrativas vemos datas indefinidas, publicadas originalmente em 1854, Detroit.

Da carreira de Mahommah uma dobra surge desde a condição de confinamento do corpo, desdobrando à renovação de uma consciência fabulativa negra, uma possibilidade de fuga, porque “foram bem estudadas e são bem conhecidas as violências contra os escravos vivos. Mas pouco se sabe sobre as violências contra os mortos” (CARVALHO, 2007, p. 10) e nos “limites desta obra não permitirão mais uma olhada apressada às diferentes cenas que

aconteceram em minha carreira” (*ibid.*). Nas cenas de sujeição, obviamente, Mahommah desdobra porque segue adiante da morte à vida, isto que não esperaríamos: a saída da generalidade (DELEUZE, 1994) de uma repetição, a fuga dos “acontecimentos que 'congelariam vosso coração juvenil, dilacerariam vossa alma, e fariam cada fio de cabelo se erguer como os espinhos de um amedrontado porco espinho’” (*ibid.*). Contratrabalho ao trauma do mundo: dobra no corpo de um fugitivo que, por sua reflexão-inflexão, desdobra-se até hoje tal como a carreira de uma artesanía pela mudança. Através do contorno e da forma de um corpo morto sempre exposto amontoado, tornado incógnito, vemos o rebate da reflexão ao mundo como um contratrabalho ao trauma: anunciar a vida ao sair dos tempos da ordem. Os horrores do confinamento: “quem pode descrever? Ninguém pode retratar seus horrores tão fielmente como o pobre desventurado, o miserável desgraçado que tenha sido confinado em seus portais” (LARA, 1989, p.272). Mahommah apresenta o transbordamento dos limites de uma obra que, não considerada, desdobra-se como também aparece estar em todo lugar mesmo quando, atravessando os tempos e as épocas odiosas, ela aparentava estar em lugar nenhum.

Seus horrores, ah! quem pode descrever? Ninguém pode retratar seus horrores tão fielmente como o pobre desventurado, o miserável desgraçado que tenha sido confinado em seus portais. (...) O porão era tão baixo que não podíamos ficar em pé, éramos obrigados a nos agachar ou a sentar no chão. Noite e dia eram iguais para nós, o sono nos sendo negado devido ao confinamento de nossos corpos. Ficamos desesperados com o sofrimento e a fadiga (*ibid.*, p.272).

É importante afirmar como o trabalho traumático do mundo é cansativo, fadigoso e como ele adoece, ao delimitar e especificar. Aqui, dessa maneira, está contundentemente diferenciado o trabalho como uma artesanía de um corpo de estudo, pelo qual há transbordamento para um grupo de estudos, daquele trabalho com relações diretas ao trauma do racismo, às cenas de sujeição e à competitividade que se “ganha com o fracasso do outro [outra], e se constitui quando é culturalmente desejável que isso ocorra” (MATURANA, 2009, p. 21). Humberto Maturana em *Emoções e linguagem na educação e na política* (2009) diz que “só são relações sociais as que se fundam na aceitação do outro como legítimo outro na convivência, e que tal aceitação é o que constitui uma conduta de respeito” (p.24).

A situação e as preocupações dos estudantes de hoje mudaram. Hoje, os estudantes se encontram no dilema de escolher entre o que deles pede, que é preparar-se para competir no mercado profissional, e o ímpeto de sua empatia social, que os leva a desejar mudar uma ordem política-cultural geradora de excessivas desigualdades, que trazem pobreza e sofrimento material e espiritual.

A diferença que existe entre preparar-se para desenvolver ao país o que se recebeu dele, trabalhando para acabar com a pobreza, e preparar-se para competir no mercado de trabalho é enorme. Tratam-se de dois mundos completamente distintos. Quando eu era estudante, como já disse, desejava retribuir à comunidade o que dela recebia, sem conflito, porque minha emoção e minha sensibilidade frente ao outro e meu propósito ou intenção a respeito do país coincidiam. Mas atualmente essa coincidência entre propósito individual e social não dá, porque, no momento em que uma pessoa se torna estudante para entrar na competição profissional, ela faz de sua vida estudantil um processo de preparação para participar num âmbito de interações que se define pela negação do outro, sob o eufemismo: mercado da livre e sadia competição. A competição não é nem pode ser sadia, porque se constitui na negação do outro (MATURANA, 2009, p. 12-13, grifo do autor).

Se, como afirma Maturana, “o amor é a emoção que constitui o domínio de ações em que nossas interações recorrentes com o outro [a outra] fazem do outro [da outra] um legítimo outro [uma legítima outra] na convivência” (*ibid.*), o que aconteceria se em grupo de estudos fosse presentificada a utopia de um amor? Quando Jota diz que vai lutar pela linguagem, podemos circunscrever essa ação como o contratrabalho ao mundo que não oferece as relações sociais de convivência? De todo modo, podemos supor que o trabalho deste mundo está na ordenação constante que impede Jota e as moças efetivarem a existência desdobrada de um grupo de convivência nos campos solidificados. Isto porque os eventos raciais tem grande impacto na limitação do amor, porque eles impedem as possibilidades de transbordamento por meio da localização e das associações entre o cadáver (a morte) e o corpo da maneira mais vil, nas situações não somente em que essas utopias são violadas, mas no trabalho contínuo traumático que não confere, por um sistema de ações que se constituem e se realizam em situações anti sociais, a passagem do confinamento do corpo à convivência em um grupo, no tempo de uma vida não determinada⁵⁵. O subterrâneo seria, então, dentre muitas características, essa zona de não ser tal como fala Fanon, sendo “uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (2008, p.26).

O TERAPEUTA, UMA BICHA PRETA – E TENHO ORGULHO DE DIZER QUE PROCUREI UMA BICHA PRETA COMO TERAPEUTA PORQUE DE REPENTE SENTI QUE NÃO DAVA MAIS, QUE NÃO DAVA MAIS, E QUE EU ESTAVA ME AFOGANDO –, POSTOU UM DIA DESSES: VOCÊ É MAIOR QUE O SEU TRAUMA (MOMBAÇA, 2017, n.p.).

⁵⁵“Não obstante, para alguns escravos, o fim do caminho percorrido levava à morte. Caprichosa e costumeira, sua presença se fazia constante entre os malungos desde a captura na África, no traslado pelo interior do continente em ‘manilhas e libambos’ e nos tumbeiros, onde ela, teimosa, desfazia e recriava novos círculos de afetividade (PEREIRA, 2007, p. 77).

Para que um grupo negro ressurja de uma rampa despojada, precisamos entender um envolver-desenvolver que fuja de uma “vida estudantil [como] um processo de preparação para participar num âmbito de interações que se define pela negação do outro” (MATURANA, op.cit., p. 12-13). No trauma não há revezamento, apenas diminuição, após diminuição, confinamento do corpo, após confinamento do corpo, retirando-o de qualquer razão comunicativa. Para tanto, o contratrabalho se faz em tirar os estudos da competição, desdobrando os afectos de sua artesanaria na não anulação de outras existências; a possibilidade de estar no tempo não sobredeterminado, e “o amor é, assim, um exercício de manter a vida pessoal e coletiva em equilíbrio” (NOGUEIRA, 2020, p. 32) entre os tempos movimentados em dobra e desdobra, e trocas⁵⁶ de corpo para corpo, entre o corpo de um estudo e os grupos de estudo. E destruir o sentido de um [M]estre e seu mundo tem mais a ver com a destituição das forças de um modelo, que prega a negação da vida na localização de um tempo de saber e inteligência específicos e determinados, do que com a destruição da vida propriamente dita. Segundo Renato Nogueira (2020), o amor “tem muito a ver com etimologia da palavra filosofia. Filo é originário de *philia* – um dos termos para amor em grego – e *sófia*, (...) saber ou conhecimento” (*ibid.*, p.73). Aliás, Agamben, partindo assim da filosofia grega, diz em *O amigo* (2014):

O que é, de fato, a amizade senão uma proximidade tal que dela não é possível fazer nem uma representação nem um conceito? Reconhecer alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como “algo”. Não se pode dizer “amigo” como se diz “branco”, “italiano” ou “quente” - a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito.

(...)

A amizade é a *condivisão* que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida (AGAMBEN, 2014, p. 62-p.71, grifo do autor).

bell hooks, no prefácio para seu livro *All about Love: New Visions* (2001), conta sobre como foi amada no momento de sua infância por sua família, e ainda mais por ser a primeira filha de seu pai. Mas, aos poucos, bell relata como sentiu a falta do amor⁵⁷ que recebia, pois

⁵⁶ “A experiência africana nos ensina que o amor não é próprio da dimensão individual ou da realidade de um só casal. Ele diz respeito a todos, pois permite o compartilhamento de experiências. Em outras palavras, amar não é da ordem da posse, mas da troca” (NOGUEIRA, 2020, p.20).

⁵⁷ Maturana também enfatiza como muitos problemas no mundo se dão pela falta de amor: “na verdade, eu diria que 99% das enfermidades humanas têm a ver com a negação do amor. Não estou falando como cristão - não me importa o que tenha dito o Papa, não estou repetindo o que ele disse. Estou falando com base na biologia. Estou falando com base na compreensão das condições que tornam possível uma história de interações recorrentes suficientemente íntima para que possa dar-se a *recursividade* nas coordenações consensuais de conduta que constituem a linguagem (MATURANA, 2009, p. 25, grifo do autor).

que ela o percebeu sumindo e de repente desapareceu no compartilhamento dos afetos, algo que “nenhuma outra conexão curou a dor daquele primeiro abandono, aquele primeiro banimento do paraíso do amor. Por anos [diz bell] vivi minha vida suspensa, presa pelo passado, incapaz de me mover para o futuro”⁵⁸ (*ibid.*, p.10). Assim, com bell hooks, depois das memórias da infância, vemos a maneira de viver surgindo ao assumir um futuro “sempre agora e não em algum futuro distante e não imaginado” (*ibid.*, p. 203), que está no caminho do presente, acontecendo no meio da vida, sem arrependimentos e ressentimentos. O futuro sendo presentificado no tempo que temos na vida, no amor e na morte, na passagem de uma consciência negra na importância de seu valor no agora.

Estar aqui agora não significa que não fazemos planos, mas que aprendemos a dar o fazer planos para o futuro apenas uma pequena quantidade de energia. E uma vez que os planos futuros são feitos, liberamos nosso apego a eles. Às vezes ajuda anotar nossos planos para o futuro e colocá-los de lado, longe da vista e longe da mente.

Aceitar a morte com amor significa abraçar a realidade do inesperado, de experiências sobre as quais não temos controle. O amor nos capacita a nos render. Nós não precisamos ter ansiedade sem fim e nos preocupar se cumpriremos nossas metas ou planos. A morte está sempre lá para lembrar que **nossos planos são transitórios**. Aprendendo a amar, nós aprendemos a aceitar a mudança. **Sem mudança, não podemos crescer**⁵⁹ (hooks, 2001, p. 204-205, grifos meus).

Há, porém, total diferenciação em aceitar a morte em vida e ter a morte como obrigação ultrajante de estar nas formas de morrer vivendo, ou, de ver os mortos de uma época num processo de aviltamento, amontoados, escorraçados tal como nos casos frequentes nas cenas de sujeição. Sendo importante, portanto, nas cenas da travessia, entrever um futuro imaginado, um futurismo urgente que, em Jota, ocorre maior que o tempo do trauma, maior que a própria ansiedade da destinação futura. “MAIOR QUE TODAS AS FRONTEIRAS. MAIOR QUE AS FILAS DE DOCUMENTOS, TELEFONES OCUPADOS, OLHARES TORTOS E SAUDAÇÕES À BANDEIRA” (MOMBAÇA, 2017, p.20-25). Maior que o tempo de estudo limitado aos planos de trabalho; maior porque cresce na

⁵⁸ Tradução livre de “no other connection healed the hurt of that first abandonment, that first banishment from love's paradise. For years I lived my life suspended, trapped by the past, unable to move into the future”.

⁵⁹ Tradução livre de “To be here now does not mean that we do not make plans but that we learn to give the making of future plans only a small amount of energy. And once future plans are made, we release our attachment to them. Sometimes it helps to write down our plans for the future and put them away, out of sight and out of mind. Accepting death with love means we embrace the reality of the unexpected, of experiences over which we have no control. Love empowers us to surrender. We do not need to have endless anxiety and worry about whether we will fulfill our goals or plans. Death is always there to remind us that our plans are transitory. By learning to love, we learn to accept change. Without change, we cannot grow”.

dobra-desdobra-desdobra do presente... no contratrabalho, flexionando a dobra até a “realidade do inesperado, de experiências sobre as quais não temos controle”. Escapando do apego, porque “O PESSIMISMO É TÃO POTENCIALMENTE TÓXICO QUANTO A CRENÇA NA VERDADE, NO FUTURO E NO BEM” (*ibid.*). Assim acontece a fuga do futuro e da sua crença predeterminada. Sendo impossível viver em um tempo de trabalho ansioso, pelo qual um corpo de estudo não descansa de túnel após túnel, quebra após quebra; sem pausa, o estudo fica escasso, não transbordando as energias do lugar ao mundo. A fuga só acontece por ser impossível para qualquer corpo negro ter uma vida submissa e limitada; a fuga só acontece igualmente por ser impossível para um corpo de estudos não transbordar sua convivência em um grupo para o mundo, presentificando no agora a alteração do tempo.



A FUGA SÓ ACONTECE PORQUE É IMPOSSÍVEL

Figura 4: Sem título (futurismo urgente), frame (2018), Jota Mombaça.

O presente é, aqui, sempre translocal e transposicionado, aqui então um corpo pode compartilhar com um grupo sua presentificação, mas o tempo partilhado será sempre um móvel átimo, já alterado. Um estudo, nas cenas da travessia, é um corpo desdobrando energia, refletido no aqui e no por vir um futuro sendo imaginado no agora. Para tanto, como limitar um futurismo urgente, nas cenas da travessia, pelos “planos (...) [de] futuro apenas [como] uma pequena quantidade de energia”? Um estudo, na sua artesanaria, pode ser revezado por forças e fraquezas, trocar de um corpo para grupo: transbordamento com pausas, movimentações lentas, logo depois corridas, dispêndio de energia e reposição hormonal e energética, criando com a vida tal como as saídas das repetições; o estudo feito na artesanaria da

alteração, envolvendo-desenvolvendo a intenção do compartilhamento das vitalidades, das rotas de liberdade que estão sempre no desvio, temporária, nos seus percursos incontáveis do tempo. Um fluxo de ação e descanso faz um corpo vivo no estudo crescer e fazer a convivência de um grupo de estudos: na viagem do tempo pelo qual está passando, depois pausa, dobra-desdobra tal como se refere Guacira ao falar dos estudos queer, que residem na não inteligibilidade, naquilo que “a partir do qual não se consegue explicar ou pensar” (LOURO, 2008, p.61) com localização precisa.

Por exemplo, o princípio da não-localidade sustenta um modo de pensamento que não reproduz as bases metodológicas e ontológicas do sujeito moderno, isto é, a temporalidade linear e a separação espacial.

(...)

A não-localidade expõe uma realidade mais complexa na qual tudo possui uma existência atual [actual] (espaçotempo) e virtual (não-local). Sendo assim, por que então não pensar a existência humana da mesma maneira? Por que não presumir que além de suas condições físicas (corporais e geográficas) de existência, em sua constituição fundamental, no nível subatômico, os humanos existam emaranhados com todas as coisas (animadas e inanimadas) do universo? (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 44-45).

Não totalizante e não-localizado, o estudo nas cenas da travessia presentifica-se na dobra-desdobra da morte-em-vida e dos afectos, que transbordam, se relacionam e estão para a convivência de um grupo na utopia, esta que não está nos contornos e formas reconhecidas do corpo senão indo à passagem dos tempos inespecíficos e indeterminados. Um corpo de estudos na arteficialidade de um saber amigável, transbordando, afectos não como uma propriedade, mas para a vida conseguir ser compartilhada entre grupos, e um grupo de estudos dizendo: “Você fertilizou um jardim e um labirinto no improvável. Você aprendeu a ler com sua língua, a respirar debaixo d’água, a falar através do tato” (MOMBAÇA, 2021, p. 10).

CENAS DA MASSA FÉRTIL

“ (...) não é a toa que a dança para o negro é um fundamento de libertação. Um negro não pode ser liberto enquanto ele não esquecer do cativo, ao não esquecer no gesto que ele não é mais cativo”.

Beatriz Nascimento

Um corpo está na dança, embrenhando-se com um grupo em ritmos anti-horários, para a vitalidade. Composto, mistura, composição e decomposição é um corpo que pergunta ao mundo em volta: *como deixarei de fugir se me interceptam todas às vezes que me expressando, por um estudo vivo, desdobro um florescimento?*

*

A energia, força ou potência vital é o conteúdo mais precioso para nós e para aqueles que querem nos mortificar e nos matar. É essa energia que nos movimenta e nos permite movimentar Mundo. No grito, no silenciamento, na dor, no gozo, na felicidade, na angústia, na liberdade, no aprisionamento: em tudo há energia de vida; em tudo há vida. Faz séculos que os odiosos da diferença aprenderam a capturar e manipular tal conteúdo vital e, desde então, nos usam para despotencializar-nos, redirecionando nossa força vital para violências contra nós e nos descartando quando já não temos mais força para ser apreendida;

mas não existe o fim da força, porque na macumba o que há é a eterna transmutação vital (BRASILEIRO, 2020a, n.p., grifos da artista).

Lembro-me que no final de 2019 vi o filme *Para todas as moças* (2019) de Castiel Vitorino Brasileiro e fiquei imaginando como seria um quarto de cura, como seria também dançar com as moças, a vida sendo fertilizada e distribuída, a respiração, a saída de condições rebaixadas e sufocantes, ir e vir no vento, ir e vir na respiração. A vida sendo transmutada para outras direções da liberdade, por seu encanto, encontrando o amor, nos tempos espiralados, não localizados, revezando luz e escuridão, incorporando morte e vida, passado e futuro no decorrer do presente. A vida sendo irreconhecível, ainda e outramente. Movimentando aquilo que habita suas posições rebaixadas, subterrâneas, fundindo, estando para fora, a vida. Florescer em grupo um corpo de estudo na vida, em sua matéria e importância distribuída. E assim, com Castiel, imaginei um estudo dizendo: “eu sou um corpo-flor (...) não tenho medo da morte e sim, da aniquilação” (op. cit., n.p.).

➤ UM: estudo respirando

Nas cenas da massa fértil, com Castiel Vitorino Brasileiro, capixaba, por volta de 25 anos agora, o corpo está coberto de uma energia que lhe faz cócegas e lhe amedronta, indo e vindo de algum tempo e lugar indeterminados. *Aglutinar e redistribuir* (2019a) concentra e espalha então, nessas cenas implicadas entre matéria e importância, uma força invisível e desconhecida, até que seja sentida; imperceptível, até o momento em que o ar transforme o corpo. No misterioso funcionamento de um grupo, em que o corpo possa ser aglutinado e redistribuído a todo ato de respiração. E para uma ação de vida, nas cenas da massa fértil, é preciso respirar, do mesmo jeito que é preciso acionar a intensidade do corpo na alternância, para o que estava dentro possa sair e entrar modificado.

Para tanto, um corpo de estudo encontra um ritmo novo na sua alteração, a toda vez que distribui-se para aquilo que sai e entra em um grupo de estudos. Um corpo de estudo, nas cenas da massa fértil, é conjugado à fabulação quando há um movimento de transgressão do interdito, porque “mais de perto, a fabulação envolve a posição filosófica (...), de que a irreversibilidade do fluxo do tempo é a fonte paradoxal da liberdade”⁶⁰ (NYONG'O, 2019, p.3). Um corpo de estudo conjuga-se à fabulação para que haja um tempo e espaço transposicionados; e respira. Respirar que é uma das ações de vida mais antigas, uma energia que vai e volta, nas saídas e entradas, falhando um posicionamento. Por um corpo de estudo sabemos que um movimento jamais retorna da mesma maneira, amedrontando todo destino traçado, desde um início submisso, consistindo na mudança dos estados corporais em tempos e espaços jamais previstos: uma vida desde uma condição rebaixada e sufocante, ainda que ela seja imprevisível, aparece no momento em que um corpo consegue redistribuí-la e aglutiná-la, irreconhecivelmente; e nas pausas, entre o corpo e o grupo de estudo retomam a alternância: respirar a cada imersão e submersão na fonte paradoxal da liberdade, que é fluxo irreversível do tempo. E assim, respirar e fabular, nas cenas da massa fértil, nos mostra então, por sua

⁶⁰ Tradução livre de “more nearly, fabulation engages the philosophical position (...), that the irreversibility of the flow of time is the paradoxical source of freedom”.

ligação, que a passagem de um estudo da repetição à diferença⁶¹ se faz na dança do corpo como mundo, em ritmo novo.



Figura 5: Aglutinar e redistribuir (2019), Castiel Vitoriano Brasileiro.

Se eu pedi, respirei para fazer. Respirar é sentir, e enquanto assoprar continuarei viva. Quando eu morrer, não será o fim se continuares fazendo vento em minha vida. E eu peço que haja vento, água e terra avermelhada como minha pele. Vocês vivos... uma energia que me faz cócegas e me amedrontam. Estou entendendo da onde vem. É que meu corpo é uma massa que aglutina e redistribui possibilidades de vida. E eu, até quando continuarei viva? (BRASILEIRO, 2019a, n.p).

⁶¹ Para Deleuze em *Difference and repetition* (1994), a repetição deve ser distinguida da generalidade, igualmente dizendo que em toda repetição há diferença. Na pesquisa vemos a existência de um corpo marcando a dança na repetição desde determinados posicionamentos despojados, sendo importante vê-lo quando possível marcar a diferença ao sair do subterrâneo, de uma região rebaixada, estritamente posicionada na generalidade. Aliás, é bem a partir da diferença na repetição, a transmutação do pensamento, que a pesquisa também se debruça. De todo modo seja importante ver com acuidade em Deleuze. Segue um enxerto: “Aqui também, no entanto, existe o risco de confundir uma diferença de tipo com uma diferença de grau. Para generalidade apenas se representa e pressupõe uma repetição hipotética: ‘dadas as mesmas circunstâncias, então...’. Esta fórmula diz que em similar situações, sempre será possível selecionar e reter os mesmos fatores, que representam o ser-igual do fenômeno. Isso, no entanto, não leva em conta o que dá origem ascensão à repetição, nem o que é categórico ou importante para a repetição em princípio (o que é importante em princípio é ‘n’ vezes como a potência de uma única vez, sem a necessidade de passar por uma segunda ou terceira vez). Em sua essência, a repetição se refere a um poder singular poder que difere em espécie da generalidade, mesmo quando, para aparecer, aproveita a passagem artificial de uma ordem de generalidade para outra”. Tradução livre de “Here too, however, there is a risk of mistaking a difference in kind for a difference of degree. For generality only represents and presupposes a hypothetical repetition: ‘given the same circumstances, then...’. This formula says that in similar situations one will always be able to select and retain the same factors, which represent the being-equal of the phenomena. This, however, does not account for what gives rise to repetition, nor for what is categorical or important for repetition in principle (what is important in principle is ‘n’ times as the power of a single time, without the need to pass through a second or a third time). In its essence, repetition refers to a singular power which differs in kind from generality, even when, in order to appear, it takes advantage of the artificial passage from one order of generality to another” (1994, p. 3).

Em *Aglutinar e redistribuir* (2019a) vemos uma linha vermelha unindo o corpo de Castiel à terra tal como revelando um encontro material, que frui das posições ou condições previsíveis para os revezamentos e as ligações de energia mais inusitadas. Lemos igualmente um texto, que acompanha as fotografias tal como uma conversa, uma prece à alternância dos movimentos. Algumas pessoas até poderiam perguntar: mas já não sabemos que o corpo se movimenta para seu fim na terra? Ou melhor, elas poderiam dizer: já não sabemos que o corpo está sendo chamado à terra e, desde a terra, chamado como sua morada? Castiel diz “vocês vivos...”, nos fazendo pensar que a ligação existente com a terra é por uma vida a ser chamada e chamando⁶², pela qual vemos a manifestação desse laço móvel estendendo, dobrando, sumindo e retornando na diferença. E por esse ciclo de pausa, sem início e fim definidos, nas cenas da massa fértil podemos associar as linhas vitais da terra com as linhas do corpo, na maneira mais provisória e parcial da recuperação de uma dança, não insistindo na restauração ou reconciliação do que ou quem foi perdido (HARAWAY, 2016, p.10); dançando sim por um fluxo de importância da vida até na morte, porque com Castiel um corpo diz “quando eu morrer, não será o fim se continuares fazendo vento em minha vida”.

Existe aí, nas cenas da massa fértil, uma relação íntima com a terra, e Ailton Krenak nos lembra da *pedra irmã que fala* como também observa sobre a existência da Terra que é “o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres”, uma “casa comum” (2019, p. 48), ao contrário do entendimento da natureza como uma mata virgem pronta para ser consumida, devastada, violentada. Aliás, com Krenak, podemos perceber um corpo precisamente existindo na troca e no encontro com o mundo, repetido e diferenciado, partilhando a ação de vida em um planeta suprimido e devastado (HARAWAY, 2016) na “sua demanda de mercadorias, segurança e consumo” (KRENAK, 2019, p.50). Há, na intimidade com a terra, com a massa fértil, diferentemente da intimidade com o mestre, tal como Saidiya nos faz ver

⁶² Halberstam em prefácio para *Undercommons: fugitive planning & black study*, apresenta o pensamento de Harney e Moten em direção a uma outra zona, em que a vida não esteja nos limites do real e da regulação política. Essa zona para os autores, segundo Halberstam, já está em curso “e existe no presente e, como diz Harney, ‘algum tipo de demanda já estava sendo legitimada, cumprida na própria convocação’. Enquanto descreve os Motins de Londres de 2011, Harney sugere que os motins e as insurreições não se separam ‘da solicitação, da demanda e da chamada’ - ao contrário, eles atuam um no outro: ‘Eu acho que a chamada, do jeito que eu a entendo, a chamada, como na chamada e resposta, a resposta já está lá antes da chamada sair. Você já está em algo.’ Você já está nisso. Também para Moten, você já está sempre na coisa que chama e chama você. Além do mais, a chamada é sempre um apelo à des-ordem e essa des-ordem ou selvageria aparece em muitos lugares: no jazz, na improvisação, no ruído”. Tradução livre de “and exists in the present and, as Harney puts it, ‘some kind of demand was already being enacted, fulfilled in the call itself.’ While describing the London Riots of 2011, Harney suggests that the riots and insurrections do not separate out ‘the request, the demand and the call’ – rather, they enact the one in the other: ‘I think the call, in the way I would understand it, the call, as in the call and response, the response is already there before the call goes out. You’re already in something.’ You are already in it. For Moten too, you are always already in the thing that you call for and that calls you. What’s more, the call is always a call to dis-order and this disorder or wildness shows up in many places: in jazz, in improvisation, in noise” (2013, p.7).

em *Scenes of Subjection* (1997),⁶³ um corpo dançando para um movimento de vitalidade com o mundo: nas saídas e entradas para “um lugar de contato” (KRENAK, 2019, p.57), fora da ideia sobredeterminada de humano e não-humano. Com Castiel, dessa forma, “se continuares fazendo vento”, ainda que ela esteja morta, haverá vida. Para tanto, um corpo de estudo, ao entrar e sair da terra, incorporaria uma “espécie de ruptura, como se (...) [caísse] num abismo?” (*ibid.*). Por aí poderíamos assumir um ritmo, uma dança, e um corpo não na reparação da condição humana tampouco do homem como medida soberana do mundo, mas na falha dos projetos de humanidade, pelos quais somos ou queremos ser identificadas. Um corpo de estudo dançando ainda que no abismo, sem permanecer em um subterrâneo, chamando a vida para um contato que implica “escutar, sentir, cheirar, inspirar (...) [se fazendo] fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta” (KRENAK, op. cit., p.69-70).

Dessa maneira, se o corpo nas cenas da travessia é e está na quebra, além de ser e estar na composição dos planos de fuga, nas cenas da massa fértil o corpo não seria e estaria na mudança dos estados físicos, na temperatura variante, na vida transposicionada, na fecundação e na transformação dos órgãos, nas águas barrentas e cristalinas, nos componentes, nas energias modificadas e modificantes do mundo? Por um estudo nas cenas da massa fértil, desestabilizando os padrões do movimento, não poderíamos vislumbrar pela mudança e na transformação, desde um tempo e espaço submisso, através da falha, os encontros entre corpo e mundo acontecendo entre uma onda e outra? Fazendo entrar e sair vida, fracassando um projeto de sucesso e felicidade tóxica contemporânea (HALBERSTAM, 2011) e da maestria, um corpo de estudo retomando outro fôlego para uma dança não ordenada.

Que tipo de recompensa a falha pode nos oferecer? Talvez o mais óbvio seja o fato de que a falha nos permite escapar das normas punitivas que disciplinam o

⁶³ Aqui Saydia relata também as relações sexuais, e íntimas, que aconteciam no período da escravidão, ameaçando assim a liberdade da condição de escravatura, ao criar um imaginário de emancipação pela mestiçagem entre negros escravizados e ex-escravizados com os brancos. “Assim, a proximidade e a intimidade de corpos negros e brancos considerados adequados ou apropriados nas relações sociais da escravidão tornaram-se ameaçadores após a emancipação. Sob a escravidão, essa intimidade estendia o poder e o domínio do mestre, uma vez que os corpos negros em cativeiro eram os apêndices literais e figurativos do corpo do mestre e ‘o sinal e substituto’ de seu poder. Portanto, essa proximidade não punha em perigo a ordem racial, pois essa relação sexual estava a serviço da subordinação negra e do gozo branco” (HARTMAN, 1997, p. 196). Tradução livre de “Thus the proximity and intimacy of black and white bodies deemed proper or appropriate under the social relations of slavery became menacing in the aftermath of emancipation. Under slavery, such intimacy extended the power and dominion of the master since black captive bodies were the literal and figurative appendages of the master's body and “the sign and surrogate” of his power. Thus this proximity did not imperil the racial order, for this intercourse was in the service of black subordination and white enjoyment”.

comportamento e administram o desenvolvimento humano com o objetivo de nos entregar desde a infância indisciplinada até a idade adulta ordeira e previsível. Falhar preserva parte da anarquia maravilhosa da infância e perturba as fronteiras supostamente claras entre adultos e crianças, vencedores e perdedores. E embora a falha certamente venha acompanhada de uma série de afetos negativos, como decepção, desilusão e desespero, também fornece a oportunidade de usar esses afetos negativos para abrir buracos na positividade tóxica da vida contemporânea.

(...)

Da perspectiva do feminismo, a falha tem sido frequentemente uma aposta melhor do que o sucesso. Onde o sucesso feminino é sempre medido pelos padrões masculinos, e a falha de gênero muitas vezes significa ser aliviada da pressão para corresponder aos ideais patriarcais, não ter sucesso na feminilidade pode oferecer prazeres inesperados (HALBERSTAM, 2011, p.3-4).⁶⁴

Um estudo é um corpo alternado pelos movimentos de saída e entrada, ele dança sendo igualmente um movimento que aglutina e redistribui possibilidades de vida, ao recusar o posicionamento sobredeterminado. Dessa maneira, é importante ver com Halberstam em *The Queer Art of Failure* (2011), que a falha⁶⁵ pode ser assumida como “a recusa da maestria” (*ibid.*, p. 11). Com o autor⁶⁶, aliás, vemos a diferença entre a falha feminina, na perspectiva feminista sugerida por ele, e a falha masculina, quando, por exemplo, a falha do homem o se localiza socialmente não por sua estupidez, mas na representação ordenada de um certo tipo de charme e mistério, “uma vez que a masculinidade branca é a construção de identidade mais frequentemente associada à maestria, sabedoria e grandes narrativas”⁶⁷ (*ibid.*, p.55). Já a falha feminina, segundo Halberstam, estaria em apostar fora dos padrões historicamente posicionados na vitória; e ao falhar com eles, as mulheres desviam das ordenações obrigatoriamente imaginadas e já esperadas no sucesso irrestrito e masculino. Para o autor, a falha também é uma das possibilidades de escape “das normas punitivas que disciplinam o

⁶⁴ Tradução livre de “What kinds of reward can failure offer us? Perhaps most obviously, failure allows us to escape the punishing norms that discipline behavior and manage human development with the goal of delivering us from unruly childhoods to orderly and predictable adulthoods. Failure preserves some of the wondrous anarchy of childhood and disturbs the supposedly clean boundaries between adults and children, winners and losers. And while failure certainly comes accompanied by a host of negative affects, such as disappointment, disillusionment, and despair, it also provides the opportunity to use these negative affects to poke holes in the toxic positivity of contemporary life. (...) From the perspective of feminism, failure has often been a better bet than success. Where feminine success is always measured by male standards, and gender failure often means being relieved of the pressure to measure up to patriarchal ideals, not succeeding at womanhood can offer unexpected pleasures”.

⁶⁵ Decidi traduzir o termo “failure” como falha ao invés de fracasso, entendendo que a partir da falha existem maiores ambiguidades como também aproximações com o “local de falha” (BRASILEIRO, 2019b, n.p.) de Castiel.

⁶⁶ O autor do presente livro nomeava-se como Judith, e na época atendia no feminino, agora chama-se Jack, atendendo no pronome masculino.

⁶⁷ Tradução livre de “such since white maleness is the identity construct most often associated with mastery, wisdom, and grand narratives”.

comportamento e administram o desenvolvimento humano com o objetivo de nos entregar desde a infância indisciplinada até a idade adulta ordeira e previsível” (*ibid.*). Dessa maneira, nas cenas da massa fértil, abrem-se rupturas nas “funções coloniais” a partir do que Castiel chama de “local de falha” (BRASILEIRO, 2019b, n.p.), onde um mergulho na existência acontece para um local de vida modificante e modificado, em que viver não reivindica um local de fala, mas mergulha na existência e recusa as maestrias, torcendo as pirocas e os cus do seu padrão colonial; alterando o corpo para o insucesso racial; oferecendo ao mundo as disfunções da ordem⁶⁸ na imprevisibilidade: “uma energia que me faz cócegas e me amedronta. Estou entendendo da onde vem. É que meu corpo é uma massa que aglutina e redistribui possibilidades de vida”.

Agradecendo e falando de Pai Amor, que é minha mãe, minha irmã e minha ancestral. Quero falar de amor hoje. **Se tem algo que desejo dizer hoje, e aqui e agora, é sobre amor. E para isso preciso mergulhar.** Mergulhar na existência desse amor que encarna o corpo que se fez pai e depois mãe. Talvez tenha sido o amor que possibilitou nossos testículos virarem femininos. Talvez tenha sido esse amor profano e de merda que fez meu pau um órgão feminino. Então agora eu vou pedir agô e vou pedir licença, e peço agô a todas as moças que aqui estão presentes. (...) Agô às pirocas e aos cus que desaprenderam suas funções coloniais. (...) Agô às almas e às águas barrentas, escuras e cristalinas. Agô às minhas meninas. **Agô à morte e à vida. Agô a mim, agô ao meu corpo. Eu peço licença com meu corpo para continuar habitando ou habitando como local de vida e local de falha. E eu não quero um local de fala, eu quero um local de falha, e para ser falha eu preciso estar viva.** Por isso, que além de um local de falha, eu quero continuar habitando um local de vida. Eu peço agô para continuar habitando esse local de vida que é o meu corpo (BRASILEIRO, 2019b, n.p., grifos meus).

Em entrevista publicada com o nome *Quando encontro vocês: macumbas de travestis, feitiços de bixas*, pelo Práticas Desobedientes no Elixir 2, Castiel (2019b) conta sobre as macumbarias, incorporação, atos de mergulho, encontro e transmutação por um local de vida

⁶⁸ É interessante ver como Castiel se relaciona com as passagens psicologizantes descritas por Fanon a respeito da função sexual determinado ao pênis, à vagina e ao cu, dentro das situações coloniais que envolvem homens negros com mulheres e homens brancos como também mulheres negras com mulheres e homens brancos. Há diversas passagens em que Fanon apresenta como os padrões sexuais são desempenhados por homens e mulheres negras no contexto colonial. Segue um enxerto para essas situações de agressividade e ordem: “Agora podemos propor um padrão. Para a maioria dos brancos, o negro representa o instituto sexual (não educado). O preto encarna a potência genital acima da moral e das interdições. As brancas, por uma verdadeira indução, sempre percebem o preto na porta impalpável do reino dos sabás, das bacanais, das sensações sexuais alucinantes... Mostramos que a realidade desmente todas essas crenças. Mas tudo isso se acha no plano do imaginário, ou, na pior das hipóteses, no do paralogismo. O branco que atribui ao negro uma influência maléfica regride no plano intelectual pois, como o demonstramos, ele se inteirou desses conteúdos com a idade mental de oito anos (periódicos ilustrados). Não haverá conjuntamente regressão e fixação em fases pré-genitais da evolução sexual? Auto-castração? (O preto é percebido com um membro assustador). Passividade que se explica pelo reconhecimento da superioridade do negro em termos de virilidade sexual? Já se vê o sem número de questões que seria interessante levantar. Há homens, por exemplo, que freqüentam ‘castelos’, para serem chicoteados por negros; há homossexuais passivos que exigem parceiros negros!” (2008, p.152).

tão diferente, como ela mesma assume, de um local de fala. Segundo Djamila Ribeiro, no livro *O que é o lugar de fala?* (2017), pensamos sobre a categoria mulher a partir do posicionamento de intelectuais negras, de suas trajetórias e do lugar social por elas ocupado, pelo qual elas enunciam, à revelia, outras formas de conhecimento, vida e poder. Em torno de diversas referências feministas que, inclusive, encontrando-se em torno de Patrícia Hill Collins, Spivak e Kilomba, Djamila nos fala das aproximações do lugar de fala ao *standpoint feminist* (ponto de vista feminista), pelo qual formulam-se maneiras discursivas para que as pessoas subalternizadas sejam vistas, ouvidas, e mais que isso, possam atravessar as qualificações da fala e do ponto de vista da ordem do discurso branco e hegemônico. Para a autora, é importante afirmar como determinada posição social fundamenta obviamente um lugar de fala que, sendo subalternizado, oferece aos grupos de mulheres negras a dificuldade de, desde um *locus* social, ter “a possibilidade de transcendência” (2017, p.36). Com Djamila, é importante questionar como uma fala individualizada não marca necessariamente a saída da condição subalterna, mas desde um ponto de vista de um grupo, uma relação pode ser sentida e afetar os discursos até então hegemônicos. Sendo, dessa maneira, o lugar de fala tal como um contra-discurso importante e também a “potência e configuração do mundo por outros olhares” (*ibid.*, p.42), ao fazer grupos subalternizados passarem das posições sociais específicas, que “acarreta[m] em não se ter produções e epistemologias” (*ibid.*, p. 35-36) nos espaços legitimados, para, confrontando o poder hegemônico, enunciar um contra-poder desde sua posição. Talvez seja interessante pensar que, nas cenas da massa fértil, surjam papéis diferenciados na História para que, em um local de vida, falhe o lugar de fala, porquanto na transposição da vida encontra-se a fonte paradoxal da liberdade: uma posição filosófica, igualmente uma transposição da determinação dos tempos e espaços específicos ocupados. Falhar o lugar de fala surge assim como desvio da ordem, bifurcação da solidez, jorrando fora da concessão de um lugar social restritivo, pelo qual muitas vezes determina-se na vida subalternizada um não ressurgimento. Na transposição de um lugar de fala, um corpo de estudo entra para não se afogar na existência, mergulha em falhas após falhas do posicionamento social e recusa a localização pela maestria, desejando o contato das ondas na fonte de vida.

Nas cenas da massa fértil, a vida está em um local de falha, aberta às possibilidades de saída e entrada, aprofundando-se e submergindo não categórica, não concludente nem absoluta. Aberta ao mergulho fabulativo, pelo qual um corpo de estudo transposiciona um lugar de fala e conjuga-se para um contato nos possíveis do fluxo existencial; um mergulho

que, diferente de um naufrágio (BRASILEIRO, 2019b, n.p.), reveza o dentro e o fora, entrando e saindo por uma formação indeterminada, rompida, flutuante, diaspórica.⁶⁹

Um dos equívocos mais recorrentes que vemos acontecer é a confusão entre lugar de fala e representatividade. Uma 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. Acreditamos que não pode haver essa desresponsabilização do sujeito do poder. A travesti negra fala a partir de sua localização social, assim como o homem branco cis. Se existem poucas travestis negras em espaços de privilégio, é legítimo que exista uma luta para que elas, de fato, possam ter escolhas numa sociedade que as confina num determinado lugar, logo é justa a luta por representação, apesar dos seus limites. Porém, falar a partir de lugares é também romper com essa lógica de que somente os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem. Em outras palavras, é preciso, cada vez mais, que homens brancos cis estudem branquitude, cisgeneridade, masculinos. Como disse Rosane Borges, para a matéria O que é lugar de fala e como ele é aplicado no debate público, pensar lugar de fala é uma postura ética, pois “saber o lugar de onde falamos é fundamental para pensarmos as hierarquias, as questões de desigualdade, pobreza, racismo e sexismo” (RIBEIRO, 2017, p.47).

Nas cenas da massa fértil, o local de falha a ser vivenciado é um local imprevisível e disfuncional à ordem, porque ele acontece em intermezzo de uma fonte que rompe as barreiras “[d]os laços explicativos entre lugar, posição e consciência” (GILROY, 2001, p. 18); como também rompe com as representatividades: “ao aderir à diáspora, a identidade pode ser levada a contingência, a indeterminação e ao conflito” (ibid., p.19). Porquanto, no local de vida que é um local de falha, um corpo de estudo conflituava com a “fala como localização social”, falhando seu ponto de vista determinante (aglutinador sem redistribuição), a exemplo de um homem cis em relação à qualquer travesti negra: para fora da maestria e da ordem que posicionam a vida, sem saída das situações submissas, que um corpo de estudo se direciona. Assim, para Foucault, em a *Ordem do Discurso* (1996), a lei assume, em uma passagem do livro, uma fala tal como uma personagem localizadora, detendo a direção do desejo para a finalidade de suas grandes narrativas: “estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; (...) que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se

⁶⁹ Importante ver em *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, Paul Gilroy trabalhando essa noção de diáspora como uma relação translocal e transcultural, rompendo as localizações territoriais e identitárias: “Como uma alternativa a metafísica da ‘raça’, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido” (2001, p. 18). Em *Entre Campos: nações, cultura e o fascínio da raça*, Gilroy também diz sobre outros tipo de laços, ou melhor, de relações que podem ser realizadas a partir da diáspora: “os modos de pertencimento articulados através de apelos ao poder do território soberano, e aos laços das culturas exclusivas de raiz, são contrastados com as diferentes solidariedades translocais que tem sido constituídas pela dispersão e pelo estranhamento da diáspora” (2007, p.26).

lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém” (*ibid.*, p.7). Igualmente com o desejo, vemos uma personagem na disfunção da ordem, chamando atenção para querer aquilo que some de uma posição precisa: “(...) não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo” (*ibid.*). Assim, também deseja um corpo de estudo frente a ordem: entrar e sair, indo em direção a fonte não categórica nem decisiva da existência, conjugando-se à fabulação enquanto uma movimentação fora do interdito de qualquer destino traçado, até porque “dos sujeitos que falam; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (*ibid.*, p. 37).

Um corpo de estudo é imprevisível à ordem porque ele mergulha no local de vida, ao invés de satisfazer os lugares e as exigências que concedem vida apenas a quem discursa a ordem ou a quem tem local de fala. Ademais, um corpo de estudo não satisfaz as exigências dos sujeitos que falam, quando a cada mergulho ele vive, desqualificando a ordem a todo momento que respira. E não seria um gasto de energia se um estudo mergulhasse na vida somente para a ordem de um discurso? Da mesma maneira, de que modo o estudar aconteceria se a cada momento uma estudante precisasse de um local de fala sem haver, no entanto, um local de vida? Nas cenas da massa fértil, a alteração acontece borbulhante desde os funcionamentos e lugares determinados em direção àquilo que no corpo desliza, modulante e modificado, aglutinando e sendo redistribuído desde um mar de vida dentro para um mar de vida fora.



Figura 6: Ouço o mar (2018, série fotográfica, Castiel Vitorino Brasileiro.

Para compreender minha diáspora, ouço o mar.

O que o mar tem a me dizer sobre as travessias africanas feitas em direção ao Brasil? Quantos litros de lágrimas de corpos negros misturaram-se à esta água salgada? Quero ouvir do mar sobre o peso dos navios negreiros, que se alterava sempre que um sequestrado africano era jogado em águas atlânticas. Também me interessa sobre o peso dos barcos repletos de negros refugiados; contemporâneos à mim. É essa água que constitui meu corpo diaspórico negro-bixa. Mar, grita-me os silenciamentos, aqueles que ainda são produzidos por colonizadores. E diga-me, por favor, a melhor rota que me leva à ilhas de liberdade (BRASILEIRO, 2018a, grifos da artista).

Como uma prece, acompanhando a fotografia, Castiel “pede a melhor rota que (...) leva à[s] ilhas de liberdade”. E por Fanon, em *Peles Negras Máscaras Brancas* (2008), vemos a dificuldade na elaboração da liberdade de seu esquema corporal, porquanto ele se vê continuamente responsável pelo seu corpo, como também responsável pela sua raça e pelos seus ancestrais, lançando sobre si “um olhar objetivo”, ao dizer: “descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com ‘y’a bon banania’” (*ibid.*, p. 105). Por aí, podemos diferenciar o olhar e o ouvido de Castiel ao olhar e ouvido de Fanon, como também ver as proximidades entre os dois na relação que se faz pelo Atlântico

negro,⁷⁰ já que ambos são lançados aos “veículos de consolação através da mediação do sofrimento” (GILROY, 2001, p. 13) e ambos estão na generalidade das cenas de sujeição. Ainda assim, na repetição se faz a diferença entre Castiel e Fanon. No período vivenciado por Fanon, entendemos que sua capacidade de ouvir os pesos está ancorada por ritmos duplicados entre uma consciência da ordem colonial, objetivando nele uma posição de homem negro, como também por uma consciência, desde a ponte despojada, elaborando um esquema corporal para ressurgir com o peso do seu corpo, de sua raça e de seus ancestrais.

Castiel, no entanto, não pertencendo ao tempo de Fanon, nos apresenta uma coreografia ao invés de um esquema,⁷¹ como também nos faz ver um ouvido e uma direção às “ondas nômades ou fluxo de desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 67), pedindo ao mar que grite os silenciamentos, “aqueles que ainda são produzidos por colonizadores” (BRASILEIRO, op. cit.). Frente ao mar, ela lança um olhar para fora de si, nada objetivo, permeando uma coreografia que, desde Fanon, transforma o peso esquemático em uma consciência negra compartilhada dentre as rotas atlânticas: histórias de crimes recorrentes, ter de dar conta sobre os negreiros, às expectativas sexuais lançadas à função do corpo, além da condição mental do negro sendo questionada constantemente como o outro do [M]estre. Dessa maneira, se existe em Fanon uma dupla consciência, sendo uma ainda esquemática, “o preto apavorado, trêmulo, humilhado diante do senhor branco” (FANON, 2008, p. 67), e a outra sendo uma “consciência [que] tem necessidade de se perder na noite do absoluto, única condição para chegar à consciência de si”⁷² (*ibid.*, 121), nas cenas da massa fértil vemos uma coreografia com as ondas de uma consciência negra fabulativa, transposicionando o local determinado no movimento da recusa da determinação existencial, e em direção às ilhas da liberdade. É afirmando essa outra consciência que Castiel agradece “ao medo e à insegurança identitária que me fazem lembrar que meu corpo precisa respirar. E agradeço a Oxum e a Dandalunda que me ensinaram a mergulhar em minha existência sem me afogar” (BRASILEIRO, 2019b, n.p.).

⁷⁰ O Atlântico negro surge por Paul Gilroy percebendo uma formação intercultural e transnacional, que a partir dos compartilhamentos de intelectuais negros a modernidade foi sua forma incursão, sendo eles defensores do Ocidente ou seus críticos mais agressivos (GILROY, 2001, p. 27).

⁷¹ Aqui me refiro a fala de Barthes em *Fragmentos de um discurso amoroso* (1981), quando o mesmo apresenta os fragmentos de um discurso como figura, sendo não entendida como um esquema, mas sim como uma coreografia: “não é o ‘esquema’; é, de uma maneira muito mais viva, o gesto do corpo captado na ação, e não contemplado no repouso” (*ibid.*, n.p.).

⁷² “Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais” (FANON, 2008, p. 25) e assim Fanon diz sobre sua dupla consciência dividida, uma desejando escapar da alienação e outra que é interiorizada, dizendo, “no entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: — inicialmente econômico; — em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” (*ibid.*, p. 28).

Nesse sentido, se torna importante ver nas cenas da massa fértil a falha, o fracasso e a insegurança identitária como uma disfunção da ordem e funcionamento para um corpo de estudo nas coreografias de um mergulho, sem medo da transformação, com as ondas de uma consciência negra contingente, que se compartilha através do Atlântico negro e altera os binarismos da consciência, a dupla consciência vista por Paul Gilroy (2001) a partir de Du Bois. Na coreografia de um mergulho, um corpo de estudo entra e sai como uma *outsider within* (estrangeira de dentro) proposta por Patrícia Hill Collins (2016), com seus estudos no campo sociológico. Segundo Gilroy em nota, ele diz que “poderia ser prontamente assimilada as noções [de] ‘dupla consciência’, ‘dupla visão’ e ‘aterrorizante objetividade’ ao conceito de *outsider within*” (2001, p. 119). Hill Collins (2016), por outro lado, entende a *outsider within* como aquela que olha tanto o centro quanto a margem e, apesar dos obstáculos da visão objetiva, as *outsiders within* são “essas pessoas [que] podem beneficiar-se desse *status*” (p.100). E que *status* seria esse? De que maneira funcionaria à coreografia de um estudo nas cenas da massa fértil? Segundo Hill Collins, um dos benefícios de ser uma *outsider within* está conferido na “peculiar composição de proximidade e distância” (*ibid.*) principalmente ao perceber as intelectuais negras desenvolvendo a escolha de serem ou não aquelas que podem habitar a margem e a centralidade, diferentemente dos *insiders* cuja visão de mundo “pode ser especialmente parecida se os membros do grupo compartilharem padrões de classe social, gênero e background racial similares” (*ibid.*, p.116). A autora, resumindo, diz que “*insiders* passaram por experiências similares, dividem uma história em comum e compartilham conhecimentos tomados como certos e que caracterizam o ‘pensar como de costume’” (*ibid.*, grifos da autora). Com as estrangeiras de dentro, transposicionadas aqui, no entanto, poderíamos pensar um estudo coreografando mergulhos na massa fértil, recusando a consciência enquanto determinação objetiva, gerada “pela modernidade e seus posicionamentos [*locations*] dentro dela” (GILROY, 2001, p.234). Poderíamos então pensar a consciência negra fabulativa acionando uma movimentação no Atlântico negro: entrando e saindo, em estado diaspórico e rizomorfo, continuamente transposicionado, e transposicionando o estudo das experiências similares e padronizadas para aquelas que se revezam, aproximando-se do centro, distanciando-se da margem e vice-versa, indo e voltando, repetindo e diferindo até confundir em uma mistura fértil. Pensada como as ondas nômades, a consciência negra fabulativa, nos faria lidar⁷³ com a História e seus crimes mas não

⁷³ Em *Memórias da plantação - episódios de racismo cotidiano* Grada Kilomba o trauma colonial como ocorrência trágica “não apenas aquelas e aqueles que ficaram para trás e sobreviveram à captura, mas sobretudo aquelas e aqueles que foram levadas/os para o exterior e escravizadas/os. Metaforicamente, o continente e seus povos foram desarticulados, divididos e fragmentados. É essa história de ruptura que une *negras e negros* em

pertencendo a eles, falhando e recusando os posicionamentos restritivos, e decidindo criar uma “história do Atlântico negro [que] fornece um vasto acervo de lições quanto a instabilidade e a mutação de identidades que estão sempre inacabadas, sempre sendo refeitas” (*ibid.*, p.30).

O que há de África em Brasil? O que há de Brasil em África? Águas. Águas atlânticas que em sua composição contém afetos e memórias, das travessias africanas em direção a este território que hoje nomeamos de Brasil. Este mar contém desejos sudaneses, bantos e brasileiros de ir e de voltar. Desejos bantos-brasileiros-sudaneses. Contém medo, incertezas, lágrimas de tristeza e de saudades. Este mar é reservatório de um passado que se atualiza cotidianamente em singularidades negras diaspóricas. O Atlântico é negro, e eu me produzo nele.

(...)

Minha etnia é diaspórica, sou uma banto-capixaba-brasileira. Sou negra, sou bixa, sou latina. Sou uma bixa-banto-brasileira. Meu corpo é aquático e fronteiriço, habito a fronteira entre África e Brasil: o mar (BRASILEIRO, 2018b, n.p.).

Na diáspora, produzindo um corpo “aquático e fronteiriço”, a coreografia de um corpo que mergulha se faz atravessando todo posicionamento perpetrado de diversas maneiras, inclusive por que “todo negro precisa saber nadar, para compreender a diferença entre naufrago e mergulho” tal como Castiel fala em *Atlantico negro* (2018b, n.p.) dizendo também “não tenho medo da morte e sim, da aniquilação”⁷⁴ (2020a, n.p.). Isto porque, pelos naufrágios, no filme *Para todas as moças* (2019), Castiel vê a quebra das embarcações como a possibilidade de vida ser redistribuída na fuga dos negreiros, no afogamento de seus modelos ordenados, peso e dança civilizada. Na coreografia de um mergulho, através das falhas de todas as embarcações, um corpo de estudo se aprofunda e submerge da fonte paradoxal da liberdade, a qual jorra em várias direções para fora de um destino colonial traçado.

Nas cenas da massa fértil, podemos entender, a partir de Castiel, as embarcações não apenas como os navios negreiros, que traziam os africanos e as africanas sendo escravizados, mas também como as situações de aniquilação presentes nos eventos raciais (FERREIRA DA SILVA, 2017), cuja violência é legitimada constantemente pela justiça e sua lei⁷⁵ a todo

todo mundo” (*ibid.*, p.207, grifos da autora). Kilomba também nos fala sobre as dores do trauma que as/os africanos e a sua diáspora se viram “forçadas/os a lidar não apenas com traumas individuais e familiares dentro da cultura *branca* dominante, mas também com o trauma histórico coletivo da escravização e do colonialismo reencenado e reestabelecido no racismo cotidiano, através do qual nos tornamos, novamente, a/o ‘*Outra/o*’ subordinado e exótico da branquitude” (*ibid.*, p.215, grifos da autora).

⁷⁴ Trabalho de Castiel Vitorino Brasileiro chamado *Como se preparar para a guerra: escritos de uma sobrevivente feitos na travessia de 2018 para 2019* (2020a).

⁷⁵ A partir da morte de Amadou Diallo acometida por policiais, resguardados pela justiça norte americana, Denise Ferreira da Silva nos aproxima desses lugares em que uma vida negra se torna irrelevante: “O assassinato

momento em que ela identifica um corpo negro como um já-morto. Para tanto, um corpo de estudo, nas cenas da massa fértil, precisa lidar com a *Passagem do Meio*, essas rotas que desestabilizaram violentamente a circulação da vida entre os corpos e suas consciências atlânticas.⁷⁶

As estudantes negras são, aqui, aquelas que transgridem o posicionamento de uma dança civilizada, entre a margem e o centro das *outsider within*. De um mergulho para fora, as estudantes fazem do corpo de estudo um contato e mistura singular com as ondas nômades, uma consciência negra do Atlântico na alternância – principalmente ao recusar a posição de que, ao entrar no oceano, não seria possível dele sair. As estudantes negras, nas cenas da massa fértil, são *estrangeiras de dentro para fora* das condições de um lugar despojado, da direção à maestria e dos posicionamentos da racialidade porque “o arsenal da racialidade coloca a pessoa que se encontra naquele vestíbulo em direção ao horizonte da morte, isto é, nas posições sociais situadas antes (diante) da cena da vida (ética), que é aquela desempenhada pelos sujeitos sociais protegidos pelas instituições de aplicação da lei e da administração da justiça”⁷⁷ (FERREIRA DA SILVA, 2017, p. 277). As estudantes negras, nas cenas da vida, não têm medo da morte, mas da aniquilação, porquanto elas recusam as embarcações dos eventos raciais, que tiram o fôlego com seus *insiders* e as deixam diante de

de Amadou Diallo, no SouthBronx em 4 de fevereiro de 1999, não foi considerado um ‘ato punível por lei’, nem ‘prejudicial ao bem-estar público’: os quatro policiais foram absolvidos de duas acusações de homicídio de segundo grau e uma acusação de perigo imprudente. Nem assassinato nem sacrifício, o assassinato de Amadou Diallo é irrelevante para a lei e para a opinião pública, juridicamente e moralmente insignificante, porque a pessoa que mora no South Bronx - a coisa ético-jurídica que estava à entrada daquele prédio naquela noite - já estava morta”. Tradução livre de “The killing of Amadou Diallo, in the SouthBronx on February 4,1999, was not considered an ‘act punishable by law,’ nor ‘injurious to the public welfare’: the four officers were acquitted of two charges of second-degree murder and one charge of reckless endangerment. Neither murder nor sacrifice, the killing of Amadou Diallo is irrelevant before the law and public opinion, juridically and morally insignificant, because the person who lives in the South Bronx – the ethico-juridical thing standing at the entrance of that building on that night – was already dead” (2017, p. 275).

⁷⁶ A partir de Glissant, Keeling conta como a Passagem do Meio ocorreu uma interrupção no tempo das pessoas escravizadas e seus descendentes: “Para Glissant, a Passagem do Meio marcou uma ruptura radical que tem implicações para os ancestrais dos africanos que sobreviveram. O trauma da Passagem do Meio - os corpos daqueles recém-escravizados atirados ao mar para morrer uma morte anônima no fundo do mar e depois perdidos para sempre de modo que apenas seus grilhões permanecessem, a continuidade de línguas e culturas e linhas familiares interrompidas, o horror de conviver com as violências da sujeição à supremacia branca e em relação ao seu projeto colonial de colonos, e todos os outros microterrores cotidianos que não imaginamos ou não imaginamos mais hoje, ou que nos habituamos a aceitar - rompe raízes e passados e histórias”(KEELING, 2019, p.78). Tradução livre de “For Glissant, the Middle Passage marked a radical rupture that has implications for the ancestors of the Africans who survived it. The trauma of the Middle Passage—the bodies of those newly enslaved thrown overboard to die an anonymous death at the bottom of the sea and then lost forever so that only their shackles remain, the continuity of languages and cultures and familial lines disrupted, the horror of living with the violences of subjection to white supremacy and in relation to its settler colonial project, and all of the other everyday micro-terrors that we do not or no longer imagine today, or that we have habituated ourselves to accept—severs roots and pasts and histories”.

⁷⁷ Tradução livre de “the arsenal of raciality places the person standing at that vestibule toward the horizon of death, that is, in the social position situated before (in front of) the scene of (ethical) life, which is the one played by social subjects protected by the institutions of law enforcement and the administration of justice”.

um mergulho como afogamento, tal como os corpos jogados dos navios negreiros para o Atlântico.

As estudantes negras ouvem o lamento e precisam lidar com o peso dos navios sem pertencer a eles, mesmo que por eles essas moças possam ser colocadas como pertencentes, posicionadas em um suposto lugar de fala e de discurso. E ainda que não desejando serem obrigadas a, por um mergulho, ter de ressurgir, elas constantemente precisam lidar com a falha das embarcações raciais para que aconteça um local de vida diferenciando-se de um afogamento. Isto porque a violência dos eventos raciais instaura um espaço para não respirar nem ressurgir, impondo um retorno ao horror das memórias que percorrem o Atlântico negro. O sufocamento coloca sempre as estudantes negras frente ao não ressurgimento e à aniquilação, diferentemente da morte presente na transformação de um corpo de estudo. Por uma cultura rizomorfa, desterritorializada e territorializada⁷⁸ constantemente, a exemplo dos atos de consolação⁷⁹ ou dos casos semelhantes aos de George Floyd, as estudantes negras podem se ver também dizendo *I can't breathe* eu não consigo respirar quando, ao atravessar o mundo, desde suas regiões rebaixadas, ainda assim têm seu fôlego retirado. Com Mbembe (2020) compreendemos a postura norte-americana como aquela que sempre assinala execuções extrajudiciais de um ou de vários afro-americanos, sufocando-os.

(...) o assassinato de George Floyd em uma calçada em Minneapolis não é um erro. É uma dimensão estrutural da essência dos Estados Unidos. Os Estados Unidos não seriam os Estados Unidos se não procedessem, de tempos em tempo, à execução extrajudicial de um ou vários afro-americanos. Não se compreende nada da ideia, do conceito dos Estados Unidos, se não fosse considerada aquilo que aconteceu a George Floyd e a tantos outros como parte de sua substância. Esse país não seria o que é se, de tempos em tempos, não esmagasse o pescoço de um homem negro e não lhe tirasse, assim, o fôlego (MBEMBE, 2020, n.p)

É no ato da retirada de um fôlego, que percebemos um corpo negro de estudo não morrendo, mas sendo aniquilado, tendo a movimentação interrompida. Keeling nos faz questionar sobre um corpo de estudo nas cenas da massa fértil, quando por um evento racial ele é interrompido, considerado já-morto, aniquilado. Ela nos pergunta: “por onde começar

⁷⁸ Territorialização e desterritorialização em Deleuze e Guattari: “Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (1995, p. 17).

⁷⁹ Gilroy afirma as relações criadas pelo Atlântico negro como uma cultura transnacional, inclusive uma cultura da consolação, que cria, a exemplo da música negra diáspórica, modos de proximidades além de uma origem territorial. Aqui um enxerto: “Tais culturas da consolação são significativas em si mesmas, mas também estão carregadas e contrapostas a uma sombra: a consciência oculta e dissidente de um mundo transfigurado que tem sido ritual e sistematicamente conjurado por pessoas que agem em conjunto de se abastecer com a energia fornecida por uma comunidade mais substantivamente democrática do que a raça jamais permitirá existir” (2001, p. 13).

sem um passado? Porque a vida continua. A vida está continuando. Como começar de novo depois do fim dos tempos, quando a catástrofe é o que perdura como também tempo e futuro é o que resta da temporalidade?” (2019., p.77)⁸⁰. Com a autora, podemos vislumbrar o tempo queer/o futuro negro escapando dos posicionamentos em direção à opacidade, à incomensurabilidade, para a radical recusa e para o risco (ibid., p.43)⁸¹. Assim, ao se aproximar desses movimentos, a coreografia de um corpo de estudo mergulharia na fonte paradoxal da liberdade, alternando as suas movimentações, principalmente para lidar com um tempo fragmentado e interrompido, em direção ao local de vida que pode sim continuar depois das catástrofes. E poderiam algumas pessoas perguntar: como um corpo de estudo negro chegaria à vida se para a posição pela qual ele se movimenta, a direção do tempo queer/o futuro negro, não está determinada ou tenha sido interrompida?

As estrangeiras de dentro para fora retomam um fôlego continuamente retirado pelos arsenais da racialidade. Um corpo de estudo está em direção, nas “águas barrentas, escuras e cristalinas”, para a opacidade⁸², que “frustra o conhecimento, a transparência e a medição” (KEELING, 2019, p.53)⁸³, como também mergulha incomensurável porque a incomensurabilidade é uma relação, um corte no tempo da violência. Um corpo de estudo conjugado à consciência negra fabulativa, em um Atlântico, pode igualmente ansiar “por uma organização diferente das coisas, incomensurável com as lógicas e violências de tempos consecutivos que operam hoje, movendo-se agora”⁸⁴ (ibid., p.137). Castiel quando pede “agô” para continuar habitando um local de falha como um local de vida, pede também “agô” à morte e à vida, movendo-se em direção ao futuro indeterminado à aniquilação, na radical recusa que se mantém pelo presente como um local aberto (ibid., p.185) em que um mergulho na existência da vida perpassa a morte como transformação. Pela abertura de um local de vida, ademais, nas cenas da massa fértil, um corpo de estudo pode lidar com a transformação

⁸⁰ Tradução livre de “Where to begin without a past? Because life goes on. Life is going on. How to begin anew after the end of time, when catastrophe is what lingers as time and future is what remains of temporality?”.

⁸¹ Tradução livre de “opacity, incommensurability, radical refusal, and risk”.

⁸² Aqui Keeling apresenta a opacidade a partir de Glissant: “For Glissant, opacity is a mode through which one person or a group of living beings might resist Western thought’s ‘requirement for transparency.’ Glissant explains that, from the perspective of Western thought, ‘in order to understand and thus accept you, I have to measure your solidarity with the ideal scale providing me with grounds to make comparisons and, perhaps, judgments. I have to reduce.’ He suggests that perhaps ‘we need to bring an end to the very notion of a scale. Displace all reduction.’” Tradução livre de “Para Glissant, a opacidade é um modo pelo qual uma pessoa ou um grupo de seres vivos pode resistir à ‘exigência de transparência’ do pensamento ocidental. Glissant explica que, da perspectiva do pensamento ocidental, ‘na ordem para entender e, assim, aceitar você, eu tenho que medir sua solidariedade com o ideal de escala fornecendo-me bases para fazer comparações e, talvez, julgamentos. Eu tenho que reduzir.’ Ele sugere que talvez ‘nós precisamos pôr fim à própria noção de uma escala. Desloque toda a redução.’” (2019, p. 31).

⁸³ Tradução livre de “that invites and frustrates knowledge, transparency, and measure”.

⁸⁴ Tradução livre de “yearning toward a different organization of things, incommensurable with the logics and violences of straight times operating today, moving now”.

em não pertencer aos eventos raciais e suas temporalidades cindidas; e ao escapar da violência que lhe posiciona pertencente enquanto um *insider* de todos os “microterrores cotidianos que não imaginamos ou não imaginamos mais hoje, ou que nos habituamos a aceitar” (*ibid.*, p.78). Seria importante imaginá-lo vivo e respirando, entrando e saindo, de dentro para fora de uma posição rebaixada.

➤ DOIS: estudo na transmutação

“Aqui, na Modernidade Brasileira, nomeiam-se algumas transmutações de travestilidade, e também dizemos que estamos transicionando. A transição é a passagem de um lugar para outro, e estas ações de desfilar, andar, passarelar, quando assistidas através de lentes coloniais, são pensadas e sentidas no limite das linguagens e das palavras portuguesas.

Como se chamam esses lugares por onde nós, travestis, transicionamos na colonialidade? Pergunto não sobre os territórios que devem permanecer inomináveis, mas sobre os espaços de prisão – identitários e geográficos – criados pelos conhecimentos modernos.

Então, minha questão espiralada é: como eu transiciono para fora da colonialidade?

(...)

Ou farei do meu local de trava uma encruza. E a encruza não é um labirinto, mas um espaço espiralado que se infinita para todas as direções – encruzilhadas – feito o ar.

(...)

Dito isso, preciso também assumir que não me interessa tanto saber o que é Travesti, mas como nós, Travestis, dispensamos (deixamos de pensar) o Mundo Moderno para conseguir sermos travestis. E para isso abandono qualquer análise antropológica fetichista e psicológica edipiana, para dizer que não há, *a priori*, um conteúdo ou uma forma essencial ou fundamental para que a Transmutação Travesti aconteça. Cada trava rejeita ou namora o hormônio que a faz ser nada daquilo que a cisgeneridade racista pensa sobre si e sobre nós.

Meu pensamento é uma dobra contraditória que afirma: travestilidade é transmutação. No início e no fim, me interessa a transmutação e não a transição”.

Castiel Vitoriano Brasileiro⁸⁵

Um pensamento nas cenas da massa fértil é uma força contraditória, dobra na transmutação da vida, desde a linguagem colonial. Um pensamento é uma força que, na transmutação, se *espirala*⁸⁶ no tempo, transformando qualquer conjugação, que possa se tornar previsível, entre um corpo de estudo e uma consciência negra, em imprevisibilidade, porque “no início e no fim, me interessa a transmutação e não a transição” como afirma

⁸⁵ Trabalho de Castiel Vitoriano Brasileiro chamado *Ancestralidade sodomita, espiritualidade travesti* (2020).

⁸⁶ Em entrevista, Leda Martins (2016) conta sobre as noções de tempo que atravessam as culturas, na judaico-cristã ela diz que a gênese inaugura a cronometria “o antes e o depois, a concepção de temporalidade. Na grega, temos o deus Chronos” (ibid., n.p.), para todas as culturas, segundo a autora, a noção de tempo nos constitui. Assim, através de seus estudos a partir do Congado, a autora afirmará que o tempo não é linear, e sim se Espirala entre passado e futuro, recorrendo-se ao presente. “É uma ideia de sincronicidade de passado, presente e futuro, que inclui tanto os que já morreram quanto os que ainda vão nascer. Por isso, no congado manifesta-se a ideia de que a música não tem fim. Nada tem começo, nada tem fim. O tempo é espiralar” (ibid., n.p.).

Castiel. Na transmutação, um pensamento é alterado para outras noções temporais, as espiraladas, e sua movimentação torna-se contraditória porquanto uma vida transmutada, nas cenas da massa fértil, é matéria estrangeira e imprevisível à corporificação (linguagem) colonial – ela é vida, sendo vida roubada (MOTEN, 2018)⁸⁷ do [M]mestre, e foge se recusando a ser representada pela maestria de uma política, nas suas formas de lei e justiça.

A transmutação altera um corpo de estudo como também, enquanto matéria transmutada, ela rouba a vida roubada escapando da maestria de uma linguagem colonial. A ladra transforma-se no disparate⁸⁸, porque a liberdade é esse absurdo não concedido pela linguagem colonial. A vida fugitiva se expressa encantando, e “encantar é expressão que vem do latim *incantare*, o canto que enfeitiça, inebria, cria outros sentidos para o mundo” (RUFINO; SIMAS, 2020, p.3).

A vida, afinal, é aquilo que praticamos cotidianamente e está em constante ameaça, a partir do veneno da serpente que, uma vez inoculado, espalha a mortandade, descredibilizando o ser e os seus saberes. Para a maioria dos seres que não experimentam o mundo a partir dos alpendres da Casa Grande, das sacadas dos sobrados imperiais e das salas de reunião de edifícios de grandes corporações, cabe entender o encantamento como ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: armação da vida, em suma.

A gerência de uma vida praticada em conexões plurais por uma perspectiva contrária à diversidade produz o desencanto: perda de vitalidade, que reifica as raízes mais profundas do colonialismo. A grande peleja que se trava nesse momento veste a pele dos “homens de bem” preparados para dar o bote contra os pluralismos, reconexões e sabedorias táticas operadas nas frestas onde o encantamento irriga o ser de possibilidades de liberdade (*ibid.*, p.6).

Rufino e Simas contam que a cobra naja é surda, e o encanto do tocador de flautas está em seu movimento frente ao bote iminente da cobra, e são “os movimentos da flauta que fazem a serpente bailar, como quem se coloca em posição de defesa e, ao mesmo tempo, de fascínio diante do objeto manuseado pelo encantador” (*ibid.*, p. 1). Para os autores, o encantador tem duas escolhas que é “encantar a serpente ou sucumbir ao bote e ao veneno da

⁸⁷ Em *Stolen Life* (2018), ensaio de Fred Moten, “a vida que foi roubada foge dessa recusa em uma série de insurgências que, na medida em que questionam a regulamentação, pode-se dizer que antecipou seu início e seu fim”. Tradução livre de “the life which has been stolen steals away in this refusal in a range of insurgencies that, insofar as they call regulation into question, can be said to anticipate its beginning and its end” (*ibid.*, p. xii). Para o autor a vida roubada surge na radical recusa do político, que a recusou e assim, “como é que surge uma espécie de publicidade impossível na e da exclusão radical do político, como a recusa daquilo que foi recusado”. Tradução livre de “how it is that a kind of impossible publicness emerges in and from the radical exclusion from the political, as the refusal of that which has been refused” (*ibid.*).

⁸⁸ Fred Moten (2018) vai dizer que para Kant a liberdade é “nonsense”, sem sentido, um disparate, um absurdo (*ibid.*, p.2). E para o autor, “nonsense is fugitive presence” (*ibid.*), que poderíamos dizer que sem sentido, o absurdo, o disparate é uma presença fugitiva.

morte” (*ibid.*). Podemos ver, dessa maneira, a vida roubada encantando a linguagem desencantada, já que para Rufino e Simas o desencanto é “perda de vitalidade, que reifica as raízes mais profundas do colonialismo” (2020, p.6); e a flauta aqui pode ser vista como um corpo de estudo que, por uma força (pensamento) é alterado na sua expressão corporal⁸⁹ (a linguagem), a música. Podemos igualmente ver a consciência negra fabulativa como as variações conjugadas com o corpo de estudo, as ondas nômades e suas intensidades, pausas e retornos diferenciados. Mas a vida que encanta, desde o cerne da linguagem colonial, a zona submissa, entrega uma música (ambivalente)⁹⁰, e o encanto de um instrumento transforma-se na inutilidade de embalar qualquer [M]estre; e da linguagem transmutada às najas que,

⁸⁹ Através de uma flutuação infinita do pensamento, a partir de Artaud, Kuniichi Uno no texto *Variações sobre a crueldade*, no livro *A gênese de um corpo desconhecido* (2014), comenta como a materialização do pensamento “se adensa ao se abrir, (...) se desterritorializa ao se recolher” (*ibid.*, p.40) na linguagem. Dizendo assim que “a linguagem é o corpo do pensamento, a parte quase material do pensamento” (*ibid.*, p.35), e por ela Artaud, nos esforços de pensar e no pensamento, infligiu uma violência como também pelo pensamento foi violentado, ao entendê-lo “como processo mais profundo que trabalha a matéria” (*ibid.*, p.34). Segue um enxerto do livro: “O pensamento é cruel porque ele sempre afronta o que vem de seu exterior, o que é impensável, o que continua a ameaçá-lo, manifestando-se como caos ou desordem. A crueldade do pensamento é um signo da invasão do estrangeiro. O que é estrangeiro, (...) é a matéria e o corpo sem os quais o pensamento não existiria, mas também todas as forças, todos os fluxos que atravessam o corpo e a matéria. No interior do pensamento, a crueldade significa a mutação de tudo o que caracteriza o pensamento, do que condiciona o sujeito e o objeto do pensamento, incluindo a linguagem. Mas a crueldade é, no fundo, o signo do que é estrangeiro ao pensamento, de uma cruel abertura do pensamento ao exterior” (*ibid.*). Para pesquisa é interessante assumir essa estranheza do pensamento à linguagem, seu corpo alterado que igualmente altera um corpo de estudo, cuja expressão se faz no dis-curso (BARTHES, 1981) do pensamento na linguagem.

⁹⁰ Sobre as relações musicais ver mais em *In the break: the aesthetics of the Black radical tradition* (2003), livro pelo qual Fred Moten relaciona jazz e radical política negra, trazendo para discussão a ambiguidade da música negra: “Entre olhar e ser olhado, espetáculo e espectador, gozo e ser desfrutado, mentem e movimentam a economia do que Hartman chama de hipervisibilidade. Ela permite e exige uma investigação dessa hipervisibilidade em sua relação com uma certa obscuridade musical e nos abre para a problemática do ritual cotidiano, a encenação do cotidiano violento (e às vezes melhorado), o drama essencial da vida negra, como Zora Neale Hurston poderia dizer. Hartman mostra como a narrativa sempre ecoa e redobra a interação dramática de ‘contentamento e abjeção’, e ela explora o discurso maciço do corte, da lembrança e da reparação, que sempre ouvimos em narrativas onde a negritude marca simultaneamente a performance do objeto e a performance da humanidade. Ela nos permite perguntar: o que objetivação e humanização, ambas as quais podemos pensar em relação a uma certa noção de sujeição, a ver com a historicidade essencial, a modernidade quintessencial, da performance negra? Seja o que for que foge de nós, uma certa ofensa passa por nós. Esta é uma ambivalência dupla que requer análises de olhar e ser olhado; tal jogo requer, acima de tudo, algum pensamento sobre a oposição entre espetáculo e rotina, violência e prazer. Esse pensamento é domínio de Hartman”. Tradução livre de: “Between looking and being looked at, spectacle and spectator-ship, enjoyment and being enjoyed, lies and moves the economy of what Hartman calls hypervisibility. She allows and demands an investigation of this hypervisibility in its relation to a certain musical obscurity and opens us to the problematics of everyday ritual, the stagedness of the violently (and sometimes amelioratively) quotidian, the essential drama of black life, as Zora Neale Hurston might say. Hartman shows how narrative always echoes and redoubles the dramatic interenactment of ‘contentment and abjection,’ and she explores the massive discourse of the cut, of remembering and redress, that we always hear in narratives where blackness marks simultaneously both the performance of the object and the performance of humanity. She allows us to ask: what have objectification and humanization, both of which we can think in relation to a certain notion of subjection, to do with the essential historicity, the quintessential modernity, of black performance? Whatever runs off us, a certain offense runs through us. This is a double ambivalence that requires analyses of looking and being looked at; such game requires, above all, some thinking about the opposition of spectacle and routine, violence and pleasure. This thinking is Hartman’s domain” (*ibid.*, p. 14).

sequer podem ouvir, abocanham todas as vezes que um corpo de estudo não corresponde aos movimentos que lhe hipnotizam; [M]estres e corpos de estudo estão aproximados; cansado, o [M]estre pode até ter ficado fascinado com a movimentação de um corpo de estudo, mas a todo momento ele desejaria matá-lo.

(...) A experiência da incorporação é um mergulho ou um ato de ingerir, ou um ato de dançar e gargalhar. Incorporar significa trazer ao corpo, fazer um corpo, permitir um encontro. A incorporação é um encontro, mas antes é um convite, um convite que o corpo me faz compreender a demanda de minha existência. Para eu continuar viva eu preciso perceber, entender e vencer demandas, por isso peço agô ao reino vegetal que me convidou a encontrar a planta vence demanda. (...) E como é incorporar uma planta? Então, a incorporação é esse diálogo: entre reinos, espécies e vidas. A incorporação é uma relação intraespecífica. É a relação da coopenetração. É uma dança, um gesto, a coopenetração (BRASILEIRO, 2019b, n.p.).

Na encruzilhada⁹¹ e abertura, a transmutação, a vida roubada que recusa a vida que lhe foi recusada, a vida que encanta pode não encantar tanto assim com sua movimentação, com seu ruído⁹² de fuga, com seu corpo de estudo em busca da liberdade. Ao invés de música, a transmutação se faz como um barulho na possibilidade infinita de incorporar as marcas do tempo (ROLNIK, 1993). Para Castiel, “incorporar significa trazer ao corpo, fazer um corpo, permitir um encontro” (*ibid.*). E como contradição à linguagem colonial, um pensamento se expressa⁹³ (como linguagem) em direção a vida, mas a linguagem colonial corre atrás da vida, posicionando os negros fugitivos acaso ela os encontre. A vida roubada, em seu ruído, recusa a organização do [M]estre, desorganizando sua expressão de pensamento – um pensamento vindo da transmutação é contraditório à linguagem expressada pelo pensamento de um

⁹¹ Luiz Rufino no texto *Pedagogia das encruzilhadas Exu como Educação* (2019), a partir da percepção iorubá e da diáspora africana, aborda Exu como acontecimento abrangendo a linguagem, a invenção, a comunicação, a corporeidade e a ética. Para o autor, o que em muitas leituras ocidentais é colocado como um oposto, nas encruzilhadas não há correspondência, ao “transgredir os limites impostos” (*ibid.*, p. 268), sendo a encruzilhada “o lugar onde se engole de um jeito para cuspir de maneira transformada” (*ibid.*, p. 270).

⁹² Halberstam em prefácio (2013) diz que “Moten e Harney nos dizem para ouvir o barulho que fazemos e recusar as ofertas que recebemos para transformar esse barulho em ‘música’”. Tradução livre de “Moten and Harney tell us to listen to the noise we make and to refuse the offers we receive to shape that noise into ‘music’” (p.7).

⁹³ Paulo, a respeito do pensamento deleuziano no texto *Literatura, vida e linguagem em Gilles Deleuze* (2012) diz que pensar “é deixar ser violentado pelo signo que rouba a nossa paz, que violenta o pensamento” (*ibid.*, p.51). Dizendo também que a linguagem é esse corpo “testemunha da vida na medida em que o escritor faz a língua vibrar, fende-a, arrasta-a e movimenta o pensamento em jogo infinito de luz e sombra, mostrando assim, o lado obscuro e cavernoso das dobras da alma humana” (*ibid.*, p.52). E sobre os signos, sua violência para o pensamento, “Deleuze, na obra de Proust e os Signos diz que é preciso sentir o efeito violento de um signo, para que o pensamento procure a essência, o sentido do signo, ou seja, a busca da verdade. A dor força a inteligência a pesquisar e põe a memória a funcionar. Tempo que se perde, tempo perdido, mas também tempo que se redescobre e tempo redescoberto. Os signos mundanos implicam principalmente um tempo que se perde; os signos sensíveis do amor envolvem particularmente o tempo perdido. Os signos sensíveis nos fazem redescobrir os tempos perdidos no tempo, finalmente os signos da arte nos trazem um tempo redescoberto, tempo original que compreende todos os outros não se desenvolvem, não se explicam pelas linhas do tempo” (*ibid.*, p.53).

[M]estre. Um pensamento, partindo da transmutação, se altera a cada movimento feito por um corpo de estudo, este trabalhado com a conjugação da consciência negra fabulativa, nas ondas nômades, nos ritmos, nas intensidades para fora da ordem e recusando encantar um [M]estre. Quando o pensamento da transmutação vai ao encontro da linguagem colonial, ocorre aí um paradoxo: anunciar vida na linguagem colonial anuncia também a vida que não pode existir como expressão do pensamento de um [M]estre. Quando espiralada no tempo, uma força passa pela linguagem colonial, passa em direção, surge onde não surgiria, *contrariando*: é um pensamento paradoxal. Do latim: *para*, indo de encontro, contrário, e *doxum*, opinião. Em francês, podemos ver *parachute*⁹⁴, indo contra a queda, pára-quedas, aterrizagem lentamente. A linguagem colonial é contrariada pela transmutação, quando por seu ruído ela retorna aderindo ao *devenir* - e “as marcas são sempre gênese de um *devenir*” (ROLNIK, 1993, p.2) –, ao florescer, nutrir-se etc., por meio de mergulhos e saídas em direção às fontes paradoxais de liberdade, ou seja em direção ao fluxo de mudança no tempo.



Figura 7: Corpo-flor (2016-2020), Castiel Vitorino Brasileiro.

⁹⁴Vista em <https://www.dicionarioetimologico.com.br/paradoxo/>. Acesso em 13 mai 2021.

O que sai da boca de Castiel parece música, mas pode ser um ruído, se esconde e se mostra *to show to hide*, e poderia oferecer um encanto ao [M]mestre, mas oferece uma ambiguidade⁹⁵, um parentesco⁹⁶ entre morte e vida – uma merda ter de agradar um [M]mestre para com isso não ter como fugir. E algumas pessoas poderiam perguntar: é possível na relação colonial parentescos em direção à fonte paradoxal da liberdade? “E como é incorporar uma planta? (...) A incorporação é uma relação intraespecífica. É a relação da coopenetração. É uma dança, um gesto, a coopenetração” (BRASILEIRO, 2019b, n.p.). *Corpo-flor* (2016-2020) é uma ambiguidade, devindo do encanto ao pavor, do horror à maravilha, da morte à vida em sua coopenetração. “A incorporação é um encontro, mas antes é um convite, um convite que o corpo me faz compreender a demanda de minha existência” (*ibid.*). Através de *Corpo-flor* somos lembradas por Donna Haraway perguntando: “Quem vive e quem morre, e como este parentesco em vez daquele? Qual forma é este parentesco, onde e quem faz suas linhas se conectarem e desconectarem, e então?”⁹⁷ (2016, p.2). Márcio Sales em *Caosmofagia: a arte dos encontros* (2014), nas suas considerações em torno do pensamento deleuziano, foucaultiano e spinoziano, aponta a direção do pensamento como aquela que não é certa nem errada, porque um pensamento “não se inscreve na ordem do certo e do errado, mas na perspectiva do forte e do fraco ou do alegre e do triste (...) o pensamento potente e alegre é aquele que aumenta a potência de viver, agir e criar. Já o pensamento fraco ou triste é o que diminui essa potência” (*ibid.*, p.31).

Em relação ao trabalho acadêmico e o pensamento, em seu devir-outro, Suely Rolnik no texto *Pensamento, corpo e devir: Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico* (1993) afirma que só pensamos porque somos forçadas⁹⁸; e as marcas do tempo de

⁹⁵ Um corpo-flor está na ambiguidade da sexualidade e vida, como também perturba a sexualidade normativa da penetração. Um corpo-flor incorpora na coopenetração. Muitas vezes ocorre no português a expressão “deflorar” a penetração de uma vagina. Assim, a partir de Butler, podemos ver um corpo-flor como um gênero não normativo: “É importante para mim admitir, no entanto, que o desempenho da subversão de gênero não pode indicar nada sobre sexualidade ou prática sexual. O gênero pode ser tornado ambíguo sem perturbar ou reorientar a sexualidade normativa. Às vezes, a ambigüidade de gênero pode operar precisamente para conter ou desviar a prática sexual não normativa e, assim, trabalhar para manter intacta a sexualidade normativa”. Tradução livre de: “It is important for me to concede, however, that the performance of gender subversion can indicate nothing about sexuality or sexual practice. Gender can be rendered ambiguous without disturbing or reorienting normative sexuality at all. Sometimes gender ambiguity can operate precisely to contain or deflect non-normative sexual practice and thereby work to keep normative sexuality intact” (BUTLER, 1999, p.xiv).

⁹⁶ Para Mbembe (2018b) o escravo, no Novo Mundo, “é juridicamente destituído de parentesco. Ele é, consequentemente, um ‘sem parentes’. A condição de ‘sem parentes’ (*kinnlessness*) lhe é imposta pela lei e pela força” (p.71).

⁹⁷ Tradução livre de “Who lives and who dies, and how, in this kinship rather than that one? What shape is this kinship, where and whom do its lines connect and disconnect, and so what?”.

⁹⁸ A autora afirma da seguinte maneira: “É que em minha experiência, o trabalho com o pensamento – aquilo que em princípio se desenvolve numa prática acadêmica, sob a forma de estudo, escrita, ensino – diz respeito

vida fazem existir a força de um pensamento, o qual cria acasos e constrangimentos como também improvisações, colocando uma exigência de trabalho “que consiste na criação de um corpo” (ROLNIK, 1993, p.5) que existencialize as marcas do devir. E a inteligência, como modo de exercício do pensamento, segundo Rolnik, a partir de Deleuze em *Proust e os Signos*, só é boa “quando vem assessorar a criação de um corpo conceitual que seja a escultura feita com a matéria-prima (...), a serviço de um devir-outro” (*ibid.*, p.6).

No momento em que vemos um *Corpo-flor* (2016-2020) de Castiel, podemos relembrar sua voz dizendo que seu pensamento é uma dobra contraditória, e daí perceber as improvisações, acasos e constrangimentos feitos pelas marcas do tempo, que são incorporadas à transmutação, pela qual um pensamento paradoxal trabalha um corpo de estudo para várias direções, na expressão da alteração colonial, modificando os rumos entre corpo e grupo de estudos para não mais serem forçados ao pensamento de um [M]estre. E, na contradição, Castiel conversa com a curadora Lisette Lagnado, em *Night Without Moon* (2020c), para a Bienal de Berlim, dizendo no seminário: “esta é a minha primeira vez nesta terra (...) criaremos um momento com aquilo que nos conecta (...) o que nos conecta é a linguagem (...) a linguagem colonial” (*ibid.*, n.p.). Assim, nas cenas da massa fértil, vemos um corpo de estudo trabalhando contrariado na linguagem colonial, por ser “uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um (...) ressurgimento pode acontecer” (FANON, 2008, p.26); e se acontecer, acontecendo na recusa. Um corpo-flor pode surgir das águas e entre as pedras, e pode surgir na zona despojada da linguagem colonial, contrariando-a a partir do trabalho de um pensamento que o leva a se mover na “encruza [que] não é um labirinto, mas um espaço espiralado que se infinita para todas as direções” (BRASILEIRO, 2020b). O trabalho do pensamento paradoxal acontece tanto indo ao contrário da linguagem colonial, não querendo cumpri-la em sua demanda – a “que a cisgeneridade racista pensa sobre si e sobre nós” (*ibid.*) –, como também, dobrado e contraditório, perpassa as zonas áridas, subterrâneas, a posição da “diferença que nos arranca de nós mesmos e nos torna outro” (ROLNIK, op. cit., p.5) – muitas vezes um outro ainda rebaixado da linguagem colonial.

Um corpo-flor é, então, a expressão de um pensamento paradoxal, que não determina, mas se move, buscando por onde se materializar: ele vai ao contrário da linguagem colonial,

fundamentalmente às marcas, sua violência, nosso desassossego. Me explico: se a marca coloca uma exigência de trabalho que consiste na criação de um corpo que a existencialize, o pensamento é para mim uma das práticas onde se dá esta corporificação. O pensamento é uma espécie de cartografia conceitual cuja matéria-prima são as marcas e que funciona como universo de referência dos modos de existência que vamos criando, figuras de um devir” (1993, p.5).

mas assim está sempre ao seu encontro na recusa, modificando-se por ela, precisando florescer por entre ela desde a morte, perpetrada na lei de um [M]estre. Ainda que a linguagem colonial seja a zona despojada, um corpo-flor, um corpo de estudo, precisa surgir na exigência do trabalho de um pensamento para se libertar de um [M]estre: e a corporização, a expressão do pensamento estão igualmente envolvidos no desafio de se tornar outro a ele, a partir das encruzilhadas que o constituem. Igualmente, o corpo e as entonações saem da previsibilidade da conjugação com a consciência negra fabulativa para locais de vida, passando por lugares a esmos, no encontro com desconhecidos, precisando criar “uma dobra na língua, uma linguagem fugitiva” (SALES, 2014, p.35)⁹⁹, no interior da linguagem colonial. E o paradoxo, nas cenas da massa fértil, ocorre como desafio na conexão feita pela linguagem colonial, que deseja o posicionamento; e a linguagem da transmutação, que é uma fugitiva, inventando na fuga sua liberdade, em direção a todas as saídas que possam florescer uma vida; ocorrendo daí outro desafio que é o encontro, “o desafio de nos tornarmos outros” (*ibid.*, p.63) com um grupo, no encontro com os outros diferentes de si e de uma fonte que, sendo paradoxal, está em todas as direções; fonte de um absurdo (MOTEN, 2018), sem-sentido, contrariando os posicionamentos, misturando fim e início da vida; um absurdo: uma fonte que não deixa a identificação de suas ilhas da liberdade que, se aparecem, aparecem de maneira imprevisível, fora da interceptação de uma força externa, continuamente contradizendo a lei¹⁰⁰. Um corpo-flor pode florescer em lugares áridos, como as flores de mandacaru e as lavandas, como em lugares úmidos e frutíferos, como os antúrios e as begônias; o corpo-flor é a

⁹⁹ Sobre o pensamento, Márcio Sales, diz que há dois gêneros próximos de pensamento, “porém, distintos. Aquele que se reproduz na linguagem e que permanece subjugado ao seu império, e aquele que no próprio ato de pensar não pode ser dito senão através de uma dobra na língua, de uma linguagem fugidia. É que uma força o arrasta para uma expressão linguística inovadora, feita de invenções e reinvenções, carregada de novas palavras e novos sentidos” (2014, p.35).

¹⁰⁰ Sobre a liberdade de um negro fugitivo, Fred Moten diz “em uma época que localiza a humanidade na própria direção ou impulso de se libertar de qualquer lei imposta externamente e de ir contra os limites da lei em geral, o desejo do escravo negro de ser livre deve ser desumanizado, patologizado, naturalizado como somático e mental defeito ou doença; ou mitificado como seu oposto, como ausência antimotívica, docilidade, alegria sobrenatural, contentamento e/ou impenetrabilidade à dor. Mais especificamente, e para retornar ao solo, Menninghaus prepara, esse desejo de ser livre, manifestado como voo ou escape, como uma fugitividade que pode muito bem se desviar até mesmo da liberdade como seu telos, está indexado a uma ilegalidade original. A questão da violação da lei é imediatamente desfeita por uma incapacidade para a lei, uma incapacidade tanto para intentar a lei, como para intentar a sua transgressão e aquele que é definido por esta dupla incapacidade é, em duplo sentido, um fora-da-lei”. Tradução livre de: “In an age which locates humanity in the very drive or impulse to be free of any externally imposed law and to push against the limits of the law in general, the black slave’s desire to be free must be dehumanized, pathologized, naturalized as somatic and mental defect or disease; or mythologized as its opposite, as antimotivic absence, docility, preternatural cheerfulness, contentment, and/or imperviousness to pain. More to the point, and to return to ground Menninghaus prepares, that desire to be free, manifest as flight or escape, as a fugitivity that may well prove to veer away even from freedom as its telos, is indexed to an original lawlessness. The question of breaking the law is immediately disrupted by an incapacity for law, an inability both to intend the law and intend its transgression and the one who is defined by this double inability is, in a double sense, an outlaw” (2018, p.12).

expressão de um estudo fora da-lei de uma linguagem, fugitivo tal como a transmutação, a vida roubada. Um corpo-flor tem como desafio a quebra da linguagem colonial, crescendo ainda que por ela, na transmutação, em direção aos locais de vida e sua incomensurabilidade, opacidade, recusa e risco (KEELING, 2019). Por que, aliás, “transmutar é isto: negociações entre morte e vida” (BRASILEIRO, 2020b).

- esta é a minha primeira vez nessa terra
- it's the first time in this land
- e... estou feliz e incomodada...
- she is happy and she's a bit disturbed... with something
- mas também estou animada com o que farei aqui hoje
- but nevertheless she is excited with what can do today here
- hoje não faremos uma tradução do meu pensamento nem da minha intelectualidade ou da minha poética
- tonight we will not do any translation of my thoughts and?...
- poética...
- of my...
- em artes
- ... my practices, artistic and poetic practices

(...)

- não faremos uma tradução
- so we not do a translation
- eu não acredito na tradução
- I don't believe in translation
- eu acredito na criação
- I believe in creation
- e hoje criaremos um momento com aquilo que nos conecta
- and today we will create moments with what bound us
- o que nos conecta é a linguagem
- and what connect us is the language
- a linguagem colonial
- the colonial language
- então iremos usá-la hoje
- and we are using the colonial language
- usá-la para fazer desse momento um momento imprevisível
- we are going to use the colonial language to do something unpredictable
- ou seja não previsto pela mitologia racial e de gênero
- not predictable by racial and gender mythologies (BRASILEIRO, LAGNADO, 2020c)

Em conversa de Castiel, falando em português, com Lisette Lagnado falando tanto em português quanto em inglês, podemos ver um corpo-flor propondo a conexão na recusa, sugerindo seu pensamento paradoxal. E um pensamento paradoxal se intensifica como um risco à linguagem colonial como também está no risco ao alterar os movimentos que se

conjugam entre uma consciência negra fabulativa, as ondas nômades, e um corpo de estudo. Isto porque o corpo é levado a sair de posição de fuga para uma contra-fuga em relação a linguagem colonial. E quando Castiel diz que fará um momento imprevisível dessa conexão, ela supõe uma fuga do que se espera na linguagem colonial; e ao fugir, discursando essa linguagem, sua vida de fugitiva, expressa um encanto, um feitiço, que não deseja ser traduzido, que não deseja encantar um [M]estre. Um corpo de estudo se expressa assim no movimento dessa vida, na transmutação, no florescer entre a linha de fuga, na desterritorialização¹⁰¹, em direção às ilhas da liberdade, na territorialização¹⁰² dos bancos de areia, das estrelas do mar, das zonas conhecidas, pelas ondas calmas – logo se vê em tsunamis, nos corais, às ilhas desertas (DELEUZE, 2004) – não pertencendo mais a uma vida senão ao movimento de um grupo na vida. Um corpo de estudo mergulha novamente nas entonações que saem da vida, a transmutação, conjugando-se à consciência negra territorializada e desterritorializada, que é externa como também onda interna, dobra, diminuindo, e desdobra, aumentando (DELEUZE, 2012).

¹⁰¹ Aqui Castiel fala sobre a energia, e sua força vital, e assim associada entre a territorialização e a desterritorialização de um rizoma em Deleuze e Guattari (1995), quando ela diz: “A energia, força ou potência vital é o conteúdo mais precioso para nós e para aqueles que querem nos mortificar e nos matar. É essa energia que nos movimenta e nos permite movimentar Mundo. No grito, no silenciamento, na dor, no gozo, na felicidade, na angústia, na liberdade, no aprisionamento: em tudo há energia de vida; em tudo há vida. Faz séculos que os odiosos da diferença aprenderam a capturar e manipular tal conteúdo vital e, desde então, nos usam para despotencializar-nos, redirecionando nossa força vital para violências contra nós e nos descartando quando já não temos mais força para ser apreendida; (...) Então, cabe a nós forjarmos autonomias de vitalidade que nos possibilite continuarmos afirmando-nos em materialidades desconformes – corpo, obra – e desobedecendo coordenadas do biocapitalismo. Para que aconteçam desestabilizações nas máquinas coloniais que produzem e só autorizam subjetividades racistas e binárias, e para que também ocorra desterritorialização e abdição de territórios urbanizados (BRASILEIRO, 2020a, n.p.)”.

¹⁰² Deleuze e Guattari sobre a territorialização e a desterritorialização: “Todas as multiplicidades são planas, uma vez que elas preenchem, ocupam todas as suas dimensões: falar-se-á então de um plano de consistência das multiplicidades, se bem que este ‘plano’ seja de dimensões crescentes segundo o número de conexões que se estabelecem nele. As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras (...) Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (1995, p. 14).



Figura 8: Corpo-flor (2016-2020), Castiel Vitorino Brasileiro.

Larrosa, em *Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas* (2003a), fala sobre as metamorfoses que acontecem na leitura e uma espécie de interpretação infinita que um livro pode oferecer, tomando a leitura como “experiência de formação e de transformação” (*ibid.*, p.12), ¹⁰³ indo “ao desvio, para a ‘desrealização’ do real e do dado (inclusive do real e do dado de alguém) e para a abertura ao desconhecido. A iniciação à leitura aparece, assim, como o início de um movimento excêntrico, no qual o sujeito leitor abre-se à sua própria metamorfose” (*ibid.*, p.13). Seria interessante, assim, associar um corpo de estudo, nas cenas da massa fértil, como sendo aquele aberto a metamorfose, e assim como abertura, um corpo-flor sendo o próprio signo¹⁰⁴ da transmutação, desrealizando o dado, o posicionamento despojado, subterrâneo, ao encontro do imprevisível. Larrosa, ainda no mesmo livro, agora no

¹⁰³ Larrosa diz sobre uma aposta na leitura como metamorfose longe da noção tradicional europeia como se os livros previssem uma salvação ou condenação da alma: “Minha aposta seria pensar a formação sem ter uma idéia ‘prescrita’ de seu desenvolvimento nem um modelo normativo de sua realização. Algo assim como um devir plural e criativo, sem padrão nem projeto, sem uma idéia prescritiva de seu itinerário e sem uma idéia normativa, autoritária e excludente de seu resultado, disso a que os clássicos chamavam ‘humanidade’ ou ‘ser plenamente humano’. E creio que uma prática da leitura como acontecimento da pluralidade e da diferença, como aventura rumo ao desconhecido e como produção infinita de sentido poderia contribuir para esse pensamento aberto sobre a formação” (2003, p. 10).

¹⁰⁴ A partir de Deleuze (2003) sobre os signos, um corpo-flor pode ser visto como um signo da transmutação. O autor diz: “alguém só se torna marceneiro tornando-se sensível aos signos da madeira, e médico tornando-se sensível aos signos da doença. (...) Tudo que nos ensina alguma coisa emite signos, todo ato de aprender é uma interpretação de signos ou de hieróglifos” (p.3).

texto *Os paradoxos da autoconsciência*, aborda as confissões de Rousseau como sendo uma aventura “baseada na crença em um eu idêntico a si mesmo” (LARROSA, 2003a., p.39)¹⁰⁵, mas que que finda, para o autor, em um processo narrativo e interpretativo da leitura e da escrita que transformam essa aventura em uma condução ao que não estava previsto: “uma contínua criação, um perpétuo devenir: uma permanente metamorfose” (*ibid.*, p.39). Para Larrosa, dessa maneira, o paradoxo da obra de Rousseau é, por um lado, “uma constante e orgulhosa reivindicação da soberania do eu; por outro lado, é uma luta interminável contra o desmoronamento desse eu, contra sua radical ausência” (*ibid.*, p.24).

Nesse paradoxo, a escrita de Rousseau diz algo como o seguinte:... sou palavras, estou feito de palavras, mas as palavras não me dizem, tenho de fazer calar as palavras que não me dizem, tenho de calar, é quando as palavras calam e me encontro na intempérie, pergunto “que sou?”, não posso deixar de me perguntar porque já não tenho as palavras que me asseguravam, essas palavras que queriam me dizer, mas nas quais não me reconheço, e já estou outra vez nesse espaço sem palavras, mas sem palavras não posso responder a essa pergunta que me inquieta, e tenho de falar, mas falar é impossível, e calar é impossível, e estou só, e, para não me sentir completamente desgraçado, tenho de continuar contando meu conto a mim mesmo, mas meu conto não me diz, e logo o contar já me escapa, e à pergunta por quem sou volta a me inquietar, e tenho de falar, e não posso falar, e estou só (*ibid.*, p.25).

Para tanto, não seria paradoxal criar uma linguagem da transmutação desde uma linguagem colonial, que traumatiza e desmorona o que lhe é imprevisível? “E neste Mundo, o Ocidente Brasileiro, travesti é o nome que se dá às pessoas que conseguem transmutar; mas essa linguagem diz de algumas, e não de todas as experiências de modificação, porque a palavra é sempre um limite” (BRASILEIRO, 2020b, p.40-47). E Castiel continua em seu discurso, dizendo que a palavra é “um limite que o próprio conteúdo – a vida – dissolve” (*ibid.*). Dessa maneira, falar na linguagem colonial o conteúdo da transmutação, as múltiplas direções da vida, é falar com a morte, pois a linguagem colonial que nos conecta é a morte da transmutação. Falar também por meio da linguagem colonial é modificar os limites de sua morte, misturando fertilmente a vida na morte e assim um corpo-flor, um corpo de estudo que surge transmutado: “E hoje entendo: tradição não existe porque, na passagem do

¹⁰⁵ Sobre a crença de um eu idêntico em Rousseau, segundo Larrosa “essa crença une-se o projeto de uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência do eu consigo mesmo que faria da consciência de si um sentimento imediato, mais certo e mais profundo do que todos os saberes da razão, que todas as ficções da linguagem. Mas essa aventura conduz até onde não estava previsto, à consciência de que o eu não é senão uma contínua criação, um perpétuo devenir: uma permanente metamorfose. E essa metamorfose tem seu arranque e sua força impulsora no processo narrativo e interpretativo da leitura e da escrita” (op. cit.).

conhecimento a outros corpos, o que acontece com esse conteúdo é sempre uma modificação, sutil ou radical. Se existe algo que permanece na tradição é sua condição mutante” (*ibid.*).

Roland Barthes, em *Fragmentos de um discurso amoroso* (1981), diz que o “dis-cursus é, originalmente, a ação de correr para todo lado, são idas e vindas, ‘démarches’, ‘intrigas’. Com efeito, o enamorado não pára de correr na sua cabeça, de empreender novas diligências e de intrigar contra si mesmo” (*ibid.*, n.p.). Para Barthes, o discurso do enamorado “só existe através de lufadas de linguagem, que lhe vêm no decorrer de circunstâncias ínfimas, aleatórias” (*ibid.*, n.p.). E por essas lufadas de linguagem Castiel nos diz que as travestis despensaram (deixaram de pensar) “o Mundo Moderno para conseguir[em] (...) [ser] travestis” (BRASILEIRO, 2020b). Castiel também diz que “cada trava rejeita ou namora o hormônio que a faz ser nada daquilo que a cisgeneridade racista pensa sobre si e sobre nós” (*ibid.*) e nessas idas e vindas a linguagem da transmutação corre por todos os lados, inclusive em direção ao amor. É assim que, em *Quando encontro vocês: macumbas de travestis, feitiços de bixas* (2019b), Castiel dis-cursa na “diligência” (démarches) de outra direção da linguagem e na intriga da linguagem colonial, correndo em direção ao amor, indo contrária a linguagem que lhe violenta, expressão de um pensamento colonial. E ao encontrar com as travestis, Castiel sugere um discurso amoroso. Ainda que na direção de um paradoxo no cerne do trauma, ela afirma: “quero falar de amor hoje. Se tem algo que desejo dizer hoje, e aqui e agora, é sobre amor. E para isso preciso mergulhar. (...) Talvez tenha sido o amor que possibilitou nossos testículos virarem femininos. Talvez tenha sido esse amor profano e de merda que fez meu pau um órgão feminino” (BRASILEIRO, 2019b). Castiel discursa um amor que é tal como tornar-se¹⁰⁶, no encontro de um grupo: “misturar morrer e viver, que é a transmutação”. Tornar-se *quando encontro vocês*, mudanças de cor e textura, e “a cor da morte é azul e a vida parece vermelha. Eu sou uma trava negra, mas quero ser roxa” (*Idem*, 2020b).

¹⁰⁶ Para Neusa Santos Souza, no livro *Tornar-se negro* (1983), “ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (p.77). E em relação a certa tradição, se ela existir, segundo Castiel, permanece na “condição mutante”. Para Neusa, por outro lado, há uma tradição que coloca o negro como submisso às injunções da História, dificilmente conseguindo livrar-se dela, ascender socialmente, a não ser por uma emocionalidade que é igualmente determinada pelo modelo branco de identidade: “A história da ascensão social do negro brasileiro é, concomitantemente, a história da construção de sua emocionalidade, esta maneira própria, historicamente determinada, de organizar e lidar dinamicamente com o mosaico de afetos. Construção histórica, a emocionalidade do negro é vista aqui como um elemento particular que se subordina ao conjunto mais geral de injunções da História da formação social onde ele se inscreve. Tendo que livrar-se da concepção tradicionalista que o denifia econômica, política e socialmente como inferior e submisso, e não possuindo uma outra concepção positiva de si mesmo, o negro viu-se obrigada a tomar o branco como modelo de identidade, ao estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social” (*ibid.*, p.19).

Tiganá Santana no texto *Tradução, interações e cosmologias africanas* (2019), apresenta o ato de traduzir como uma dimensão ontológica sempre em movimento, nos lembrando também que o termo *negro* e *negra* “concernem a uma retomada da subjugação encaixada na palavra para que, numa radical entorse, proponha-se o seu revés como potência pospositiva ao ato” (SANTANA, 2019, p.66). Durante o texto, o autor nos chama atenção para as cosmogonias africanas e o entendimento que podemos fazer a partir delas, inclusive apresentando um tradutor-feiticeiro como aquele “diplomata que serpenteia o seu saber, ao tempo em que se especializa em segredos que não sabe (...). Toda tradução, para um feiticeiro (...) será, necessariamente, inter-cosmológica e de que ele lidará com frequências que geram outras formas de introjetar e manifestar mundos” (*ibid.*, p. 70).

Lemos a tradução negra como uma conjuntura de travessias que se mistura às águas, cortando-as, uma conjuntura de mourões que desmoronam e desmanches que se individualizam indivisíveis. Aqui se vê a retomada da experiência de coletividade em culturas negras: não há nada sem a comunidade, a qual é, em si, o princípio das interações; kalunga é comunidade.

(...) porque se encontrar em constante movimento e interrelação de entes, uns absorvendo os outros, transfundindo-se (em termos haroldianos), tudo isso parece ocorrer de modo, criativamente, estético. Kalunga mostra-nos a estética de ser. Notemos a textura de uma terra traduzida por uma árvore que traduz pássaros e ventos. O cromatismo, os sons, os relevos, movimentos, esse desenho pluridimensional, esse texto sinestésico (*ibid.* p. 72-73).

Para Castiel é a transmutação e não a tradução, porque a “transmutação desse corpo [travesti] foi traduzida para a linguagem colonial, e neste mundo tornou-se uma peste. (...) Contudo, o que se funde não são contradições, mas uma relação com a vida que, na tradução colonial, torna-se contraditória” (BRASILEIRO, 2020b, n.p.). Travesti é transmutação e não transição, porque a “transição é a passagem de um lugar para outro, e estas ações de desfilar, andar, passarelar, quando assistidas através de lentes coloniais, são pensadas e sentidas no limite das linguagens e das palavras portuguesas” (*ibid.*). Na transmutação, um pensamento surge paradoxal às linguagens e às palavras coloniais, trabalhando um corpo de estudo que esteja para outra direção, discursando na recusa do posicionamento, em direção ao amor, uma intriga à linguagem colonial. E um grupo de estudo, nas cenas da massa fértil, surge nessas lufadas de linguagem transmutada, no dispensamento do pensamento de um [M]mestre. E se na tradução colonial, como peste, a travesti é morte, na transmutação, em torno de um grupo, a travesti é vida. E “como se chamam esses lugares por onde nós, travestis, transicionamos na colonialidade? Pergunto não sobre os territórios que devem permanecer inomináveis, mas

sobre os espaços de prisão – identitários e geográficos – criados pelos conhecimentos modernos” (*ibid.*). Na tradução colonial a transmutação é morte, peste, sendo o pensamento da transmutação um paradoxo, porquanto é o trabalho de uma vida, marcada pelo tempo, mas traduzida como morta. E ao deslocar a tradução colonial para a transmutação ocorre uma passagem da morte à vida, e da transmutação para a tradução, outra, da vida à morte. Castiel deseja não ser traduzida quando fala com Lisette, mas ao mesmo tempo em que diz “o que nos conecta é a linguagem (...) and what connect us is the language (...) a linguagem colonial (...) the colonial language” (BRASILEIRO; LISETTE, 2020, n.p), vemos um discurso entre a vida e a morte, como criação imprevisível à linguagem colonial. Castiel, nas cenas da massa fértil, chama a vida na morte e vemos dessa movimentação brotar um corpo-flor, a expressão de uma linguagem transmutada, signo em dis-curso, na intriga como também insinuando por ela o que lhe é estranho, a vida imprevisível e não determinada: da tradução colonial à transmutação, da morte à vida.

➤ **TRÊS: estudo de um corpo para um grupo**



Figura 9: *Nada aqui se acaba* (2020), Castiel Vitorino Brasileiro.

O relacionamento entre os líquidos me ensinam sobre a decantação da memória em meu corpo. Porque a decantação diz sobre o grau de concentração de determinada substância na mistura. Então me pergunto: qual concentração de liberdade, medo, coragem, cansaço que constitui minha vida nesta encarnação? E como consigo transfigurar, metamorfosear, criar um outro caminho, ou seja, outra mistura. Exú é encruzilhada, e as pombagiras¹⁰⁷ são as senhoras dos caminhos.

Caminhos que nascem dentro dessa situação tempoespacial. A encruzilhada é um acontecimento, uma experiência que anuncia o fim como o começo de algo. A encruzilhada é a contradição, a negociação, a coragem. É o local de mistura, e decantação. Um local de tomada de decisão. Um local espiralado, não linear. Nada aqui se acaba porque para a macumbaria, o fim não é o esquecimento, mas o momento de transfiguração da memória.

Castiel Vitorino Brasileiro

O local da transmutação é um local que *Nada aqui se acaba* (2020d), onde “o fim não é o esquecimento, mas o momento de transfiguração da memória” (*ibid.*, n.p). E pelas palavras

¹⁰⁷ Segundo Valle & Carvalho em *Iconografia das Pombagiras: Entre o erótico e o sagrado* (2018): “a etimologia de ‘pombagira’ não encontra consenso entre os investigadores. Uma das interpretações mais plausíveis é, todavia, aquela defendida por investigadores como Nei Lopes, Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino. Para Lopes (2011, pos. 21048-21050), por exemplo, ‘o nome [Pombagira] deriva do *quicongompambu-a-nzila* (em quimbundo, *pambuanjila*), ‘encruzilhada’, por intermédio da forma Bombonjira, denominação de Exu (guardião dos caminhos que se cruzam) em candomblés de origem banta.’ No contexto das religiões afrobrasileiras, as Pombagiras desempenham funções litúrgicas diversas, que vão de curas espirituais a magias apotropaicas, passando por encantamentos ligados ao amor e à sexualidade que visam reatar relacionamentos rompidos ou reacender desejos enfraquecidos. Inversamente, como senhora do desejo, Pombagira pode também esgotar aquele de pessoas que buscam o prazer desenfreadamente ou de forma egoísta, se para isso for solicitada” (*ibid.*, p.669).

de Castiel, nas cenas da massa fértil, podemos ver surgir um “local de mistura, e decantação. Um local de tomada de decisão. Um local espiralado, não linear” (BRASILEIRO, 2020d), por onde, na encruzilhada, um corpo de estudo está frente ao presente da vida. Tal como Bhabha quando, em *O local da cultura* (2013), comenta os aspectos da mudança e a saída da percepção de fim e início que marcou a virada do século XX, com a “morte” do autor e o nascimento do sujeito, para uma cultura a ser entendida como um local “de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Isso porque há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção” (*ibid.*, p.19). Vemos assim, nas cenas da massa fértil, um corpo na encruzilhada, repetido e diferenciado no tempoespacial espiralado entre morte e vida, passado, presente e futuro¹⁰⁸. Um corpo de estudo em que se cruzam miríades de contradições, de negociações e de coragem. Um corpo de estudo na encruzilhada de um tempoespacial complexo, pelo qual um local de transmutação é “aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*, para lá e para cá, para a frente e para trás” (BHABHA, 2013, grifos do autor).

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novas signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.

É na emergência dos interstícios - a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença - que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [*nationness*], o interesse comunitário ou a valor cultural são negociados. De que modo se formam sujeitos nos “entre-lugares”, nos excedentes da soma das “partes” da diferença (geralmente expressas como rap/classe/gênero etc.)? De que modo chegam a ser formuladas estratégias de representação ou aquisição de poder [*empowerment*] no interior das pretensões concorrentes de comunidades em que, apesar de histórias comuns de privação e discriminação, o intercâmbio de valores, significados e prioridades pode nem sempre ser colaborativo e dialógico, podendo ser profundamente antagônico, conflituoso e até incomensurável? (BHABHA, 2013, p. 20).

¹⁰⁸ O tempo espiralar é, entre os vivos e os mortos, entre o passado e o futuro decorridos no presente, segundo Leda Martins (apud CARDOSO, 2009, p.79-83), “uma percepção cósmica e filosófica que entrelaça, no mesmo circuito de significância, a ancestralidade e a morte. Nela o passado habita o presente e o futuro, o que faz com que os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estejam em processo de uma perene transformação e, concomitantemente, co-relacionados. (...). A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matizaas curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação. (...) Vivenciar o tempo significa habitar uma temporalidade curvilínea, concebida como um rolo de pergaminho que vela e revela, enrola e desenrola, simultaneamente, as instâncias temporais que constituem o sujeito. (MARTINS, 2000, p. 79)”.

E se em Bhabha (2013) vemos a localidade¹⁰⁹ sugerindo uma relação maior com o tempo do que com a história – pressupondo também embates, conflitos, antagonismos e hibridizações entre as diferenças constituintes de uma cultura –, com Castiel (2020b), por outro lado, a história, que podemos supor ser a colonial, aparece sem nenhuma novidade, quando a Tibira, por exemplo, é perguntada:¹¹⁰ “a chegada dos portugueses foi uma novidade para seu povo Tupinambá? Porque hoje, daqui de onde estou na História, posso dizer que nada é novidade. Nada aqui tem de novo” (*ibid.*, p.40;47). Mas o tempo sim, o tempo, para Castiel, é espiralado, e como tal cria situações de mistura e composição entre morte e vida; um tempospacial, por onde ocorrem as mudanças e as dobras do local de trava, do local de transmutação, do local de vida, desdobrando “de flor para terra, (...) dobrei o Tempo colonial que nunca me fez sua” (*ibid.*).

E no tempo da “emergência dos interstícios – [d]a sobreposição e [d]o deslocamento de domínios da diferença” (Bhabha, 2013, p.20), Castiel em *Como se preparar para a guerra: escritos de uma sobrevivente feitos na travessia de 2018 para 2019* (2020a), chama um corpo desde um tempo, e por esse corpo, desde outro tempo, ela é chamada (HALBERSTAM, 2013). Ressurge, assim, a possibilidade de tempos, em suas diferenças¹¹¹, serem sobrepostos e deslocados, permitindo ao corpo “transfigurar, metamorfosear, criar um outro caminho” em direção ao local de vida, com as moças, para as encruzilhadas. Ao jogar búzios, Castiel conversa com Xica Manicongo e com Tibira¹¹², e nesse encontro elas estão unidas por um

¹⁰⁹ Sobre esse local da cultura para Bhabha, e sua direção ao complexo e ao hibridismo: “o discurso do nacionalismo não é meu interesse principal. De certa forma e em oposição a certeza histórica e a natureza estável desse termo que procuro escrever sobre a nação ocidental como uma forma obscura e ubíqua de viver a localidade da cultura. Essa *localidade* está mais em torno da temporalidade do que sobre a historicidade: uma forma de vida que é mais complexa que “comunidade”, mais simbólica que “sociedade”, mais conotativa que “país”, menos patriótica que *patrie*, mais retórica que a razão de Estado, mais mitológica que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, menos centrada que o cidadão, mais coletiva que “o sujeito”, mais psíquica do que a civilidade, mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social” (2013, p. 199, grifos do autor).

¹¹⁰ “As vezes quero desaparecer, mas sou macumbeira e na macumba não existe isto. Nada desaparece, o que acontece é a modificação. Energias não se findam, elas se modificam. Por isso, Xica e Tibira, hoje, amanhã e ontem, estou aqui pedindo para vocês me ajudarem a fugir ou a me camuflar” (BRASILEIRO, 2020b, p.40-47).

¹¹¹ Tomaz Tadeu da Silva (2012) formulando 14 pontos sobre a identidade e a diferença diz nos seguintes: 12. A diferença não tem a ver com a diferença entre x e y, mas com o que se passa entre x e y. 13. A identidade joga pelas pontas; a diferença, pelo meio. 14. A identidade é. A diferença devém” (p.66).

¹¹² “E agora cansei de fechar os olhos para enxergar, vou abri-los para conseguir jogar búzios com unhas postiças, e perguntarei algumas coisas à Tibira e à Xica. Vou perguntar sobre o Tempo e sobre orgasmos” (BRASILEIRO, 2020b, p.40-47). Sobre Xica Manicongo Castiel fala que “é a primeira referência de sacerdote Quimbanda no Brasil. Ela fez feitiço angolano e amaldiçoou esta terra com sua esperteza. A macumba se cumpriu, e agora, 400 anos depois, Francisco é batizada pelas travestis brasileiras do século XXI e recebe seu nome de guerra: Xica Manicongo. Ela foi condenada, como fizeram com algumas Pombas-Gira, a ser queimada viva em praça pública. E num ato de esperteza exusíatica, decidi se vestir de homem para não ser assassinada” (*ibid.*). E sobre Tibira Castiel conta “Tibira também não era indígena, nem gay, nem travesti, nem Tibira. Mas foi racializada com as leis da sexualidade criadas pela religião cristã católica apostólica romana, às quais desobedeceu e tornou-se sodomita. Essa pessoa era Tupinambá. Mas aí, na tradução colonial de sua existência,

tempo exusiático¹¹³, o qual se abre e se transforma tal “como aquele que protagoniza a façanha de restituir de forma transformada e vitalizada aquilo que foi engolido” (RUFINO, 2016, p.57). Tempoespaciais encruzilhados, exusiáticos, espiralados se confundem nas cenas da massa fértil, pelos quais Castiel encontra as moças e desenvolve “estratégias singulares para coabitar o mundo com vidas que me amedrontam e me protegem. Eu vivo em conflito comigo e com os outros e estes outros me constituem numa relação simbiótica” (BRASILEIRO, 2020a, n.p.). E na mistura fértil entre as contradições de um encontro na diferença tempoespacial, com Castiel entendemos um corpo como efêmero fragmento, sempre na vitalidade da transmutação (*ibid.*), e quando não há essa vitalidade, segundo ela, “cabe a nós forjarmos autonomias de vitalidade que nos possibilite continuarmos afirmando-nos em materialidades desconformes – corpo, obra – e desobedecendo coordenadas do biocapitalismo”¹¹⁴ (*ibid.*).

Sou um fragmento de Írôko e consigo dimensionar em meu corpo as diferentes temporalidades que o constituem. Minha experiência de mundo é marcada por ficções racistas e aquilombamentos, que assim como eu, sobrevivem há séculos graças a reinvenção de si.

Faz algumas centenas de anos que estou sendo reterritorializada em zonas de batalha onde tecnologias contra e a favor de minha morte são produzidas. Brasil, Angola, Paraguai, Estados Unidos da América, Portugal, França, Nigéria, Cuba, Argentina, Inglaterra, Índia, Japão: eu negocio minha existência em diferentes gestos culturais quando reinvento-me num *linguajar* singular, o pajubá; gestos são linguagens e linguagens podem ser escritas. Malandramente, assumo nacionalidades que me desmaterializam na tentativa de assegurar minha sobrevivência nessas geografias bélicas (BRASILEIRO, 2020a, n.p.).

Na conversa com Tibira, Castiel pergunta se havia alguma novidade com a chegada dos portugueses, porque do tempo que ela “olha” não consegue ver nada de novo. E por esta

Tibira também virou berdache. A transmutação desse corpo foi traduzida para a linguagem colonial, e neste mundo tornou-se uma peste. Mas se eu incorporar o espírito de Tibira, vou assistir ao meu corpo se tornando um quilombo e ouvirei minha boca dizendo, em Tupinambá, sobre a experiência de transmutar no século XVI e num tempo ameríndio que não sei contar. Eu me interesso em ouvir Tibira para saber sobre sua experiência de fundir no corpo as contradições modernas. Contudo, o que se funde não são contradições, mas uma relação com a vida que, na tradução colonial, torna-se contraditória” (*ibid.*).

¹¹³ De acordo com Rufino (2016) “é concedido a ele [Exu] a proeminência de toda forma de enunciação e diálogo. Conforme me foi passado no contato com as experiências tecidas nos terreiros da nação Ketu, o orixá é o elemento constituidor do próprio movimento em si. Assim, segundo as narrativas dos praticantes, ele manifesta-se como um elemento indispensável a toda ação criativa” (*ibid.*, p.56).

¹¹⁴ No texto de Castiel ela coloca como referência Preciado ao que ela chama biocapitalismo, o autor em questão diz: “o biocapitalismo contemporâneo, ao mesmo tempo, produz e destrói espécies. Embora estejamos acostumados a falar de uma sociedade de consumo, os objetos de consumo são apenas a centelha de uma produção virtual psicotóxica. Nós somos consumidores de ar, sonhos, identidade, relação, coisas da mente. Este capitalismo farmacopornográfico funciona em realidade graças à gestão bi mediática da subjetividade por meio do controle molecular e da produção de conexões audiovisuais” (2013, p.51).

noção de novidade, em relação a chegada dos europeus, podemos nos relacionar com a fala de Beatriz Nascimento em *O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra* (1985), quando a autora diz que os colonizadores, ao chegar nas terras africanas, tinham a “visão que o mundo ocidental procurou transmitir da África (...) [como] um continente isolado e bizarro, cuja História foi despertada com a chegada dos europeus” (*ibid.*, p. 274). Segundo Beatriz, a história da população negra no Brasil acontece continuamente marcada pela civilização e História ocidental, e os quilombos (kilombos) seriam então uma organização e resistência a essa suposta territorialização da “novidade” europeia. Na reinvenção de si, feita por aquilombamentos e ficções racistas, tal como nos fala Castiel, marcam-se lutas de grupos para uma história negra emergir no Brasil. Para Beatriz, os quilombos brasileiros, diante do tráfico negreiro, têm relações com os quilombos angolanos, mesmo não havendo documentos significativos para reconstrução desse encontro (*ibid.*, p. 280). No caso dos Imbangalas¹¹⁵, povos da Angola, a aceitação de um estrangeiro para seu quilombo se fazia por meio de alguns rituais de passagem, que o transformaria, então, em um guerreiro. Dentre algumas das definições de quilombo elencadas por Nascimento, há aquelas que nos importam aqui: “quilombo [como] os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade Imbangala. (...) [E o outro] significado, ainda, dizia respeito ao local, casa sagrada onde se processava o ritual de iniciação. O acampamento de escravos fugitivos era quilombo” (*ibid.*, p. 280).

Nenhum outro som no ar para que todo mundo ouça e que o único som seja do nosso rodopio no ritmo do anti horário porque eu agora vou falar para todas as moças (...) para todas as travestis, para todas elas (...) quando eu virar vento serei chuva que irá fertilizar essa terra maldita, essa terra que me assassina. Farei dessa terra profana, sagrada, e logo depois novamente profana. Vou cavar nessa terra até achar barro vermelho e ametista. Ametista irei esfarelar no barro e nessa mistura irei jogar também merda de cavalo. É com essa massa que irei levantar as primeiras paredes do meu quarto de cura (BRASILEIRO, 2019c, n.p.).

Um local de vida é um corpo como também encontro, local de cura, onde um corpo desdobrado floresce pela transmutação: um corpo de estudo surge no encontro com a vida

¹¹⁵ Beatriz em texto adensa a relação dos povos Imbangala, na sua característica nômade e na sua postura de formação social (de guerra) na Angola “aberta a todos os estrangeiros, desde que iniciados. Tal iniciação substituiu o rito de passagem das demais formações de linhagem. Por não conviverem com os filhos e adotarem os das formações com as quais entravam em contato, os Imbangala tiveram papel relevante nesse período da história angolana [colonial], a maior parte das vezes na resistência aos portugueses, outras no domínio de vastas regiões de fornecimento de escravos. Por tudo isso, o quilombo cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder diante das outras instituições de Angola” (1985, p.79).

deste local. E a consciência negra fabulativa é como um ritmo anti-horário nas cenas da massa fértil, ondas nômades que se conjugam ao corpo de estudo indo e vindo, fugidio, sem direção determinadas a não ser aquela em direção ao paradoxo da liberdade, que, sobretudo, se faz no instante do agora. Tudo se passa no agora (LARROSA, 2003a), no agora também do local da transmutação, e a transmutação é como uma vida igualmente fugitiva, pela qual um corpo de estudo se movimenta. Um local da transmutação, onde ocorre um corpo de estudo, é levantado por meio de uma terra tornada profana¹¹⁶, sagrada “e logo depois novamente profana”, uma massa fértil. Com Castiel, para todas as moças, um ritmo anti-horário se compartilha por aquilombamentos na terra das ficções racistas, das suas mitologias de gênero e racialidade previsíveis. Um ritmo anti-horário estabelece outra noção de dança e as dançarinas, as moças, as estudantes, são escavadoras que encontram os seus limites interiores¹¹⁷ e do espaço (UNO, 2012), ultrapassando-os, a cada rodopio, a cada intensidade e modulação entre as ondas e um corpo. É com uma massa fértil, mistura de composição e decomposição, que se faz um local de trava, um local da transmutação, um local do corpo, pelo qual surge um corpo-flor de qualquer posição rebaixada, se dando para a relação com um grupo tal como em *Nada aqui se acaba* (2020): decantação, mistura, concentração de liberdade, medo, cansaço. Algumas pessoas até poderiam perguntar: mas por acaso um corpo de estudo não termina, não acaba em um local de transmutação quando ele encontra um grupo? *Nada aqui se acaba*, e com Jorge Larrosa (2003a) podemos ler o seguinte a respeito de um estudo:

O agora livre do estudante está fora do tempo: fora do passado e do porvir, fora também da presença do presente, desse presente que quer ser outra coisa que não um instante que passa e que incessantemente se dissolve em passado e se abre ao porvir. O tempo do estudo não é mercadoria, não é dinheiro, não é ouro, não tem que ser aproveitado, rentabilizado, recuperado. Por isso o estudante não tem pressa. O estudo, que se quer interminável, que não tem princípio, nem percurso, nem fim, nem finalidade, é, para o estudante, demora no estudo, delonga no estudo, permanente deter-se no estudo.

¹¹⁶ Para Agamben em *Profanações* (2007), profana-se o sagrado para devolver à comunidade o que lhe foi destituído e sacralizado, tirado do meio da humanidade. Mas igualmente existe um novo uso no profanado em seu resquício de sacralização, nesse movimento sagrado e profano. O autor diz: “Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação. Entre ‘usar’ e ‘profanar’ parece haver uma relação especial” (*ibid.*, p.58).

¹¹⁷ Conforme Kuniichi Uno sobre a dança de Tanaka Min, que é uma arte “singular que é dança e, no entanto, não se parece com nenhuma dança, que é a dança das moléculas e das sombras imperceptíveis da vida” (op. cit., p.63). Ele também vai dizer que na dança existe “ar, corrente de ar, luz e sombra, a respiração e o olhar, as densidades, as torções, as distâncias e as profundezas, e as sensações, e as memórias, e as trocas, e as circulações entre tudo isso. O dançarino escava, sonda o espaço e aí encontra os limites entre os elementos do espaço. Ele também traça limites desconhecidos e não cessa de transpô-los. Os limites se encontram tanto entre o corpo e o espaço como no interior do espaço e no interior do corpo” (*ibid.*).

O estudante tem espaço. Um espaço aqui, livre, liberado. Fora da extensão dos lugares concretos e dos territórios marcados. Espaço aberto, indeterminado. Por isso o estudante vaga, divaga, vagabundeia. Extravagante, o estudante dá voltas e mais voltas, se move lentamente, se permite rodeios, se oferece paradas, se detém (LARROSA, 2003a, p. 17-19).

Uma estudante negra, que é uma dançarina, nas cenas da massa fértil, dá voltas e se permite aos rodeios, às paradas, se movimenta por um local de vida que também está em seu corpo. E porque haveria de terminar, acabar com um corpo de estudo em um local da vida? Ou melhor, o que seria o término de um corpo de estudo no local da transmutação? “O estudo, que se quer interminável, que não tem princípio, nem percurso, nem fim, nem finalidade, é, para” as moças, estudantes negras, demora no corpo-flor, delonga no corpo-flor. Não há término em um corpo de estudo, não há fim nem começo nele determinados, mas há rodeios, dobra-desdobra, espiralado, ainda que pelas noções de tempo e espaço coloniais ele seja aprisionado como também um fugitivo de um [M]estre, de uma posição subterrânea, rebaixada; porquanto um corpo de estudo surge por uma vida fugidia, a vida que recusa a determinação e o posicionamento. Larrosa, em outro texto, *O ensaio e a escrita acadêmica* (2003b), aborda o ensaio na sua impureza que atrapalha “os administradores da pureza, os burocratas da compartimentalização universitária” (*ibid.*, p.107). Para o autor, ensaiando, nos opomos às regras das objetividades que imperam na academia – e aqui, recusamos o posicionamento que impera sobre um corpo de estudo. A mistura, a impureza, para Larrosa faz com que se dissolvam as fronteiras entre filosofia e literatura como também se esgote “a razão pura moderna e suas pretensões de ser ‘a única razão’” (*ibid.*, p.106); além disso, o ensaio é um questionamento das fronteiras, porque ele confunde ou atravessa “a distinção entre ciência, conhecimento, objetividade e racionalidade, por um lado; e arte, imaginação, subjetividade e irracionalidade por outro. O que o ensaio faz é colocar as fronteiras em questão” (*ibid.*). Nas cenas da massa fértil, um corpo de estudo tem no local de vida um “espaço aqui, livre, liberado. Fora da extensão dos lugares concretos e dos territórios marcados. Espaço aberto, indeterminado” (LARROSA, 2003a). Por isso as moças vagam, divagam, vagabundeiam, parafraseando Larrosa. Aliás, com o autor (2003b), partindo de Adorno, sabemos “que o ensaísta é um leitor que escreve: seu meio de trabalho é a leitura e a escrita. O ensaísta é um leitor que escreve e um escritor que lê” (*ibid.*, p.107). Assim, poderíamos dizer que uma estudante negra, nas cenas da massa fértil, é aquela que vive e compõe do decomposto, do fragmentado, e incorpora no encontro de um tempo espiralado a vida em grupo. A estudante negra pode ser, nas cenas da massa fértil, igualmente aquela que

não tem medo de amar, de viver na imprevisibilidade, de formar com a massa fértil um local imprevisível, e de amar essa não-localização (FERREIRA DA SILVA, 2019), amar esse local de vida. Um corpo de estudo enquanto corpo-flor, signo da transmutação, da vida transmutada, da vida fugidia de uma [M]mestre, e mais que isso, a estudante negra, nas cenas da massa fértil, sendo aquela que, fugindo do posicionamento, convive na construção de um não-localizado local compartilhado com um grupo, local profano e sagrado, e logo depois profano, para o encontro entre um corpo de estudo, matéria alterada da vida, e um grupo de estudo, matéria compartilhada por transmutações.

A macumbaria é uma encruzilhada feita com Química, Física, Biologia, Medicina, Semiótica, Arte, Astrologia, Filosofia, Metalurgia, Geologia e Matemática. E a minha transmutação foi quando derreti no encontro de fogos, e neste fogaréu beijei minha pomba-gira e lhe disse: muitas *gracias*, lembrei que também sou éter, virei trava.

Porque foi incorporando que eu pude viver o Tempo Espiralado e deixei minha matéria ser dilacerada pela rapidez de Gêmeos e pela ventania de Oyá. Eu morri, mas ainda não fiz o que devo fazer. Porque eu mergulhei bem fundo e gozei tendo medo. Eu não aguento mais esta década.

Em minha garganta tem um choro preso num corpo que não é mais meu. Esta noite vou girar até morrer. Morrerei me lembrando de tudo, e voltarei para buscar os instantes que não vivi por ter medo de amar. Te amo, meu preto. Te amo, vida. Amo a vida, porque não desisti em nenhum momento de construir um corpo capaz de viver na imprevisibilidade (BRASILEIRO, 2020b, p.40-47).

Para Castiel, a macumbaria “é uma encruzilhada feita com Química, Física, Biologia, Medicina, Semiótica, Arte, Astrologia, Filosofia, Metalurgia, Geologia e Matemática”. E com Simas (2020), percebemos a macumba como uma palavra em disputa, com muitos significados a considerar cada região e cada povo africano. O autor traz, assim, macumba como um instrumento africano de percussão, com o significado de “som” no quimbundo *mukumbu* e a macumba como os “cantos e encontros litúrgicos brasileiros de origem africana” (*ibid.*, n.p.). Castiel vai dizer então que na macumbaria, ela se tornou trava, éter, incorporou, quando derreteu nos fogos, “e neste fogaréu beijei minha pomba-gira e lhe disse: muitas *gracias*”.

No *Local de trava* (2019d), podemos imaginar a macumbaria como som e encontro, pelo qual um ritmo anti-horário se faz para um corpo, secreto feiticeiro¹¹⁸, dançando com um grupo, com as moças, chamadas e chamando à incorporação de tempos espaciais espilarados,

¹¹⁸ Simas também irá comentar que, para alguns autores, macumba também outros significados inclusive “‘macumba’, no sentido dos ritos, vem do quimbundo *dikumba* – ‘cadeado’ ou ‘fechadura’ –, referindo-se a cerimônias secretas de fechamento dos corpos. (...) do quicongo *kumba* – ‘feiticeiro’ (o prefixo ma, no quicongo, forma o plural)” (2020, n.p.)

chamando a morte e a vida, e por elas sendo chamadas a vivenciar a diferença, jogadas pelo meio do devir (SILVA, 2012). E, assim, sobre um local de vida, por onde ele estaria se não for como aquele a ser feito pela própria vida transmutada e no seu encontro com um grupo, tal como um acampamento, um quilombo, um lugar ali de passagem, sagrado e profano para que se forme como um quarto de cura. Em *Vivendo de Amor* (2010), bell hooks afirma que o amor é a cura, e muitas mulheres negras, segundo ela, sentem que “em suas vidas existe pouco ou nenhum amor” (*ibid.*, n.p.). hooks também nos fala como o sistema escravocrata, “e as divisões raciais criaram condições muito difíceis para que os negros nutrissem seu crescimento espiritual” (*ibid.*); condições difíceis¹¹⁹, mas não impossíveis, que levam a população negra, marcada desde a escravidão, a “reconhecer que a opressão e a exploração distorcem e impedem nossa capacidade de amar” (*ibid.*). Mbembe, em *Necropolítica* (2018), diz que na *plantation* manifesta-se uma figura paradoxal, por conta da violência desse sistema, dizendo que nesse contexto “a humanidade do escravo aparece como uma sombra personificada” (*ibid.*, p.27), que lida com uma tripla perda: de um lar, dos direitos de seu corpo e do estatuto político, fazendo assim o escravo pertencer ao [M]estree; “e a vida do escravo, em muitos aspectos é uma forma de morte-em-vida” (*ibid.*, p.29).

Imagino que, após o término da escravidão, muitos negros estivessem ansiosos para experimentar relações de intimidade, compromisso e paixão, fora dos limites antes estabelecidos. Mas é também possível que muitos estivessem despreparados para praticar a arte de amar. Essa talvez seja a razão pela qual muitos negros estabeleceram relações familiares espelhadas na brutalidade que conheceram na época da escravidão. Seguindo o mesmo modelo hierárquico, criaram espaços domésticos onde conflitos de poder levavam os homens a espancarem as mulheres e os adultos a baterem nas crianças como que para provar seu controle e dominação. Estavam assim se utilizando dos mesmos métodos brutais que os senhores de engenho usaram contra eles. Sabemos que sua vida não era fácil; que com a abolição da escravatura os negros não ficaram imediatamente livres para amar (HOOKS, 2012, n.p.).

Com hooks percebemos então que a cura, o amor, aqui um local de vida, de transmutação, é uma situação difícil, mas não impossível de ocorrer entre as populações negras, inclusive entre aquelas pessoas que lidam com marcas significativas da escravidão, até porque, como ela diz “com a abolição da escravatura os negros não ficaram imediatamente livres para amar” (2010, n.p.). Mbembe ainda nos lembra o paradoxo da condição do

¹¹⁹ Megg Oliveira em *Porque você não me abraça?* (2018), relata a dificuldade de travestis e mulheres transexuais serem abraçadas pelo Movimento Negro, relatando isto como uma ignorância sistêmica em relação as vidas negras dissidentes, dizendo que “a negritude no Brasil se constitui a partir da cis heterossexualidade e ignora outras possibilidades de expressão da negritude” (*ibid.*, p.168). Megg também irá relatar sobre as perseguições vividas pelas travestis desde o período colonial, contando a história de Xica Manicongo a partir de um relato mais antigo sobre travestis, que data de 1591.

escravo¹²⁰ que, “sendo mera ferramenta e instrumento de produção (...), apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação e estilizá-la” (2018, p.30). O que o autor nos apresenta é um encontro gerando som, ritmo, expressões dentro de uma situação de soberania e subjugação racial, partindo de um corpo expatriado, de uma vida roubada pelo [M]estres, de uma vida negra que, estrangeira ao sistema da *plantation*, é “capaz de demonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente pertencia a um outro” (*ibid.*, p.30). Sobre essa objetificação, Mbembe (2017) também diz que

O mundo colonial era um mundo com uma alucinante capacidade de se adaptar à destruição de seus objectos - incluindo dos indígenas. Acreditava-se que, mesmo que um objecto se perdesse, podia facilmente ser substituído por outro.

Além disso, no início da empresa colonial encontrava-se o princípio de separação. Em larga medida, colonizar consistia num permanente trabalho de separação - de um lado, o meu corpo vivo, do outro, todos os corpos coisas que o envolvem; de um lado, a minha carne de homem, pela qual todas as outras carnes-coisas e carnes-viandas existem para mim; de um lado, eu, por excelência, tecido e ponto zero de orientação do mundo; do outro, os outros, com quem nunca poderei fundirme totalmente, que posso trazer a mim, mas com quem não poderei verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de mútuo envolvimento (*ibid.*, p.77-78).

Castiel em *Quando encontro vocês: macumbas de travestis, feitiços de bixas* (2019b) diz “eu peço agô para continuar habitando o local de vida que é meu corpo” (*ibid.*, n.p.). E nas

¹²⁰ Sobre a condição paradoxal de humanidade do escravo Saidiya V. Hartman (1997) aborda que “(...) embora a existência bifurcada do cativo como um objeto de propriedade e uma pessoa (seja entendida como um sujeito legal formalmente dotado de direitos e proteções limitados, um agente submisso, culpado ou criminoso, ou um possuidor de capacidades restritas para se auto-criar) tenha sido reconhecido como um dos marcantes contradições da escravidão, a constituição dessa humanidade continua a ser considerada. (...) de um ponto de vista ligeiramente diferente e, portanto, considere os ultrajes da escravidão não apenas em termos do status de objeto do escravizado. como bestas de carga e bens móveis, mas também porque envolvem noções de humanidade escrava. (...) Era comum que corretivos benevolentes e declarações de humanidade escrava intensificassem o exercício brutal de poder sobre o corpo cativo, em vez de melhorar a condição de bem móvel”. Tradução livre de: “although the captive's bifurcated existence as both an object of property and a person (whether understood as a legal subject formally endowed with limited rights and protections, a submissive, culpable or criminal agent, or one possessing restricted capacities for self-fashioning) has been recognized as one of the striking contradictions of chattel slavery, the constitution of this humanity remains to be considered. (...) from a slightly different vantage point and thus consider the outrages of slavery not only in terms of the object status of the enslaved. as beasts of burden and chattel but also as they involve notions of slave humanity. (...) It was often the case that benevolent correctives and declarations of slave humanity intensified the brutal exercise of power upon the captive body rather than ameliorating the chattel condition” (*ibid.*, p. 5). Mbembe (2018b) também recupera a condição de humanidade do escravo: “ (...) ainda que juridicamente definidos como bens móveis e apesar das práticas de crueldade, degradação e desumanização, os escravos continuam sendo seres humanos. Por meio do seu labor a serviço de um senhor, continuam a criar um mundo. Pela via do gesto e da fala, tecem relações e um universo de significações, inventam línguas, religiões, danças e rituais, e criam uma ‘comunidade’. A destituição e a abjeção que lhes são impostas não eliminam inteiramente sua capacidade de simbolização. Por sua mera existência, a *comunidade dos escravos* não deixa de rasgar o véu da hipocrisia e da mentira que recobre as sociedades escravagistas. Além disso, os escravos são capazes de rebelião e, dada a ocasião, podem dispor de sua própria vida por meio do suicídio, desapossando assim seu senhor daquilo que considera seu bem e abolindo, *de fato*, o vínculo de servidão” (*ibid.*, p.95).

cenar da massa fértil, a morte “me lembrando de tudo, e voltarei para buscar os instantes que não vivi por ter medo de amar”, nos faz pensar sobre um local de vida como encontro com outros locais de vida, e dos locais de vida com a morte, da vida com os ancestrais; um corpo com um grupo, e a história desse envolvimento sendo feita com ritmos anti-horários, de restos, fazendo virar desde a morte um local de vida, em direções espalhadas, distribuídas, um quarto de cura, de amor, misturando merda de cavalo, pedras preciosas, decomposição e composição. Segundo Castiel, “incorporar significa trazer ao corpo, fazer um corpo, permitir um encontro. A incorporação é um encontro, mas antes é um convite” (*ibid.*). E nas cenas da massa fértil, um corpo de estudo surge no encontro do local de vida com seus ancestrais, através do tempo espiralado, com as vivas e as mortas, para outros locais de vida; faz no encontro corpo-flor, signo da transmutação e sua vitalidade; um corpo-flor encontra outros corpos-flores, e a incorporação é um convite, permitindo o encontro de outros locais de vida e seus signos de transmutação.

Em *Crítica da razão negra* (2018b), Mbembe conta sobre a escrita da história dos negros como aquela sendo feita no Ocidente por pessoas escravizadas (objetos do [M]estres) e de cor livres “a partir de restos dispersos por todos os cantos do mundo” (*ibid.*, p.63) pelo que podemos imaginar Castiel falando para as moças da decomposição e pela composição da massa fértil, da mistura de restos, da merda, formando um local de cura, surgindo desde um lugar submisso, despojado, desde uma terra maldita, criando ainda sim companhias, fazendo-com, pois “quem e o que somos, precisamos fazer-com – tornar-se-com, compor-com” (HARAWAY, 2016, p. 102).¹²¹ Pelos dejetos, Lélia Gonzalez igualmente compõe sua fala ao declarar “o lixo vai falar, e numa boa” (1984, p. 225), considerando a consciência dominante como aquela que exclui o que a memória inclui, esta que por conta de sua reviravolta falamos pretuguês incluindo¹²² o que a lógica da consciência dominante

¹²¹ Tradução livre de “Who and whatever we are, we need to make-with—become-with, compose-with”. Ainda para Donna Haraway, “Sympoiesis é uma palavra simples; significa ‘fazer com’. Nada se faz por si mesmo; nada é realmente autopoietico ou auto-organizado. ‘Jogo mundial’, nas palavras do computador Inupiat, os terráqueos nunca estão sozinhos. Essa é a implicação radical da sympoiesis. Sympoiesis é uma palavra própria para sistemas históricos complexos, dinâmicos, responsivos, (...). É uma palavra para mundanizar-com, em companhia. Sympoiesis envolve a autopoiese e generativamente a desenrola e estende”. Tradução livre de “Sympoiesis is a simple word; it means ‘making-with.’ Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing. In the words of the Inupiat computer ‘world game,’ earthlings are never alone. That is the radical implication of sympoiesis. Sympoiesis is a word proper to complex, dynamic, responsive, situated, historical systems. It is a word for worlding-with, in company. Sympoiesis enfolds autopoiesis and generatively unfurls and extends it (2016, p.58).

¹²² “De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência européia, muito civilizado, etc e tal. Só que na hora de mostrar o que eles chamam de ‘coisas nossas’, é um tal de falar de samba, tutu, maracatu, frevo, candomblé, umbanda, escola de samba e por aí afora. Quando querem falar do charme, da beleza da mulher brasileira, pinta logo a imagem de gente queimada da

eliminaria. Lélia apresenta a consciência e a memória, dizendo que a primeira se inscreve no discurso ideológico e por ele se faz presente. “Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (1984, p. 226). Dessa forma, se Lélia fala “numa boa”, o faz despejando a merda que se tornou viver como mulher negra no Brasil, nas condições dispostas pela democracia racial¹²³, que incute, segundo a autora, uma consciência fazendo a memória da mulher negra tal como a mucama, a mulata e a babá.

Audre Lorde, discorrendo sobre a consciência, não a dominante, mas a consciência de mulheres negras, pobres, terceiro-mundistas e lésbicas, no texto *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* (1984), diz que as ferramentas do mestre são usadas de muitas maneiras contra as mulheres, para oprimi-las, no que se refere a classe, a sexualidade e a cor, e inclusive são muitas vezes usadas, inconscientemente, pelas mulheres umas contra as outras. Lorde também vai nos dizer sobre a profundidade, em outro momento, de um lugar escuro e antigo¹²⁴ por onde uma consciência “como situação a ser experimentada e com a qual se interage” (2019, p.46) aparece quando entramos em contato com nossa ancestralidade, no encontro dos que estão com os que foram, dos que foram e voltam por essa conexão profunda desde o corpo. Com a autora, sobre esse lugar, que é retomado em sua fala na conferência em Nova York, ela pede às mulheres, depois de ter questionado os trabalhos apresentados e a não presença conferida às mulheres em suas diferenças, para desmantelar a casa do mestre: “eu exorto a cada uma de nós aqui a alcançar esse profundo lugar de conhecimento dentro de si mesma e tocar aquele terror e aversão por qualquer diferença que vive lá. Veja de quem é o rosto que ele usa” (*ibid.*, p. 114).¹²⁵ Por essa escuridão e profundidade ela diz em *Irmã Outsider* (2020) “mas quero que você/ saiba/ sua escuridão também/ é fértil/ e supera o medo”

praia, de andar reboativo, de meneios no olhar, de requebros e faceirices. E culminando, pinta este orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial” (GONZALES, 1984, p.238-239).

¹²³ “Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito” (GONZALES, 1984, p.228).

¹²⁴ No texto *A poesia não é um luxo* (2019), Lorde diz: “esse nosso lugar interior de possibilidades é escuro porque antigo e oculto; sobreviveu e se fortaleceu com essa escuridão. Dentro desse local profundo, cada uma de nós mantém uma reserva incrível de criatividade e de poder, de emoções e de sentimentos que ainda não foram examinados e registrados. O lugar de poder da mulher dentro de cada uma de nós não é claro nem superficial; é escuro, é antigo e é profundo” (*ibid.*, p.46)

¹²⁵ Tradução livre de “I urge each one of us here to reach down into that deep place of knowledge inside herself and touch that terror and loathing of any difference that lives there. See whose face it wears”.

(2020, p.253). Lorde, ainda, nos lembra a necessidade de nutrição entre as mulheres, que têm muitas vezes, na estrutura patriarcal, a maternidade como único poder social acessível.

Aquelas de nós que estão fora do círculo da definição de mulheres aceitáveis nesta sociedade; aquelas de nós que foram forjadas nos caldeirões da diferença - aquelas de nós que somos pobres, que somos lésbicas, que somos negras, que são mais velhas - sabem que sobreviver não é uma habilidade acadêmica. É aprender a pegar nossas diferenças e torná-las pontos fortes. Pois as ferramentas do mestre nunca desmantelarão a casa do mestre. Elas podem nos permitir vencê-lo temporariamente em seu próprio jogo, mas nunca nos permitirão realizar uma mudança genuína. E esse fato só é ameaçador para aquelas mulheres que ainda definem a casa do mestre como sua única fonte de apoio (LORDE, 1984, p. 112).¹²⁶

Na nutrição desse local profundo, fértil, com contato ancestral, da vida com a morte, dos que estão com os que foram e voltam no encontro, podemos ver um local de vida que, nas cenas da massa fértil, está no corpo-a-corpo, na dança das transmutações e florescimentos. “Juntas iremos fugir para o fim do mundo e para o fundo do rio que é tão profundo quanto nossos cus. E é nessa profundidade que nossas caudas assumem uma cor que não tem nome” (BRASILEIRO, 2019c, n.p.). Para todas as moças, Castiel fala também da merda, do lixo da lógica, para o que entra e sai, perpassando o cerne de um eu, desde uma profundidade irreconhecível, à respiração e à transformação de um encontro para o reconhecimento e a identificação não de quem é ou não é, qual o posicionamento social está ou não está, qual força do lugar de fala repercute, mas falar para todas as moças pressupõe sim o reconhecimento da vida e sua transmutação sem nome determinado. Falar numa boa desde uma composição e decomposição nos faz vislumbrar as entradas e as saídas de uma massa fértil, compartilhando um ritmo anti-horário, consciência negra fabulativa, modulante onda conjugada em direção às ilhas da liberdade, medo e cansaço, transgredindo os usos das ferramentas de um [M]mestre e sua objetificação, ou melhor, deixando de ser um objeto e ferramenta de um [M]mestre, e na transposição dessa função ver no corpo os mapas da liberdade. Ver que estão no corpo os segredos e os mistérios, as profundidades e conexões; que pelo corpo, da vida transmutada, surge um florescimento em direções múltiplas. Há, na movimentação na mistura, aos rodopios, esse agora feito no local da transmutação e no seu

¹²⁶ Tradução livre de “Those of us who stand outside the circle of this society's definition of acceptable women; those of us who have been forged in the crucibles of difference -- those of us who are poor, who are lesbians, who are Black, who are older -- know that survival is not an academic skill. It is learning how to take our differences and make them strengths. For *the master's tools will never dismantle the master's house*. They may allow us temporarily to beat him at his own game, but they will never enable us to bring about genuine change. And this fact is only threatening to those women who still define the master's house as their only source of support”.

encontro. “Te amo, vida. Amo a vida, porque não desisti em nenhum momento de construir um corpo capaz de viver na imprevisibilidade” (BRASILEIRO, 2020b, p.40-47).

Agamben propõe àquelas pessoas que amam o estudo, no texto *Réquiem para os estudantes* (2020), criarem um novo local para sua convivência. O autor debruça-se sobre o caso das universidades que se renderam totalmente ao isolamento e, mais do que isso, às formas de ensino virtuais impostas pelo vírus COVID-19, definindo a morte das formas estudantis como uma catástrofe que acontece no momento em que as universidades não se recusam a aderir a um olhar objetivo à tela do computador; assim, elas matam a vida estudantil, porque para ele, na experiência estudantil italiana, a qual ele vivenciou, “se formavam amizades e se constituíam, segundo os interesses culturais e políticos, pequenos grupos de estudo e de pesquisa, que continuavam a se reunir mesmo após o fim do curso” (*ibid.*, n.p.). Para Agamben, “ainda mais decisivo é algo de que, significativamente, nada se fala: o fim da vida estudantil como forma de vida” (*ibid.*), e afirma que “os estudantes não viverão mais na cidade onde está sediada a universidade: cada um escutará as aulas fechado em seu quarto” (*ibid.*). E ao recusar a morte da vida estudantil, por não ter mais o contato com um grupo de estudos, Agamben chama a atenção dos “estudantes que amam verdadeiramente o estudo (...) [para] recusar a se inscrever nas universidades assim transformadas [virtualmente] e, como em sua origem, deverão constituir novas *universitates*” (*ibid.*, grifos do autor). Dessa maneira, é importante enfatizar que para haver um local de vida, e florescer um estudo, seja importante um grupo, um corpo-a-corpo, um compartilhamento de uma forma de vida. Seria igualmente importante ver se em uma universidade acontecia, ou se nessas novas *universitates* acontecerá, um local da transmutação, um local de trava, o encontro entre travas, o encontro entre transmutações para aí surgir da morte um corpo-flor, signo da vitalidade, um corpo de estudo, signo da vida.

Ser estudante era antes de tudo uma forma de vida em que certamente eram determinantes o estudo e a escuta das aulas, mas não menos importantes eram o encontro e a troca constante com os outros *scholarii*, que frequentemente vinham dos lugares mais remotos e se reuniam em *nationes* segundo seu lugar de origem (AGAMBEN, 2020, n.p).

Um local de vida, um local de trava, um local para um corpo ao encontro de um grupo, formados por resíduos, no tempo espiralado, desde a “comunidade da perda (...) indissociável da morte, uma vez que é justamente pela morte que a comunidade se revela” (MBEMBE, 2018b, p.73). Te amo vida, local de cura, indissociável dos mortos, dos ancestrais. Um local da transmutação é um local fragmentado, construído por composição e decomposição, pelos

fragmentos de escravos, escravas, moças e moços livres, fugidios, que no tempo espiralado se encontram. E o florescimento de um corpo de estudo, nas cenas da massa fértil, acontece nessa junção com um grupo, dançando com um grupo, compartilhando a respiração, o mergulho, a saída e entrada, o cansaço e o descanso, na encruzilhada que “é a contradição, a negociação, a coragem. É o local de mistura, e decantação” (BRASILEIRO, 2020d, n.p.) entrelaçando-se “no mesmo círculo de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte” (MARTINS, 2003, n.p.). Leda Martins em *Performances do Tempo Espiralado* (2003) e no *4th Encuentro of the Hemispheric Institute of Performance and Politics*, em Nova York, apresenta “uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação” (*ibid.*), sendo a África, nos territórios americanos, continuamente inscrita nos palimpsestos que, segundo a autora, transcriam e realizam sua presença. Sobre a memória africana, Leda também aborda a sua transplantação para as Américas pelo comércio de escravos do Atlântico e por outras rotas transculturais e transnacionais, que por meio de inúmeros processos, afirmam a metamorfose, tanto conceituais quanto formais e assim a ancestralidade negra surge como importante noção filosófica africana que constitui uma visão negra do mundo tal como força que

(...) faz com que os vivos, os mortos, o natural e o sobrenatural, os elementos cósmicos, sociais interajam formando os elos de uma mesma indissolúvel cadeia significativa. A concepção ancestral africana inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementaridade necessária em contínuo processo de transformação e de devir. Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça no mesmo círculo de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação. Nascimento, maturação e morte tornam-se pois contingências naturais necessários na dinâmica rotacional e regenerativa de todos os ciclos vitais e existenciais. Nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta (MARTINS, 2003, n.p.).

E se acaso novas universidades entrem no tempo espiralado e façam ver um local da transmutação, da morte e da vida, da vida com seus ancestrais, um local de trava, um local de vida se verá na incorporação do encontro, no corpo-a-corpo de transmutações, convidadas a serem incorporadas; porque em um local de cura, nas cenas da massa fértil, segundo Castiel, as moças, as estudantes negras já receberam o convite e “quando essa porra desse puteiro ficar pronto, vamos juntas acender um incenso de hibisco. E com a força dos elementos iremos criar e aquendar um segredo, iremos aquendar a Kalunga entre nossas pernas e fazer de nossos cabelos orgânicos mapas de liberdade” (2019c, n.p.). E por esses mapas surgirão as

direções encruzilhadas às ilhas da liberdade, que nos levam a fazer-com, compor-com, viver-com a imprevisibilidade da vida e seus movimentos conjugados em grupo. E, tal como diz Leda, “nascimento, maturação e morte tornam-se pois contingências naturais necessárias na dinâmica rotacional e regenerativa de todos os ciclos vitais e existenciais” (op. cit.). A movimentação faz de um corpo de estudo incorporação e convite de outras formas de vida, na mistura, na composição e decomposição, pelas quais um local da vida cresce, e independente das *universitates*, podendo acontecer por elas, entre elas, em sua passagem, entretanto com afinco ao ritmo anti-horário, uma consciência negra fabulativa que, tal como nas correspondências¹²⁷ entre Arjuna e Denise (2019), transgride o posicionamento para que, enquanto ondas, estejam em mais um oceano, em direção implicada à importância da vida.

¹²⁷ Em *4 Water: Deep Implicancy* (2019) podemos ver as correspondências entre Arjuna Neuman e Denise Ferreira da Silva, surgindo em proposição de se fazer um filme ou alguma elaboração textual/ do pensamento, em eles partissem de três oceanos como direção conceitual. E Denise pergunta a Arjuna: “Mas se adicionarmos o Oceano Índico?”. Tradução de “But what if we added the Indian Ocean?” (*ibid.*, p.12). Nessa condireção por outra rota, me parece importante no mergulho, pelo qual um pensamento contradiz um destino traçado, vislumbrando a ilha da liberdade encruzilhada entre o corpo e o mundo. No prefácio desse texto/conversa Steffanie Ling diz que “4 Waters: Deep Implicancy é um experimento em colaboração que traça a possibilidade surpreendente de um estado sem valor. A pesquisa dos artistas atravessa quatro corpos de água - os oceanos Mediterrâneo, Atlântico, Pacífico e Índico - para conectar quatro ilhas distintas: Lesvos, Haiti, Ilhas Marshall e Tiwi. Cada ilha contém histórias de tremenda violência, mas também o potencial para o contrário”. Tradução de “4 Waters: Deep Implicancy is an experiment in collaboration that traces the striking possibility of a state without value. The artists’ research crosses four bodies of water—the Mediterranean, Atlantic, Pacific and Indian oceans—to connect four disparate islands: Lesvos, Haiti, Marshall Islands, and Tiwi. Each island holds within it stories of tremendous violence, but also the potential for otherwise” (*ibid.*, p. 1).

CONSIDERAÇÕES

Comecei a pesquisa como max willà morais, uma trans não binária, e no decorrer mudei de nome, me tornando uma mulher travesti chamada Tadáskia Morais. Deixo, assim, meu nome antigo para marcar a diferença do início desse estudo até aqui. Durante a pesquisa, também decidi me hormonizar e notei, aos poucos, as mudanças de temperamento, distribuição de gordura, meus seios doendo ao crescer, tudo lentamente, toda alteração sendo lenta. Na pandemia me vi, como muitas pessoas, sufocada e sem direção. Eu estava atravessando o tempo, dando conta de um corpo de estudo vivo-quase-morto, que precisava ser elaborado para um compartilhamento ao grupo de estudo; eu o olhava e olhava ao redor de toda a situação precária que nós, corpo de estudo, minha família, as *dolls*, as moças, as estudantes negras, os grupos, estávamos vivenciando diante do isolamento, desejando qualquer alteração de um estado permanente. Foi por aí que percebi a possibilidade de um estudo ressurgir, ainda que a vida não parecesse anunciada, de qualquer posicionamento específico e rebaixado.

Dessa maneira, o que entrego para a posteridade, em forma de pesquisa, passa pelas alterações de posição, tempo e espaço, saber, ignorância, energia, onda, ritmo, respiração, dança, vida, morte e transformação. Existem muitos autores e autoras, inclusive entre os que eu citei na pesquisa, pelos quais eu gostaria de ter aprofundado alguns temas em torno de um corpo de estudo: creio que ainda haveria muito a dizer sobre ele a partir da fabulação crítica em Saidiya Hartman, as corpografias em Leda Maria Martins, do diálogo entre educação e negritude em Nilma Lino Gomes, da tradução em Tatiana Nascimento, da travestilidade em Megg Rayara Gomes de Oliveira, da relação hormonal em Paul Beatriz Preciado, da poética da relação em Édouard Glissant, do encontro interespecies em Donna Haraway, do estar vivo e do envolvimento em Tim Ingold, entre outras pessoas pesquisadoras dos temas supracitados, e dos assuntos que podem envolver a história negra afro-diaspórica no quesito música, dança, performance e teatro em que, para uma próxima etapa da pesquisa, vale o debruçamento.

A contribuição de muitos desses autores e autoras, incluindo Fanon, Saidiya, Kilomba, Moten, Deleuze, Larrosa, entre outros e outras, possibilitaram vislumbrar um estudo nas *cenar da travessia* e nas *cenar da massa fértil*, na impureza entre campos diferentes e no contato com os trabalhos de Jota Mombaça e Castiel Vitorino Brasileiro, que nos fizeram perceber as movimentações de um corpo de estudo com múltiplas possibilidades de saída de um posicionamento específico e determinado, em direção à vida, em suas formas de compartilhamento, dentre elas as vibrações desconhecidas e o amor.

Ao campo da educação, me interessou, assim, trazer desde o subterrâneo (que pode igualmente ser o subterrâneo deste campo de saber), desde uma posição rebaixada, despojada, as cenar da travessia apresentando um estudo conjugado à fabulação para a transgressão do interdito de um evento racial e indisponíveis nos termos da perseguição que ocorre para deter os corpos negros. Foi importante misturar as referências bibliográficas aos trabalhos de Jota Mombaça, vibrando a destruição da intimidade catastrófica do mundo conhecido. Isso foi feito ao vislumbrar-se, nas cenar da travessia com Jota, um estudo realizado na colisão, na quebra, na ruptura, na abertura e na passagem, ressurgindo na recusa da política representativa, escapando do entendimento imediato e dos campos de sólido conhecimento. Um estudo conjugando à consciência fabulativa, luz negra quase roxa, que desdobrada reflete de um corpo de estudo para um grupo de estudo, criando uma movimentação para o que desconhecemos e de onde pode ressurgir vida. Foi igualmente importante misturar as referências bibliográficas ao trabalho de Castiel Vitorino Brasileiro, a fim de falhar com uma posição sócio-espaco-temporal sufocante, e ver surgir um local de vida em direção à liberdade do movimento de um corpo, sempre passando, mergulhando, em devir. Viu-se, nas cenar da massa fértil, um estudo na alternância, imprevisibilidade e composição, conjugado à consciência fabulativa, às ondas nômades, em direção à fonte paradoxal da liberdade, que é um fluxo do tempo, encruzilhado, espiralar. E, através de um pensamento paradoxal, um estudo surgindo na saída e no confronto da linguagem de um [M]mestre, desde os posicionamentos rebaixados, como também modificando as conjugações já estabelecidas, compondo, na diferença, a vida que se pode encontrar com outro nos lugares e tempos,

espiralados, ancestrais, no encontro de um corpo com um grupo, surgindo enquanto corpo-flor, signo da transmutação.

Para o campo da educação, as cenas da travessia e as cenas da massa fértil apresentam um estudo a partir de dois planos, o plano da ruptura e o plano da composição. Ambos, escapando da maestria e da determinação sócio-espaço-temporal, fazem irromper a criação de uma abertura que permite passagens à composição de diferentes energias, na relação dissonante às frequências advindas da ordem hegemônica. Para chegar a esse estudo, é preciso romper com o mundo em que a subjugação racial e de gênero façam sentido. Então, podem ser compostas e imaginadas outras cenas, que fazem fracassar os modelos coloniais, perpetrados nas formas do conhecimento superior, da lei, da justiça, do nome do pai e assim por diante. No decorrer da pesquisa, romper se dá em relação à prescrição, aos sufocamentos realizados pelos tempos e espaços coloniais que aniquilam as formas de vida e seus encontros. Romper com a previsibilidade, com as perseguições esboçadas nas violências raciais cotidianas; romper com os modelos perpetrados pelos caveirões, pelas renovações das identidades essencialistas, das funcionalidades do corpo para o encanto de um [M]estre, de um modelo de ensino, de educação e das subjugações que devemos fugir. Ao campo da educação, abre-se, na ruptura, a criação de cenas em que a fuga se dê todas as vezes em que a vida não seja anunciada e distribuída, mas sim solidificada na Verdade de um saber, poder e formas que impedem a improvisação, por meio do movimento de um corpo de estudo e seu compartilhamento com um grupo, ou seja, impossibilitando o encontro de outras formas de vida.

E compor, durante a pesquisa, foi sendo entendido como uma ação de vida do estudo, uma movimentação figurada até no ato da respiração, entrando e saindo dos tempos e espaços que se apresentam como determinados e únicos, como também composição no tempo espiralado, que se faz no entre o presente e a ancestralidade, que não é uma origem essencial. Na composição, um corpo de estudo chama a vida e por ela é chamado, permitindo-se incorporar e criar um encontro com o que não era previsível, com aquelas pessoas e situações estrangeiras. De dentro para fora, um estudo pode surgir como um corpo, depois de uma

travessia, formado em um local de cura, compartilhado no amor de todas as sensações e afetos conflituosos, sem nome, dançando com um ritmo alterado, passando, movendo-se na encruza. Na composição, um corpo de estudo transmuta-se ao se ver desde a morte na vida, da vida, diferenciando a morte do aniquilamento, compondo com a vida e contradizendo a merda dos eventos raciais. Compor surge de uma massa fértil, que pode ser a mistura do que esteve recusado com aquilo que se renova, atenta-se às danças que mostram que um corpo já não é mais escravo no gesto de sua movimentação.

Ao campo da educação, talvez seja importante se atentar aos planos da ruptura e da composição, sabendo que é importante lembrar que romper e compor também pode se fazer ao revés da vida, no seu sufocamento e no rebaixamento, vide os eventos raciais, a Passagem do Meio (rotas comercializando pessoas negras), as cenas do racismo cotidiano e assim por diante, em todas formas de extrema violação que estabelecem um destino traçado, determinado, impossível de escapar. Romper e compor nas *cenar da travessia* e da *massa fértil* diferencia-se das novidades que os navegadores e os conquistadores quiseram inculcar no processo de colonização. O que se encaminha, então, no campo educacional, para as futuras pesquisas, é vislumbrar outras cenas na ruptura e na composição em que um corpo de estudo está em direção à vida, e a vida sendo uma forma não determinada, ou seja, a vida não sendo reduzida ao grau zero, mas sim entendida como matéria e importância. Parece necessário atravessar a temporalidade linear, de um saber para outro, de um lugar para outro, como também compondo com o dentro e o fora, revezando, transformando as direções de um tempo e de um espaço com como configuração de um corpo de estudo que se alia a um ritmo modificante e modificado, que na pesquisa foi visto como uma consciência negra, luz negra quase roxa nas cenas da travessia e ondas nômades nas cenas da massa fértil. É no movimento de não ser mais mantido obrigatoriamente em um mesmo tempo e espaço que nas *cenar da travessia* e da *massa fértil* vemos um estudo acompanhando um ritmo alterado que altera as bases epistemológicas do estudo superior, arraigado e composto na consciência moderna-colonial. Um corpo de estudos nas *cenar da travessia* é e está na quebra, além de ser e estar nos planos de fuga, e um corpo de estudo nas *cenar da massa fértil* é e está na

mudança dos estados físicos como também na transformação dos componentes, das energias que se encontram em um local de vida.

Desse modo, penso ter visto as múltiplas facetas de um estudo que, no decorrer da pesquisa, foi surgindo enquanto um corpo e, como tal, compartilhando a vitalidade com um grupo. Ao campo da educação, e não apenas limitando-se a ele, foi importante fugir de um [M]estre e planejar a destruição de um modelo de mundo conhecido desde os eventos raciais e das violências coloniais que cercam as populações negras e racializadas. A pesquisa, enquanto estudo, ensaiou, misturando referências e trabalhos artísticos, desde os cercos do conhecimento superior, para estudar mais próximo da vida e sua movimentação não sobredeterminada, retirando-se das associações mais perversas que um [M]estre pode supor e as que por ele podemos nos identificar. Para tanto, um estudo foi entendido na composição e decomposição, refletindo e trazendo um pensamento paradoxal ao campo educacional, para desviá-lo em direção aos encontros não determinados que podem, inclusive, conjugar-se com uma consciência negra fabulativa, tal como a transgressão dos interditos de um posicionamento social. Foi também através das cenas, vistas como abaixo e atrás de um poder, que um corpo de estudo conheceu um tempo espiralar, entre passado, presente, futuro, morte e vida, encontrando as moças e os ancestrais que já haviam ido nas rotas subterrâneas, na Passagem do Meio, nas vibrações, aquilombamentos e reminiscências.

Para mim, foi de extrema importância ter a oportunidade de criar um estudo que está em direção a vida. Houve momentos nos quais pensei em desistir, mas como eu desistiria se eu estava ao redor de um grupo de estudo, familiares, moças, pessoas visíveis e invisíveis? Como terminar um corpo de estudo se ele está sempre no movimento da vida como também na transmutação, compondo com a morte, na transformação de um movimento indeterminado? Decido, assim, pausar um movimento da pesquisa aqui agradecendo, ficando feliz. Obrigada!

REFERÊNCIAS

Obras Analisadas

Castiel Vitoriano Brasileiro:

Corpo-flor (2016-2020). Série fotográfica. Disponível em: https://castielvitorinobrasileiro.com/foto_corpoflor

Nada aqui se acaba (2020). Encruzilhada com videos.

https://castielvitorinobrasileiro.com/inst_nadaaquiaseacaba_2020d

[iro.com/foto_corpoflor](https://castielvitorinobrasileiro.com/foto_corpoflor) Acesso em: 08 jun. 2021.

Local de trava (2019) Instalação. Disponível em:

https://castielvitorinobrasileiro.com/inst_localdetrava . Acesso em 08 jun. 2021.

Para todas as moças (2019)2019). Disponível em

<https://www.youtube.com/watch?v=7wCsV2LhLTE> . Acesso em: 14 fev. 2020.

Aglutinar e redistribuir (2019). Série fotográfica. Disponível em:

https://castielvitorinobrasileiro.com/acao_aglutina Acesse em 08 jun. 2021.

Ouçõ o mar (2018) Série fotográfica Disponível em:

https://castielvitorinobrasileiro.com/_foto_mar Acesso em 08 jun. 2021.

Jota Mombaça:

A ferida colonial ainda dói, vol. 6: vocês nos devem (2015-2017). Disponível em:

<http://site.videobrasil.org.br/exposicoes/galpaovb/agorasomostodxsnegrxs/artistas/jota> .

Acesso em 08 jun 2021.

Sem título (futurismo urgente) (2018). Jota Mombaça. Disponível em:

<https://www.buala.org/pt/corpo/veio-o-tempo-em-que-por-todos-os-lados-as-luzes-desta-epoca-foram-ace>

[Sem título \(futurismo urgente\). frame. Jota Mombaça, 2018.ndidas](https://www.buala.org/pt/corpo/veio-o-tempo-em-que-por-todos-os-lados-as-luzes-desta-epoca-foram-ace)

Acesso em 08 jun. 2021.

Always here (nome atribuído, sem data). Disponível no site da artista:

<https://jotamombaca.com/> . Acesso em 08 jun 2021.

What no space is everywhere (nome atribuído, sem data). Disponível em

<http://cargocollective.com/jotamombaca> Acesso em 08 jun. 2021.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. O que é o Contemporâneo? In: **O que é o Contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

_____. O Amigo. In: **Amigo & O que é um dispositivo?**. Chapecó: Argos, 2014.

_____. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Réquiem para os estudantes. **N-1 Edições: Pandemia crítica**, São Paulo, n.82, n.p., 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/45>. Acesso em 05 mai 2021.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em Línguas: uma carta para as mulheres escritoras no terceiro mundo. **Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. p.235.

_____. **Borderlands/La Frontera**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. Rio de Janeiro: P. Alves, 1981.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BRASILEIRO, Castiel. Quando encontro vocês: macumbas de travestis, feitiços de bixas (2019). [Fala-performance]. **Elixir**; ep.2 - Castiel Vitorino Brasileiro. Práticas Desobedientes. Soundcloud, 2019. Disponível em: <https://soundcloud.com/praticasdesobedientes/elixir-ep2-castiel-vitorino-brasileiro>. Acesso em 8 jun 2021.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. “Atlântico negro”. **Geledés**, Artigos e reflexões, 8 dez 2018. (2018) Disponível em: <https://www.geledes.org.br/atlantico-negro-por-castiel-vitorino-brasileiro/> 2018b Acesso em 8 jun 2021.

_____. BRASILEIRO, Castiel Vitorino. Ancestralidade sodomita, espiritualidade travesti. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 14, página 40 - 47, 2020a.

_____. Como se preparar para a guerra: escritos de uma sobreviventes feitos na travessia de 2018 para 2019. **Revista DR**, edição 5, jul 2020. <http://revistadr.com.br/posts/como-se-preparar-para-a-guerra-escritos-de-uma-sobrevivente-feitos-na-travessia-de-2018-para-2019/> (2020b).

_____. Night without moon [Conversa e exibição de filme mediada por Lisette Lagnado]. Programação da 11th Berlin Biennale, Berlim, 2020. Disponível em: <https://vimeo.com/464112017> Acesso em 08 jun. 2021. (2020c).

- CAMPOS LEAL, Abigail. Me curo y me armo, estudando: a dimensão terapêutica y bélica do saber prete e trans. **Cadernos de Subjetividade**, v. 1, n. 21, 2020.
- BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. Abingdon: Routledge, 1999.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARVALHO, José Murilo de. Prefácio. In: **À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Garamond/IPHAN, 2007.
- CARDOSO, Jaqueline Teodora Alves. O tempo espiralar na narrativa de Orlanda Amarílis. **Cadernos CESPUC de Pesquisa**, Série Ensaios, v. 18, p. 79-87, 2009.
- DANZIGER, Leila. Banzo e preguiça: notas sobre a melancolia tropical. **Anais do XVIII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte**, Rio de Janeiro, 2008.
- DELEUZE, Gilles. Causas e razões das ilhas desertas. In: **A ilha deserta e outros textos**. Pinheiros: Editora Iluminuras, 2004, p. 6-11.
- _____. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas: Papirus, 2012.
- _____. **Difference and Repetition**. Londres, The Athlone Press, 1994.
- _____. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- _____. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.
- EVARISTO, Conceição. Vozes mulheres [poema]. **Literafro, o portal da literatura brasileira**, 25 nov 2019. Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/24-textos-das-autoras/923-conceicao-evaristo-voze-s-mulheres>. Acesso em 8 jun 2021.
- _____. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). **Representações performáticas Brasileiras: Teorias, Práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- _____. Conceição Evaristo: Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio. [Entrevista concedida a Djamila Ribeiro]. **Carta Capital**, 13 mai 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d>. Acesso em: 19 out. 2018.
- FALEIROS, Álvaro. Poiéticas não Européias em Tradução - Refundações e Reescritas desde Brasis. **Cad. Trad.**, Florianópolis, v. 39, nº esp., 2019, p. 10-46.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

- _____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador : EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- _____. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: Edições N-1, 2013.
- _____. **A ordem do discurso — Aula inaugural no Colège de France pronunciada no dia 2 de dezembro de 1970**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. **A Dívida Impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.
- _____. **Toward a global idea of race**. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.
- _____. The Scene of Nature. J. Desautels-Stein & C. Tomlins (Orgs.) **Searching for Contemporary Legal Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 275-289.
- FERREIRA DA SILVA, denise; NEUMAM, Arjuna. 4 Waters-Deep Implicancy. **E-flux**, Part Four – Reading the Earth Sunday, 27 set. 2020.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. **Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça**. Trad. Celia. Sao Paulo: Annablume, 2007.
- GLISSANT, Edouard. Pela opacidade. **Revista Criação & Crítica**, v.1, n.1, 2008, p. 53-55.
- GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (org.). **Liberdade por um fio: histórias dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**. Anpocs, 1984, p. 225.
- HALBERSTAM, Jack. The Wild Beyond: With and for the Undercommons. In: **The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study**. Minor Compositions, 2013.
- _____. **The Queer Art of Failure**. Durham e Londres: Duke University Press, 2011.
- HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble – making kin in the Chthulucene**. Durham e Londres: Duke University Press, 2016.

- _____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 1995.
- HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. **The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study**. Nova York, Autonomedia, 2013.
- HARTMAN, Saidiya V. **Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America**. Oxford: University Press, 1997.
- _____. Vênus em dois atos. **Revista Eco-pós, Dossiê Crise, feminismos e comunicação**, Vol.23, No.3, 2020.
- HILL COLLINS, Patricia. **Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. Londres, Unwin Hyman, 1990.
- _____. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Vol. 31, n.1, 2016.
- HOOKS, bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, vol.3., n 2/95, 1995.
- _____. **Choosing the Margin as a Space of Radical Openess. earning: Race, Gender and Culture Politics**. Cambridge: South End Press, 1990. pp. 223-225.
- _____. Vivendo de Amor. **Mulheres Negras**, 09 mar. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/> Acesso em 04 abr. 2021.
- _____. **All about Love: New Visions**. Nova York: William Morrow Paperbacks, 2001.
- KEELING, Kara. **Queer times, black futures**. Nova York: New York University Press, 2019.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.
- KANANOJA, Kalle. As raízes africanas de uma doença brasileira: o banzo em Angola nos séculos XVII E XVIII. **Ponta de Lança**, São Cristóvão, v.12, n. 23, jul. - dez. 2018.
- LARA, Silvia Hunold. **Biografia de Mahommah G. Baquaquá**. **Revista Brasileira de História**, Rio de Janeiro: ANPUH/ Marco Zero, v. 8, n. 16, 1989.
- LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2003a.
- _____. O ensaio e a escrita acadêmica. **Educação & Realidade**, v. 8, n. 28, p. 101-115, 2003b.
- _____. **Estudar = Estudar**. Belo Horizonte: Autêntica: 2003c.

LORDE, Audre. “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House.” in: **Sister Outsider: Essays and Speeches**. Berkeley, Crossing Press, 1984.

_____. A poesia não é um luxo. In: **A Irmã outsider/ Audre Lorde**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. Irmã outsider. In: **A unicórnica preta/ Audre Lorde**. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2020.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, Vol. 31, n.1, Janeiro/Abril 2016, p. 75-94.

MARTINS, Leda Maria. Palestrantes discutem ancestralidade africana e caráter espiralar do tempo. [Entrevista concedida ao portal Notícias UFMG]. **Notícias da UFMG**, 3 fev. 2018. Disponível em: <https://www.ufmg.br/online/arquivos/041969.shtml#:~:text=Nesse%20sentido%2C%20obser%20Leda%2C%20o,os%20que%20ainda%20v%C3%A3o%20nascer>. Acesso em 8 jun. 2021.

_____. Performances do Tempo Espiral. Comunicação oral integrando o seminário **Spectacles of Religiosities**, promovido pelo Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University, Jul. 5-12, 2003. Disponível em: <https://hemisphericinstitute.org/pt/hidv1-presentations/hidv1-presentations1/enc2003-leda-martins1.html> Acesso em 8 jun. 2021.

MATURANA R., Humberto. **Emoções e linguagem na educação e política**. Belo Horizonte: Editora. UFMG.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

_____. O racismo anti-negro funciona da mesma maneira que um vírus. **Edições N-1: Pandemia crítica**, n. 34, 2020. Disponível em <https://www.n-1edicoes.org/textos/34> Acesso em 05 mai 2021.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

MOMBAÇA, Jota. O mundo é meu trauma. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 11, página 20 - 25, 2017.

Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas. **Revista Buala**, 26 nov. 2018. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/corpo/veio-o-tempo-em-que-por-todos-os-lados-as-luzes-desta-epoca-foram-acendidas>. Último acesso em 14/02/2019.

_____. PRESERVATION AS METAMORPHOSIS. Translated from Portuguese (Brazil) by Dominic Zugai. **Magazine Jeu de Paume**, 2020. Ver em: <http://lemagazine.jeudepaume.org/2021/01/jota-mombaca/>. Último acesso em: 08/05/2021.

_____. **Ñ ~V NOS MATAR AGORA**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOTEN, Fred. **In the break : the aesthetics of the Black radical tradition**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

_____. **Stolen life**. Durham: Duke University Press, 2018.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ**, 05 nov. 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf> Acesso em 8 jun. 2021.

MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications: queers of color and the performance of politics**. Univ Of Minnesota Press, 1996.

Ó, Jorge Ramos do. *Auto-reflexividade acadêmica*. In: **FAZER A MÃO – por uma escrita inventiva na universidade**. Lisboa: Edições do Saguão, 2019.

_____. Ouvir falar o pensamento, aprender a falar o pensamento no interior da universidade: o testemunho dos “professores” Michel Certeau, Gilles Deleuze, Michel Foucault e Roland Barthes. **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, v. 24, e240021, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: **Afrodíaspóra: Revista do mundo negro**, n. 6-7, Ipeafro, 1985. pp. 41-49.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE**. 2012.

_____. Nogueira, Renato. **Por que amamos: o que os mitos e a filosofia têm a dizer sobre o amor**. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2020.

NYONG’O, Tavia. **Afro-Fabulations: The Queer Drama of Black Life**. Nova York: NYU Press, 2019.

- NUNES, Davi. Banzo: Um estado de espírito negro. **Geledés**, 30 abr. 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/banzo-um-estado-de-espírito-negro/> Acesso em: 14/02/2020.
- Paulo. Literatura, vida e linguagem em Gilles Deleuze. **Guará**, Goiânia, v. 2, n. 1, 2012, p. 50-692.
- PEREIRA, Amílcar Araujo. **“O mundo negro”: relações raciais e a constiuição do movimento negro contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013.
- PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro : Garamond : IPHAN, 2007.
- PRECIADO, Beatriz. **Testo junkie : sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era**. Nova York. Feminist Press, 2013
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- RANCIÈRE, J. **A partilha do Sensível: estética e política**. São Paulo; Editora 34, 2009.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte. Letramento/ Justificando, 2017.
- ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo e devir — Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. **Cadernos de Subjetividade**, v.1 n.2. São Paulo, set./fev. 1993, p.241-251.
- RUFINO, L. Pedagogia das encruzilhadas Exu como Educação. **Revista Exitus**, 9(4), 2019, p.262 - 289.
- _____. Performances Afro-diaspóricas e Descolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia**, 1(40), 2017.
- RUFINO, L.; SIMAS, Luiz Antônio. **Encantamento: sobre política de vida**. Rio de Janeiro: MV Serviços e Editora, 2020.
- SALES, Márcio. **Caosmofagia: a arte dos encontros**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.
- SANTANA, Tiganá.. Breves considerações sobre um traduzir negro ou tradução como feitiçaria. **Revista Landa**, n.7, v.1, 2018, p. 5 - 16.
- SANTOS, Milton. **De La Totalidad Al Lugar**. Madri: Oikos-Tau, 1996.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: impermanências. **Educação & Sociedade**, ano XXIII ,n. 79, agosto/2012.
- SIMAS, Luiz Antônio. Macumba. **Revista Serrote**, n. 27, fev. 2020. Disponível em:

<https://www.revistaserrrote.com.br/2020/02/macumba-por-luiz-antonio-simas/> Acesso em 08 jun. 2021.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983

UNO, Kuniichi. **A gênese de um corpo desconhecido**. São Paulo: n-1 edições, 2012.

VALLE, Artur. Iconografia das Pombagiras: Entre o erótico e o sagrado. **Anais do XXXVIII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte: Arte e Erotismo > prazer e transgressão na história da arte**. Florianópolis: Comitê Brasileiro de História da Arte - CBHA, 2019, p. 667-678

VILAS, Paula Cristina. Voz dos quilombos: na senda das vocalidades afro-brasileiras. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 185-197, jul./dez. 2005.