

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

SAYONARA NEVES BARBOSA GOMES

Relação entre afeto e política: implicações da colonização dos afetos na (não) ação política coletiva no contexto brasileiro

Maceió
2021

SAYONARA NEVES BARBOSA GOMES

Relação entre afeto e política: implicações da colonização dos afetos na (não) ação política coletiva no contexto brasileiro

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel com Formação em Psicologia.

Orientador: Saulo Luders Fernandes

Maceió
2021

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central

Bibliotecário: Cláudio César Temóteo Galvino – CRB4/1459

N633r Gomes, Sayonara Neves Barbosa.
Relação entre afeto e política: implicações da colonização dos afetos na (não) ação política coletiva no contexto brasileiro / Sayonara Neves Barbosa Gomes. – 2021.
78 f.: il.

Orientador: Saulo Luders Fernandes.
Monografia (Trabalho de conclusão de curso em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Psicologia. Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 74-77.
Anexos: f. 78.

1. Afeto. 2. Política. 3. Colonialidade. I. Título.

CDU: 159.942 : 32

Ao Levante Popular da Juventude e ao Movimento das/os Trabalhadoras/es Rurais Sem Terra (MST) por possibilitarem-me experiências afetivas no campo político e contribuírem para o despertar de um sentimento revolucionário em prol da vivência em comunidade.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos são inúmeros, não caberiam aqui, porque foram muitas as pessoas/seres que contribuíram nesta minha longa e intensa caminhada. Numa tentativa em vão busco em minhas memórias cada lugarzinho, momento, pessoas, que, de algum modo, contribuíram para a realização deste trabalho e, mais que isso, para meu processo de formação que, não se inicia na academia, muito menos se extingue nela, mas que compõe a minha história, minha vida, minhas andanças, meus contatos com outras pessoas e comigo, com as outras que existem em mim. Pois bem! Longe de fazer deste, um espaço de agradecimento a tudo que eu gostaria e que está presente em meu coração, que marca minha história, busco apenas, de forma reduzida, mas não definitiva, agradecer às pessoas/interlocuções que me possibilitaram pensar/estudar o tema deste TCC e contribuíram para minha permanência na universidade.

Agradeço imensamente aos movimentos sociais, Levante Popular da Juventude e MST, como também ao Movimento Estudantil, pelas experiências coletivas que acenderam em mim um desejo pela transformação social, pela perspectiva de comunidade que vivem. Obrigada por todo cuidado, amor e acolhimento com o qual me receberam e trataram. Eu não conseguiria expressar nem um pouco do que vocês – cada pessoa que faz parte desse corpo coletivo – representam para mim. Cada olhar, sorriso, conversa, troca, contribuiu para transformar um pouco do meu mundo, sou imensamente grata por cada lugarzinho que ocupamos, pelo que vivenciamos juntas/os. Vocês me mostram como ainda há espaço para o encantamento neste mundo. Obrigada por contribuírem para a minha reconexão com o todo, com a Mãe Terra, agradeço em especial ao MST por isso. Neste sentido, também agradeço ao Centro Acadêmico de Psicologia, gestão Carolina Maria de Jesus, pelos reencontros e aberturas possibilitados. Por permitirem-me visualizar um lugar até então, por mim, desconhecido/escondido, o de gestora. Obrigada pela confiança que em/por mim desenvolveram.

Agradeço ao PET-Psicologia por todo acolhimento e por ensinarem-me a importância do trabalho em grupo, da autogestão e, sobretudo, de uma prática profissional implicada, comprometida e articulada. Com certeza o PET contribuiu para a minha visão acerca das relações de trabalho, de organização no trabalho e, embora eu não seja a cara do PET (risos), esse grupo faz parte de mim, da profissional que estou me tornando. Sempre ouvi petianas/os mencionando que viam o PET em outros espaços que ocupavam, inicialmente não conseguia compreender, mas hoje, conhecendo um pouco mais a forma que o grupo se organiza, também

sou uma das petianas que vejo o PET e a importância dele em outros lugares. Refletir sobre a necessidade do trabalho coletivo para a realização de ações organizadas é uma das grandes contribuições que o PET dá a mim e a este trabalho. Além disso, contar com a tutora, Xili, é sempre primordial nesse processo. Obrigada por todo suporte a nós prestado, Xili, pelos bolos de maçã, os momentos na Barra de São Miguel, pelo carinho, as risadas, por nos trazer da estratosfera para a terra (risos) e fazer-nos colocar os pés no chão. Obrigada pelas respostas icônicas que sempre tiravam gargalhadas de nós, pelas caronas no Xili's car. Obrigada por todo afeto a nós direcionado.

Agradeço ao Grupo de Estudos em Diversidades e Política (EDIS) que contribuiu para a configuração deste trabalho, inclusive para a escolha metodológica. Mais que isso, o EDIS contribuiu para a construção de redes afetivas, sempre evidenciando a intrínseca relação entre afeto e política. Ao EDIS agradeço muito pelo acolhimento e carinho, agradeço o passeio à Serra da Barriga, a comemoração do meu aniversário lá, à Profa. Érika Cecília, que me possibilitou este contato com o grupo e com a pesquisa decolonial, assim como minha ida a Pernambuco. Obrigada por nossos encontros, sempre potentes, que mexiam comigo, inquietavam-me, faziam-me refletir sobre minha escrita, meu(s) lugar(es). Vocês estavam comigo na escrita deste trabalho. Agradeço a cada pessoa que compõe este grupo, vocês também compõem quem sou/estou me tornando.

Neste mesmo sentido, agradeço ao Grupo de Pesquisa da Saúde: “Práticas de saúde, Contexto Rural e Cotidiano” por terem-me dado a abertura necessária para que pudesse realizar reflexões e discussões com vocês. Embora só tenhamos tido contato online, sinto-me à vontade e segura em expôr meus pensamentos. Espero que possamos estar mais juntas/os em momentos presenciais. Obrigada por potencializarem a confiança em mim mesma.

Agradeço às/aos amigas/os que a academia me trouxe, aqui menciono três que representam as/os demais: Roberta, Nayara e Yasmin. Roberta, tive a oportunidade de te conhecer antes da Psicologia, ainda na Pedagogia iniciamos a construção de um vínculo que se perdura. Admiro-te demais, enquanto mulher, profissional, amiga, companheira, antes de tudo isso como pessoa, você que não curte muito abraços e carinho, mas que abraça-nos de maneiras tão lindas e únicas, que possui uma sensibilidade e escuta singulares. Em momentos de isolamento, você se fez presente, em momentos de insegurança, você me mostrou que eu conseguiria, sou muito grata a ti por poder contar com teu colo amigo. Obrigada por tanto, Roberta! Pelas oportunidades que me destes! Por tua amizade! Amo você!

À Nay, minha amiga, parceira, companheira de muitas horas, obrigada por me permitir fazer parte da sua vida, conhecer sua família; pelos momentos tão felizes que estão marcados

em mim. Nay, admiro muito você, sua inteligência, cuidado, acolhimento e escuta tornam-te uma profissional psi incrível, uma pessoa maravilhosa. Aprendo demais contigo e espero que nossa amizade mantenha-se sempre com essa leveza, regada de boas risadas e besteiras que costumamos falar e fazer. Que a menina que existe em nós sempre possa reviver quando estivermos juntas. Te amo!

À Yas, marcante no curso e na vida de muita gente, não poderia ser diferente comigo. Parceira de todos os trabalhos da graduação, mesmo esse, que pensamos em escrever juntas, você se fez presente de alguma forma. Obrigada por ajudar a resgatar em mim a escrita afetiva, por fazer-me refletir sobre as relações familiares, comunitárias, com minha avó, minha cidade. Você é grandiosa demais! Obrigada por compartilhar um pouco dessa grandiosidade conosco, comigo. Também amo você!

Gostaria de agradecer às/aos minhas/meus professoras/es, mestres que contribuem para o meu desejo de tornar-me educadora. Vocês constituem a educadora que vai se desenvolvendo em mim, obrigada! Em especial, dedico este agradecimento à Telma e ao Saulo.

À Telma, obrigada por teres possibilitado um reencontro comigo, com minha escrita, com quem fui e estou sendo. Você ensina-me que afeto é política e vice-versa, apresenta-me uma educação que é possível, uma educação construída com afeto, construída a partir das vivências/experiências das/os discentes, uma educação viva, construída por gente. Obrigada por sempre trazer Paulo Freire para as nossas conversas, seja nominalmente ou por meio de suas práticas. Você evidencia a importância/necessidade de uma educação libertadora, popular, na academia e em todos os outros espaços, porque a educação se faz em todos os cantos e recantos. Obrigada pela amizade, por fazer-me perceber que relações menos hierarquizadas entre docentes e discentes são possíveis. Obrigada pelo companheirismo, pela escuta, acolhimento. Obrigada por me perceber!

Ao Saulo, orientador deste trabalho, que se propôs a construí-lo comigo, nesta parceria linda que estamos tecendo, obrigada! Gratidão (rs) pelas viagens que juntos fazemos em nossas reuniões, que passam tão rápido quanto às nossas falas/reflexões, pela relação de confiança que estamos formando, por todo respeito à construção singular deste trabalho, por nossa amizade, pelo tanto que me ensinas. Obrigada pela força, por se empolgar junto comigo quando começamos a conversar, por todo o encantamento e misticidade que tu expressas e representas. É muito bom poder contar contigo, não só enquanto aliado no âmbito político, mas como alguém que compartilha deste horizonte revolucionário, do sentido de comunidade. Obrigada por aceitar o desafio que foi (e está sendo) discutir esta temática. Você está em cada

capítulo, porque foi a partir de nossa parceria que tornamos possível este trabalho.

Agradeço à minha família, por todo o suporte que me deram, por acreditarem em mim. Ao meu pai, Josélio, por ter sido o grande incentivador dos estudos, por todo apoio financeiro e afetivo, por ensinar-me tanto e sobre tantas coisas. Obrigada por me permitir a concretização de muitos dos meus sonhos. Foi por contar contigo que pude realizar viagens, conhecer outras pessoas e lugares, ter experiências diversas. Muito obrigada por ter sido suporte e presença para mim. Te amo!

À minha avó, Valderez, mais que suporte tu és o corpo que me sustentas. Obrigada por todo amor dedicado a mim, pelo imenso cuidado, pelo interesse que demonstra quando relato as minhas experiências na universidade, viagens e em outros espaços. Obrigada por ser minha companheira de andanças por Satuba e na vida. Você me constitui, vó, da maneira mais bela que alguém poderia se fazer presente na outra. Amo-te do tamanho do universo, um amor infinito. À minha família, obrigada por compreender minhas ausências e, mesmo assim, acolher-me. Direciono minhas palavras e sentires a estas duas pessoas da minha família, que representam a gratidão por toda ela e por minha comunidade.

Por fim, agradeço à UFAL, este lugar que suscita recordações tão afetivas. Caminhar por cada espaço é ter contato com as minhas histórias, marcadas nos lugares e no que eu sinto ao tocá-los, ao pisar em cada pedaço de terra. Obrigada à universidade por proporcionar-me momentos inesquecíveis, espero poder retornar a ti sempre que possível, nem que seja para te sentir, me sentir, sentir quem fui em cada lugar deste campus. À universidade, obrigada por abrir um universo e um outro mundo para mim.

Cada mulher sabe a força da natureza que
abriga na torrente que flui de sua vida.

TORTO ARADO, de Itamar Vieira Junior.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar como a circulação dos afetos coloniais orientam a (não) ação política coletiva no contexto brasileiro, além de identificar a emergência de determinados afetos produzidos/ensinados e re-atualizados na sociedade brasileira a partir da obra de Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*. A metodologia utilizada trata-se da metodologia das oprimidas, a qual possui cinco tecnologias: leitura dos signos, desafio dos signos ideológicos dominantes, meta-ideologização, democrática e movimento diferencial, cuja finalidade é desenvolver a chamada *consciencia cyborg*, em que por meio da identificação dos signos afetivos-políticos coloniais e/ou (neo)conservadores que coexistem na nossa sociedade, buscamos fazer emergir essa criatura ilegítima da sociedade dominante; uma criatura monstruosa que é uma mescla entre realidade social e ficcional, tecnologia e biologia. De forma que a metodologia das oprimidas possibilita-nos uma orientação para a sobrevivência e resistência diante do poder hegemônico sobre nós exercido. Propomos refletir sobre a circulação dos afetos no contexto brasileiro e como estes incidem em nosso cotidiano, em nossa vida política, bem como em possíveis ações coletivas. Por meio de tais reflexões, trazemos possibilidades de atuação e insurgências, mesmo diante das impossibilidades que nos são impostas, identificamos determinadas categorias, tais como: família, Deus, corrupção, liberdade, brasileiro/a, que expõem as orientações afetivas que as alimentam e como elas se reatualizam no nosso atual contexto político, assim como sua dimensão colonial. Observamos que as orientações afetivas que circulam entre nossos corpos configuram nossas relações políticas, assim como as práticas/ações coletivas que advém delas. Consideramos de vital importância as discussões aqui trazidas, uma vez que o presente estudo/trabalho abre espaço para outras/novas reflexões e para o aprofundamento destas, além de apontar a necessidade de ações políticas coletivas e a reemergência de afetos revolucionários, a partir de uma educação afetiva.

Palavras-chave: afeto; política; colonialidade.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar cómo la circulación de los afectos coloniales orienta la (no) acción política colectiva en el contexto brasileño, además de identificar el surgimiento de ciertos afectos producidos / enseñados y actualizados en la sociedad brasileña a partir del trabajo de Gilberto Freyre, Casa Grande e Senzala. La metodología utilizada es la metodología de las oprimidas, que cuenta con cinco tecnologías: lectura de signos, desafío de signos ideológicos dominantes, metaideologización, democracia y movimiento diferencial, cuya finalidad es desarrollar la llamada conciencia cyborg, en la que a través de la identificación los signos afectivo-políticos coloniales y / o (neo) conservadores que conviven en nuestra sociedad, buscamos hacer emerger a esta criatura ilegítima de la sociedad dominante; una criatura monstruosa que es una mezcla de realidad social y ficticia, tecnología y biología. Para que la metodología de los oprimidos nos dé una orientación de supervivencia y resistencia frente al poder hegemónico que se ejerce sobre nosotros. Proponemos reflexionar sobre la circulación de los afectos en el contexto brasileño y cómo afectan nuestra vida cotidiana, nuestra vida política, así como posibles acciones colectivas. A través de tales reflexiones, traemos posibilidades de acción e insurgencias, aún ante las imposibilidades que se nos imponen, identificamos ciertas categorías, como: familia, Dios, corrupción, libertad, brasileño, que exponen las orientaciones afectivas que alimentan ellos y cómo se actualizan en nuestro contexto político actual, así como su dimensión colonial. Observamos que las orientaciones afectivas que circulan entre nuestros cuerpos configuran nuestras relaciones políticas, así como las prácticas / acciones colectivas que resultan de ellas. Consideramos de vital importancia las discusiones aquí traídas, ya que el presente estudio / trabajo deja espacio para otras / nuevas reflexiones y para la profundización de las mismas, además de señalar la necesidad de acciones políticas colectivas y el resurgimiento de los revolucionarios afectos, desde una educación afectiva.

Palabras llave: afecto; política; colonialidad.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 Movidada pelo sentir pus os pés em terras vivas, de memórias apagadas, de práticas colonizadas e de possibilidades revolucionárias	14
2 O CORPO POR TI COLONIZADO ARDE EM CHAMAS NA INSURGÊNCIA DE NOVAS FORMAS DE SENTIR	19
3 A CASA-GRANDE QUE HABITA EM NÓS: O INCÊNDIO DA SENZALA E AS CINZAS QUE RECAEM SOBRE A CASA	31
3.1 Como fazer emergir afetos cyborgs na sociedade brasileira?	44
4 A MANUTENÇÃO DA CASA-GRANDE EM/ENTRE NÓS E A INSURGÊNCIA DO QUILOMBO EM NOSSA VIDA POLÍTICA	47
5 A EDUCAÇÃO AFETIVA COMO POSSIBILIDADE DE CONTRAPOSIÇÃO À CASA-GRANDE	61
5.1 À todas as mulheres que habitam em mim	68
5.2 Linhas de uma história que vai sendo tecida no bordado da existência	70
REFERÊNCIAS	74
ANEXO A – Ilustração da casa-grande do Engenho de Noruega	78

1 INTRODUÇÃO

Essa pesquisa reflete minha vida, minhas vivências, experiências, inquietações, as quais coexistem desde muito tempo, desde dúvidas em relação à sexualidade quando meu contexto era religioso, até hoje quando passo a questionar a relação (ou indissociabilidade) entre afeto e política. Tais inquietações, indignações, incômodos, inconformismos, se aprofundaram na universidade e deram lugar à organização política dentro do Movimento Estudantil, mais especificamente do Levante Popular da Juventude.

Ir às ruas, reivindicar nossos direitos, por eles lutar, me emocionava, mobilizava, alimentava a minha sede de transformação social, da estrutura social, patriarcal, racista e classista. Ter contato com as discussões suscitadas no nosso curso, nos espaços que ocupei e ocupo, alimentaram a minha consciência, aprofundando meus conhecimentos e despertando afetos ainda mais potentes, convocando-me a responsabilidade, de assumir-me, posicionar-me, enquanto mulher, branca, bissexual, pertencente às classes populares. Deu-me a possibilidade de perceber como os nossos afetos, como o que eu sentia/sinto ainda é colonial, resquício de uma herança europeia-branca-masculina-cishétero-rica, que continua a governar/dirigir nosso país e, sobretudo, a incidir no que sentimos, em como sentimos, muitas vezes nos imobilizando, tirando de nós a força para reagir.

Nossas vidas foram(são) tão violentadas, tão banalizadas, fomos(somos) tão rebaixadas/os que por vezes nos sentimos impotentes para sair da condição que nos foi e é imposta, ficamos carentes de perspectivas de mudanças sociais, de esperança. E por que isso ocorre? Questionava. O Brasil é um país marcado pelo que Mbembe (2018) nomeia de necropolítica, estamos vivenciando um contexto histórico de polarização política, de (re)surgimento de posicionamentos extremistas que recusam qualquer forma de diálogo, em que a/o outra/o é fixada/o no lugar de inimiga/o e que representa potencial perigo. Isso me faz refletir sobre o processo de invasão europeia e de, conseqüente, colonização, em que “o outro” do povo europeu eram as pessoas que aqui habitavam, as quais foram chamadas por estes de índios, sendo estas demonizadas, de acordo com a moral cristã, sobretudo com a doutrina e interesses da igreja católica. Pergunto: como isso ainda se reflete hoje, no Brasil contemporâneo, influenciado pelos ideais modernos, pela lógica capitalista de competitividade e individualismo? Como circulam esses afetos e de que forma constituem/moldam nossas ações ou “ausência” de ações políticas?

A partir dessas questões, bem como de minhas vivências e afetações, comecei a perceber a necessidade de discussões a respeito da articulação destas duas dimensões: afeto e política. Tal percepção adveio também da minha experiência em movimentos sociais, que

apresentavam discussões muitas vezes dicotômicas e hierárquicas, apartadas uma da outra, de modo a não dar lugar ao afeto na análise social. Por outro lado, os nossos instrumentos políticos de luta eram voltados à mobilização dos afetos, uma vez que fazíamos uso da arte para passar nossa mensagem política, além de desenvolvermos relações afetivas de amizade e companheirismo dentro da organização. Tudo isso me fez refletir sobre como os nossos afetos implicam na ação ou na não ação política coletiva no contexto brasileiro. Dessa forma, o presente trabalho é movido à afeto-político (em especial a esperança) e ao propósito de contribuir com a sociedade e com os estudos científicos que busquem aprofundar essa discussão inicial sobre política e afeto que pretendo aqui trazer. Esperança, como diz Freire (1992), do verbo esperar, de problematizar o hoje, construindo mudanças/transformações na nossa prática cotidiana, de não desistir e juntar-se com as/os outras/os para fazer de outro modo.

1.1 Movidada pelo sentir pus os pés em terras vivas, de memórias apagadas, de práticas colonizadas e de possibilidades revolucionárias

Foi por muito buscar fora de mim que me desencontrei de mim mesma, da minha coletividade, ancestralidade, das minhas raízes, natureza. Foi por incorporar os afetos coloniais que produzi (in)existências, ausências de lugares, de sentires coletivos, afetivos-políticos. Foi por me distanciar da linguagem popular que contribuí para a produção de barreiras, de muros, de caixas, de hierarquias, entre a linguagem “cultura” e a coloquial e, conseqüentemente, segreguei-me do meu próprio povo, (re)produzi uma linguagem por vezes inapreensível, rebuscada e estranha ao contexto do qual advenho.

Em contrapartida, procuro atuar na produção de outras linguagens, uma linguagem que não segrega, racializa ou exclui, mas que repara, abre possibilidades, diversifica, acolhe, descoloniza. Uma linguagem transformadora, que contribua para a visibilização de “novas” cosmovisões/narrativas, podendo incidir na circulação dos afetos. E é por tal linguagem, hoje por mim buscada, é na tentativa de construí-la que tento fazer um movimento de resgate desses saberes, dos quais me distanciei ao passo que me aproximava do que mais tem de colonial. Mais que resgatar, busco retornar ao meu território afetivo-político, à minha comunidade, à mim.

Ao refletir sobre a produção de novas linguagens, que se contraponham a esta, considerada oficial, correta e legítima, reconheço os privilégios que detemos ao adotá-la enquanto língua padrão, ao disseminá-la e incorporá-la, pois isso tem relação com o uso do

poder, em como, por meio da linguagem normatizada/normatizante, alcançamos lugares de poder nas relações hierárquicas que estabelecemos umas/uns com as outras/os. Se faço um resgate de como se constituiu a inserção da chamada norma culta padrão na minha vida, na minha história, recordo-me das pessoas enaltecendo outras por falarem bonito, porque beleza se relacionava diretamente ao uso do português “corretamente”, sem os famosos “desvios” de língua, sem a sua “poluição” pelos “ditos populares”, as gírias ou as expressões populares, como chamadas. Logo, falar “corretamente” era se inserir nesse mundo branco, em que talvez as marcas de gênero, classe e até raça poderiam, mesmo que simbolicamente, serem apagadas. Ou seja, seria assumindo um lugar que foi se construindo como branco, masculinizado, que eu poderia, mesmo que por um momento, me igualar, ou melhor, compartilhar e sentir um pouco deste poder. A partir da dimensão intelectual, poderia ser reconhecida enquanto ser humano, enquanto alguém que poderia não só falar, mas, principalmente, ser ouvida. Ouvida, inclusive, por aqueles/as que ocupavam estes lugares de privilégio social. Ser considerada inteligente era isso: fazer uso da linguagem legitimada pelo poder hegemônico. “Afinal”, eu perguntava, “o que é ser inteligente?”, “o que é esse negócio que chamam de inteligência?”.

O mundo nos é apresentado por meio de verdades instituídas, as quais são colocadas sob a categoria de naturais/normais, assim a nossa leitura de mundo é mediada por tais verdades. Quando proponho novas linguagens, o faço também com base na perspectiva trazida por Cusicanqui (2010), de que a possibilidade de uma profunda reforma cultural depende da descolonização de nossos gestos, atos e da nossa língua, pois é com (e a partir dela) que nomeamos este mundo, que o conhecemos, o experimentamos. É por meio dela [a linguagem] que estabelecemos ditas verdades como normas a serem seguidas. A linguagem como processo colonizador é incorporada por nós: como podemos pensar em formas de desincorporação desta linguagem colonizadora?

A língua oficial por vezes é tida como pura, como aquela herdada pelos colonizadores e por nós perpetuada, negando-se, ou melhor, apagando-se as influências indígenas e negras de sua construção. Afinal, o que é considerado linguagem coloquial? Do que tal linguagem está impregnada? O que a faz ser inferiorizada em detrimento da oficial? Quem as incorpora? Quem as (re)produz? Quais corpos? É com base nestas questões que trago o conceito de Lélia Gonzalez (2020) sobre a inserção do pretuguês na cultura brasileira, a africanização do português brasileiro, a qual foi possibilitada a partir dos saberes das mulheres mães pretas passados às crianças brancas nas casas-grande. O pretuguês, ou seja, a africanização da

cultura brasileira (GONZALEZ, 2020), compôs a formação do povo brasileiro¹, da língua compartilhada por esse povo. Trazer este conceito é uma maneira de compor a proposição de uma linguagem dissidente, uma língua descolonizada (CUSICANQUI, 2010), evidenciando, portanto, a relação corpo-linguagem-afeto. Relação essa possibilitada pelo contato e as experimentações de nossos corpos com o mundo, com a linguagem, falada e expressa, comunicada por palavras e por gestos/expressões. Os afetos, então, circulam por esse corpo-linguagem, sendo este um corpo que fala de várias maneiras, inclusive, na linguagem do afeto. É a partir desse corpo que conhecemos e transformamos o mundo, que nos percebemos e nos expressamos, esta seria a relação entre corpo, linguagem e afeto aqui mencionada, uma interrelação, em que o que sentimos se expressa em nosso corpo, em nossa linguagem e vice-versa.

A circulação dos afetos estrutura o modo como nos organizamos, o que pode implicar na manutenção ou mesmo subversão do status quo. Afetos como medo, ódio, vergonha, nojo/repugnância, dentre outros, como analisados por Sara Ahmed (2015), se apresentam como instrumentos subjetivos-políticos no/do cotidiano, nos vínculos sociais que estabelecemos, traduzindo-se em práticas/ações políticas dominantes.

Com isso, proponho pensarmos a partir da obra *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre (2006), como categorias/conceitos trazidos neste livro coexistem em nossa sociedade e contribuem para a emergência de determinados afetos e invisibilização de outros, como estes circulam e compõem o imaginário social do povo brasileiro. A escolha de tal obra se deve ao fato de Gilberto Freyre ser considerado um dos grandes pensadores da formação da sociedade brasileira, fundador do chamado mito da democracia racial, bem como do imaginário do que é o Brasil e “o brasileiro”. Para isso, o foco deste trabalho se dará nos capítulos IV O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro e V O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro (continuação).

O livro *Casa-grande & senzala* tem 51 edições, além de ter sido adaptado ao teatro, à História em Quadrinhos (HQ) e difundido em outros países, sendo uma obra amplamente (re)conhecida e premiada (FREYRE, 2006). Gilberto Freyre, homem cis, branco, hétero, nasceu em Recife no ano de 1900, tornou-se jornalista, político, sociólogo e ensaísta, transitando pela antropologia e história. Na década de 1930 escreveu importantes obras,

¹ Referimo-nos ao sentido de povo brasileiro atribuído por Darcy Ribeiro (1995), que diz respeito ao “produto real do processo de colonização [...] e sua incorporação a uma nacionalidade étnica e economicamente integrada” (RIBEIRO, 1995, p. 159). O povo brasileiro surgiu a partir das matrizes étnicas e cresceu sendo reduzido à uma mão-de-obra servil, numa situação de dependência e opressão, em que as tentativas de insurgência foram sufocadas pela burguesia brasileira (RIBEIRO, 1995).

dentre elas Casa-grande & senzala, datada em 1933, período histórico que marca o Governo Provisório de Getúlio Vargas (FRAZÃO, 2021). Esta obra se propõe a refletir sobre a formação da sociedade brasileira sob o regime da economia patriarcal, trazendo uma perspectiva de democracia racial a partir do processo de miscigenação do povo brasileiro. Evidenciando, portanto, a região Nordeste como potencial espaço de miscigenação.

Gilberto Freyre põe a seca como um dos marcos do Nordeste de 1925, colocando-a como origem da identidade regional, assim como a mestiçagem nacional (JÚNIOR, 2011). Como argumenta Durval Muniz (2011), são os fatos históricos, as narrativas e as produções culturais que marcam a origem do Nordeste, não os naturais, como propunha Freyre (2006). De acordo com Durval Muniz (2011), o que levaria a construção deste Nordeste, a ênfase na tradição que constitui/essencializa este Nordeste, seria o medo de perder espaço numa nova ordem, de perder a memória individual e coletiva e de ver seu mundo se desfazer. Podemos pensar, então, como a perspectiva adotada por Gilberto Freyre referente ao Nordeste contribui para a manutenção de uma determinada ordem social, da afirmação e reprodução de uma determinada leitura de mundo. Portanto, ao ler Casa-grande & senzala visualizamos sentidos atribuídos ao Nordeste, em suas tradições e culturas, os quais são ideologicamente consolidados por Gilberto Freyre e que contribui para a construção do Nordeste.

Durante a leitura deste livro observamos aspectos que remetem às origens regionais de Freyre (2006), sua constante menção ao Nordeste (em outros momentos chamado de Norte), expõe as influências e relações com a região, especialmente com Pernambuco, onde nasceu. Freyre é considerado um dos mais importantes sociólogos do século XX, contribuindo significativamente para a construção do que é o Brasil. Interessa-nos aqui, analisar como a construção desse imaginário social, partindo de uma suposta harmonia/amistosidade entre as raças, organiza a circulação dos afetos em torno da nossa vida cotidiana, se refletindo nas ações políticas coletivas, ou nas ausências destas. Em como a raça, o gênero, a classe social fomentam/constituem esses afetos e a colonialidade neles presente.

Em interlocução com a obra de Gilberto Freyre (2006) trazemos o livro de Sara Ahmed (2015), *la política cultural de las emociones*, que propõe uma análise sociológica a respeito da circulação dos afetos, tecendo reflexões sobre o medo, o ódio, a vergonha, a repugnância, o amor, bem como a indignação, enquanto emoções que circulam entre os corpos individuais e coletivos, como tornam-se “pegajosas”² e como se movem. Ahmed

² O termo “pegajosa” é utilizado por Ahmed (2015) para propôr que a associação entre objetos e emoções envolve o contato e que estas associações são pegajosas. Assim, a circulação de objetos se descreve em termos de pegajosidade (AHMED, 2015). Observamos, portanto, que a “pegajosidade” é um elemento constitutivo da

(2015), não faz uma distinção entre emoções, sentimentos e afetos, uma vez que tal distinção não faz sentido para sua análise sociológica, tendo em vista que não há uma origem, algo fixo, rígido que fundamenta os possíveis conceitos que advém de tais categorias (AHMED, 2015). Dessa forma, Ahmed (2015) não está preocupada com definições acerca dos afetos, mas no movimento destes, em como circulam, o “como” conduz sua análise, no lugar de “o que é”. A política dos afetos aqui, pauta-se na questão ética de “como” o contato entre os corpos, com o mundo, acontece e, nesse contato, como os afetos circulam. Assim, por meio da metodologia das oprimidas, proposta por Chela Sandoval (2004), a qual é composta por cinco tecnologias (leitura de signos, desafio dos signos ideológicos dominantes, meta-ideologização, democrática e movimento diferencial) com a finalidade de desenvolver a chamada *consciencia cyborg*, pretendo identificar elementos afetivo-políticos coloniais e/ou (neo)conservadores que coexistem na nossa sociedade por meio da leitura de Casa-grande & senzala e como tais elementos são (re)atualizados, com base na análise das emoções realizada por Sara Ahmed (2015).

A análise de Sara Ahmed (2015) está voltada para o funcionamento de textos de domínio público no engajamento de pessoas com os coletivos, se centrando na relação entre emoções, linguagem e corpo. A obra de Ahmed (2015) ainda não se encontra traduzida para o português, somente na versão espanhol, a qual tive acesso. A escritora nasceu em 1969 na Inglaterra, é britânica-australiana e desenvolve estudos/teorias com foco nas teorias feministas, queer, raciais e pós-coloniais.

A leitura de Ahmed (2015) nos possibilita uma perspectiva epistemológica distinta da linguagem binária hierarquizante moderna pela qual construímos conhecimento, não se refere portanto a razão e emoção, ou mesmo a presença e ausência de emoções, mas às emoções enquanto orientações diferentes para as/os outras/os de distanciamento ou aproximação de corpos, sendo estes moldados em suas superfícies, tomando forma por meio da repetição de ações ao longo do tempo (AHMED, 2015).

Tal linguagem binária nos ensina que às mulheres é destinado o espaço privado, sendo estas naturalmente passivas, calmas e emotivas, em contraposição aos homens, os quais se orientam a partir da ocupação do espaço público, considerados racionais e agressivos. Observamos dicotomias que estruturam as relações afetivas de gênero, o que também serve para raça, classe, sexualidades, regionalidades. Neste trabalho procuramos utilizar os livros de Gilberto Freyre (2006) e Sara Ahmed (2015), pois estes apontam caminhos para pensarmos na

vida afetiva e que produz efeitos a partir do contato com outros corpos, em que os afetos que circulam grudam/pegam nestes corpos.

circulação dos afetos enquanto orientações que moldam as superfícies dos corpos, atuando na manutenção ou rupturas do status quo, assim como os paradoxos/contradições que acompanham tais orientações.

Dessa forma, pretendemos refletir sobre como a colonização dos afetos, ou melhor, em referência à Ahmed (2015), como a pegajosidade e a mobilidade dos afetos colonizados circulam entre os corpos e, conseqüentemente, implicam na ocupação que fazemos do espaço público (visualizando este como indissociável do privado) e em como experienciamos a vida a partir disso, compreendendo que para que percebamos algo como bom ou prejudicial depende de como somos afetadas/os por ele (AHMED, 2015).

Assim como Ahmed (2015), não estou preocupada em diferenciar ou mesmo conceituar afeto, emoção e sentimento. De modo que, o objetivo deste trabalho é analisar como a circulação dos afetos coloniais orientam a (não) ação política coletiva no contexto brasileiro. Identificando então, a emergência de determinados afetos produzidos/ensinados e re-atualizados na sociedade brasileira a partir da obra de Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*.

2 O CORPO POR TI COLONIZADO ARDE EM CHAMAS NA INSURGÊNCIA DE NOVAS FORMAS DE SENTIR

Os afetos marcam momentos da minha história, da minha experiência com/de vida. Algumas religiões cristãs dizem que a vida se encontra após a morte, outras que reencarnamos. Quando paro, respiro, e faço a pequena tentativa de perceber e sentir a minha vida, percebo e sinto como se vivesse várias vidas em uma. Como se em cada momento da vida eu tivesse sido uma pessoa diferente, com sentimentos distintos, práticas distintas e que, portanto, a única evidência que fica é a da inconstância, talvez seja essa inconstância que me permite esperar, porque assim como a minha vida e o meu corpo se transformam, assim como os afetos circulam, movimentam e trazem novos sentires, o corpo coletivo pode descolonizar os afetos que nos distanciam do horizonte revolucionário da formação de comunidades e de amizades políticas.

A comunidade se refere ao viver em comum, viver com a possibilidade do encontro, um encontro que não extinga as diferenças ou seja regido pela lógica de conquista e destruição da/o outra/o, um encontro que promova a necessária coexistência de diferentes corpos, de experimentações distintas do viver que não se anulam entre si, porque formam um imenso corpo vivo, que na tessitura da existência e da história pode conviver, mesmo que com a impossibilidade de reconciliação, aprendendo a viver junto e com as/os outras/os (AHMED,

2015). Não numa perspectiva de homogeneização ou exclusão dos conflitos ou antagonismos, mas que mesmo com os conflitos e antagonismos, possam com(viver), comunitariamente, encontrando estratégias para promover amizades políticas, experimentações com a vida em comunidade, com a natureza, numa relação indissociável entre o eu e o coletivo, o nosso corpo e o mundo.

A leitura do mundo precede a leitura da palavra já dizia Paulo Freire (1989), a leitura do mundo se apresenta para mim como a potência do sentir, do afetar-se, as experimentações desse corpo-linguagem-afeto no/com o mundo. Ao longo da vida, diferentes percepções do mundo nos tocam, nos marcam, nos transportam para lugares diversos... quantas vezes sentimos o cheiro de uma coisa, o sabor de uma comida/bebida, ouvimos o som de uma música, e é como se voltássemos a determinados momentos/lugares das nossas vidas? Ou vivenciamos uma situação que nos remete a outra já vivida e sentimos como se estivéssemos lá, de novo, mesmo estando aqui? Arrisco dizer que viver é um constante (des)locar-se. Nestes deslocamentos somos pegas/os por afetos circulantes, afetos que nos compõem, que transitam, se estabelecem e movimentam as nossas histórias.

É a partir destes deslocamentos, das possibilidades de experienciar a vida de formas compartilhadas, que pretendo expressar/relatar minhas vivências no que se refere à indissociabilidade entre afeto e política. O que me conduziu à organização política, à luta coletiva, foram os afetos, emoções que muitas vezes parecem não caber no corpo, que emergem, transpõem fronteiras e se traduzem em luta, afetos que tomam conta do corpo inteiro, que explodem. De acordo com Sara Ahmed (2015), “los cortes inflingidos a este cuerpo y esta comunidad emerge un cuerpo diferente, formado por la intensidad del dolor” (AHMED, 2015, p. 75). O “não caber no corpo” talvez seja a iminência desse outro corpo que transpõe os cortes inflingidos, transbordante; de um corpo que não mais suporta as narrativas normatizadoras e dominantes que ameaça fixá-lo. A explosão do corpo pode ser a insurgência, a transgressão que não mais consegue silenciar suas narrativas, sua história. Costumo dizer que a indignação é o motor da minha atuação política, ela me causa essa sensação de possível explosão, de que, a qualquer momento eu vou sair de mim mesma em direção a algo transformador, algo gigantesco demais para ser expresso por palavras, pela linguagem da palavra.

Desde criança me foi ensinado que o meu lugar enquanto menina (cis) seria o do silêncio, que eu enquanto menina e criança deveria me calar diante "dos adultos". O silêncio sempre me acompanhou, compôs a minha existência, se tornou central, a partir disso fui construindo minha relação com o mundo. Na escola, era considerada inteligente por ir bem

nas provas, mas não por falar em sala de aula. A forma que encontrei, desde cedo, de expressar meus sentimentos e reflexões era por meio de cartas. A escrita foi o instrumento de representação da minha leitura do mundo, daquilo que não podia ou não devia falar, principalmente se o teor daquilo era afetivo. A escrita foi o meio pelo qual produzi a arte do existir. Expressar os afetos que em mim circulavam era me ver vulnerável, despida. Falar sobre o que em mim doía, o que em mim machucava, marcava, não era uma prática, nem mesmo demonstrar amor, carinho, cuidado, o era. A insegurança, o medo, a culpa, a vergonha, tudo isso foi tocando a superfície do meu corpo - de acordo com a leitura de Ahmed (2015) - de tal forma que penetrou pelas veias e artérias, se expandindo no meu interior, afetando todos os órgãos, o coração; tomou uma dimensão tão profunda que incidiu no espírito, na possibilidade de encantar-se. Esses afetos passaram a coexistir em, para e entre mim e a/o outra/o.

Certa vez ouvi que a coragem não caminha sem o medo. Como, de acordo com Ahmed (2015), diversos afetos pegam/grudam em nós, assim foi o medo em/para mim. Ele se enraizou. A coragem para experimentar a vida, eu diria, vem acompanhada do medo. Experimentar a vida é arriscar-se, permitir-se, encantar-se, mas também desencantar-se. A alegria e a dor do (re)encontro andam juntas, circulam em consonância. É preciso uma coragem que seja constituída pelo cuidado e pela responsabilidade coletiva, uma coragem que transponha as barreiras e limites que nos distancia da/o outra/o, que nos aproxime, desfaça fronteiras e que, mesmo diante dos riscos, a vida pulse com a força necessária para seguir esperançando, encorajando-se.

Meu pai diz que comecei a andar aos dois anos de idade, ele tentava de tudo, inclusive amarrava ao redor de mim uma fralda para que eu pudesse caminhar com seu auxílio... eu não caminhava, segundo ele, por medo... por medo eu não experienciava o andar, o caminhar... o fiz aos dois anos... quando criança ganhei uma bicicleta, não podia andar na rua, somente em casa... hoje tenho muita vontade de ter uma bicicleta e poder andar pelas ruas (aprender a andar)... muitas coisas foram-me negadas em nome do amor, e foi em nome do amor que o medo fez morada, a insegurança habitou e a “timidez” transposta pelo silêncio se apresentou. O não caminhar, de acordo com meu pai, se devia ao cuidado de minha mãe e minha avó, para que eu não caísse. Mas quantas vezes caí por simplesmente não ter experimentado o caminhar? quantas vezes caí por medo de dar o primeiro passo?

O meu corpo foi (e ainda é) território de controle. Há muito tempo pensei que nada teria a dizer sobre mim, minha história. Hoje percebo que mesmo que quisesse e tentasse não conseguiria dizer “tudo” que cerca e constitui quem estou/sou, porque no território da

compreensão há sempre o que escapa, o que é inapreensível, talvez por aí transitem os afetos, mas não só...

Os medos nos tocam de formas diversas. Quando penso em medo, lembro-me de momentos em que fui violentada, em que esse corpo foi tomado como objeto, propriedade de outrem. Por volta dos 13 anos de idade, não me recordo bem, meu corpo já começava a evidenciar uma passagem, daquelas que você nem sempre consegue acompanhar, de menina para mulher, o corpo deixava de ser aquele infantil e passava a ganhar novos contornos, curvas... um homem com seus mais de 50 anos de idade, se aproximou... eu ainda era uma menina... não sei dizer o que me levou a permitir, a calar, a ficar quieta... a dor da lembrança expõe também a dor de ter, naquele momento, me sentido tão impotente. Ele tocou meus seios e aquele toque... aquele toque... parecia manchar a minha alma, o meu ser... parecia me matar um pouco... impunha, além do silêncio, da dor e da vergonha, mas também da culpa, o medo.

Escrevo esta narrativa de violência com lágrimas escorrendo pelo meu rosto, lágrimas que representam a dor de ser violentada, mas também a liberdade de poder relatar aqui, compartilhar aqui, uma dor, um medo, uma culpa, uma vergonha, que são coletivas. E isso, isso é o que mais me indigna, é o que também me impulsiona e dá forças para seguir lutando. Esse corpo, essas mãos que vos escreve, foi (e ainda é) marcado/a por violências, por afetos que, por vezes, ameaçam nos paralisar. Mas ele (o corpo) / elas (as mãos) são marcado/as também por insurgências, por forças que nos encontram, como certa vez ouvi, por outras mulheres que me antecederam, que estão aqui, e que juntas formamos um corpo vivo, um corpo coletivo, marcado pela dor, mas também pela alegria em construir afetos-políticos revolucionários.

Mencionei apenas um dos momentos em que fui violentada sexualmente, esse é sempre o primeiro e mais marcante quando penso nestas questões. O medo tomou tal proporção que passei a ter o que costumamos chamar de crises de ansiedade, ou melhor, “ataques de pânico”, o sofrimento foi se estabelecendo. Caminhar, experimentar a vida, tornou-se uma constante ameaça e risco de morte, era como se a morte se presentificasse em vida, desses estranhos paradoxos que mesmo nos esforçando não conseguimos compreender. Estou apontando o afeto ‘medo’ como circulante na minha vida, porque ele não somente se faz presente na política, como é por ela/nela instrumentalizado. O Estado enquanto produtor de desencantamentos move-se e faz mover em/entre nós o medo, esse medo que por vezes nos paralisa, ameaça, tira de nós a possibilidade de se encantar ou vislumbrar a beleza que a vida, mesmo que produzida no/pelo sistema capitalista, apresenta. Como cita Simas e Rufino (2020): “O encantamento diz sobre como as gramáticas supraviventes se inscreveram nas

dobras de um amplo repertório de assassinatos” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 8).

Além do medo, outro afeto que muito marca minha vida é a culpa. E, quando penso na culpa, lembro-me muito do período em que estive na igreja católica, não que antes esta já não se fizesse presente, mas com certeza ganhou maior força durante este período. A culpa me causava tanto sofrimento quanto o medo, parecia negar a mim mesma, me ausentar de mim aos poucos, parecia me estagnar no passado de coisas que não deveriam ter sido realizadas, de coisas que deveria ter evitado, de vivências que não deveria ter experimentado. O não como categórico, como marcador, como corte, como símbolo da dor. A dor de encarar um passado que não tem retorno, a impossibilidade de transformar algo que se foi, mas que ainda é/está. A culpa por fazer o que se quis, por ter sido quem se era. A culpa do viver sem ter medo de viver/arriscar-se. A culpa cristã, a moral cristã, que controla nossos corpos e molda nossos viveres e sentires, mentes e corações. Quando falo “nossos”, me refiro especialmente a nós mulheres, cis ou trans, brancas, negras e/ou indígenas, héteros, lésbicas e/ou bissexuais. É destes nossos corpos, desumanizados em nome de Deus.

A culpa se apresenta como uma constante luta de si contra si mesma, uma vez que a moral se torna o imperativo, aquilo que devemos seguir a qualquer custo, inclusive do próprio sofrimento. O conflito da culpa, conforme Ahmed (2015), é entre o supereu e o eu. Esse supereu moral, essa moral que apara as arestas, aquilo que não pode aparecer, que deve ser escondido. A moral cristã, a qual incide diretamente em nossos corpos, está ligada à ideia de pecado e castigo, de que o pecado leva ao castigo, ou seja, a culpabilização. Vejamos que é um controle que se dá pela via dos afetos, o medo de pecar, do castigo e, se o ato pecaminoso for consumado, a culpa, a qual se relaciona com a vergonha em não querer expor tal ato. Dessa forma, os afetos acabam funcionando como instrumentos biopolíticos de controle.

A moral cristã molda nossos corpos e a forma como pensamos e nos inserimos no mundo. Ao longo da vida fui percebendo que alguns sentimentos tão comuns quando se vivencia essa moralidade estavam provocando muitas dores e comecei a questionar, perguntar-me se aquilo que eu sentia e que parecia ser tão meu, tão individual, não era também ensinado, não era também uma orientação que circulava por nossos corpos, comecei a questionar (e ainda hoje faço esse movimento) do porquê me sentir assim, do porquê tinha que ser dessa forma, porque eu tinha que gostar de alguém de um jeito só, me relacionar de uma só maneira, esses questionamentos foram tomando conta de mim, me sufocando, queria explicações, buscava sentido em meio a esse turbilhão de sentimentos.

A culpa como mencionada se relaciona ao ressentimento e, nesse sentido, recordo-me de uma fala de Casé Angatu, de que as/os indígenas não carregam nem culpa nem

ressentimento, mas memória, as histórias ancestrais. Assim, proponho pensarmos em mudanças epistemológicas, dando lugar à responsabilidade coletiva, as memórias coletivas de histórias por nós compartilhadas.

As histórias de dor carregam complexas relações de poder. Perceber essas dores, perceber esses afetos que circulam e que com ele nos movemos e somos pegos/os, já é um passo importante, expõe o que é considerado comum, normal, habitual e, ao expôr, ao escancarar as relações político-econômicas que orientam tais afetos passei a ver quão colonial estes eram, como sua circulação implicava nas minhas ações, bem como nas relações que estabelecia com as pessoas e os outros corpos.

Além do medo e da culpa, outro afeto circulante em mim é a vergonha. Aqui mencionarei dois "tipos" de vergonha, a primeira diz respeito à vergonha por ter sofrido uma violência, a vergonha em falar para si mesma que você permitiu (culpa) que isso acontecesse (mesmo que essa prática te violente ainda mais). A vergonha em falar, verbalizar, a violência passada. Outra se refere a vergonha que costumava chamar de timidez, aquela que me impedia de falar em sala de aula, diante de adultos, homens, "autoridades", públicos, aquela que me faz tremer de nervosismo, acompanhada de medo e, logo depois, de culpa/arrependimento. A vergonha "reúne" ou traz à tona todos os outros afetos, mostra que estes são interdependentes, que não são individuais, mas, por outro lado, coletivos.

A vergonha está diretamente relacionada ao valor que atribuímos às pessoas (AHMED, 2015), este valor que damos ao/à outro/a é também orientado a partir da moral. De acordo com Ahmed (2015), o desenvolvimento moral está ligado às reproduções das normas sociais, especialmente, as de conduta sexual, de modo que para aceitarmos tais condutas realizamos acordos, os quais se apresentam como tácitos uma vez que nem sempre ficam explícitos. Ainda em consonância com Ahmed (2015), estes contratos funcionam como uma maneira de nos aproximarmos de ideais sociais, afetivo-sexuais, corporais, fazendo com que o medo da vergonha evite que possamos trair ditas normas.

Ao refletir sobre a vergonha como a busca por um ideal social (AHMED, 2015), percebi que ao longo da vida, como já mencionado aqui, muito me aproximei da linguagem oficial, da chamada intelectualidade, talvez em um movimento de reconhecimento pelo/a outro/a de que eu, enquanto mulher, sou capaz de ocupar outros espaços a mim negados. Embora ocupar tais espaços ainda me traga vergonha, tento não mais permitir que esse sentimento controle meu corpo e me silencie.

Estes afetos circulam entre nós, nossos corpos, orientam nossas experiências de vida. Trago-os aqui com o propósito de territorializar-me, evidenciando que este corpo se encontra

inquieta (lembram que lá em cima falei que ao sofrer a violência fiquei quieta?). Pois cansei da quietude, estou exausta do silêncio; as minhas inquietações são como gritos encarcerados no meu corpo que há muito buscam por um feixe de luz; que, assim como a lua que, com a luz do sol, leva beleza a outros mundos, procura possibilitar a leitura de mundos apagados, escondidos. Gritos de denúncia, de desespero, de inconformismo, de indignação, de desobediência. Gritos monstruosos. E é por isso que proponho essa discussão, não espero que ela seja perfeita ou grandiosa ou, com ela, chegar a conclusões e respostas; só espero não me desencontrar de mim, só espero escrever com o meu ser, a partir dos (des)encantamentos que o sentir nos convida ao tocar as superfícies de nossos corpos. Espero compartilhar com vocês uma escrita coletiva, guiada por outras tantas mulheres, pela força ancestral, a Mãe Terra, meu corpo que é território, porque também é natureza, porque é água, porque é trânsito, mudança, porque é vida, terra viva, terra que é pó, barro, rachaduras, porque é habitação, morada, presença, presença coletiva. Território que é pertença. Um território vivo que, em meio a tentativas de apagamento das memórias que nele emerge, continua resistindo, revolucionando, regando-se, florescendo, um território de memórias vivas que não cessará de contar as suas histórias, para que as violências outrora cometidas não mais o sejam, as opressões perpetradas contra os povos pertencentes a estes [territórios] não mais se perpetuem.

A materialização da opressão, mediada pelos afetos (AHMED, 2015), pode produzir sofrimentos que nos acompanham desde quando somos crianças e vai se evidenciando durante as experimentações que fazemos da/na vida coletiva, até que possamos perceber o fio da dor que nos une - não que o sofrimento se finda aí - ele pode ganhar outras significações e, então, dar lugar a outros afetos, que coexistirão com estes.

A violência, ou melhor, as violências de gênero, raça, sexualidades, classe, inscreve dores em nós que podem tomar a dimensão do sofrimento, provocando uma morte simbólica. O sofrimento pode, então, criar raízes profundas, difíceis de serem tocadas, raízes estas que por vezes são percebidas por nós como algo individual e não como efeito das políticas afetivas e relações socioeconômicas. Assim, pouco visibilizamos o sofrimento pelo qual passa uma criança na escola, por exemplo, discriminada por sua raça e/ou sua sexualidade. Crianças estas que vão crescendo sob um estigma, uma marca, uma dor, que tem suas subjetividades violentadas, moldadas, seu pensamento orientado a partir de normas sociais. De forma que, o modo como experimentamos a dor implica no significado que damos a ela (AHMED, 2015). Portanto, os afetos trazidos acima podem funcionar como potenciais processos de sofrimento, pois através das emoções, efeitos são gerados e, com isso, nossos corpos controlados.

Como vimos, por meio da perspectiva teórica de Ahmed (2015), os afetos expõem

como o poder molda a superfície e as relações entre os corpos e os mundos, como nos movemos, pegamos e deslizamos com eles. Observamos que determinadas formas de contato são autorizadas (AHMED, 2015) e que estas, por sua vez, nos violenta, oprime, discrimina, mata, ao passo que outras formas são apagadas ou mesmo eliminadas. Com base nisto, trago um escrito meu, o qual denuncia, recorda feridas abertas (AHMED, 2015); uma poesia que expressou, naquele momento em que a escrevi, e ainda expressa, minha indignação diante das ações que colocam o meu corpo, os nossos corpos, na posição de propriedade privada, como se ser mulher fosse sempre sobre pertencer a um outro. Segue a poesia-denúncia:

Os nossos corpos, o que eles são?

Os nossos corpos não são nossos

Estranho paradoxo

Nossos corpos são propriedade

Sim

Propriedade!

Quando não do Estado

Do homem

Dos homens

Que estranho paradoxo

Ter e não ter

Ser e não ser

Dói

Queima

Consome

Saber que nossos corpos não são nossos

Que a qualquer momento podem ser molestados

Violentados

Ensanguentados

Misoginia!

Sim

Misoginia!

Ódio que nos amedronta

Que nos ameaça

Que nos estupra

Que nos mata

Mata esses corpos que não são nossos

Esse corpo marcado pela dor, pela violência, pelo abuso, pelo ódio, pelo medo

Esse corpo que existe e inexistente

Que é carne e é cárcere

Que é pulsação e mortificação

Esse corpo indigno de respeito, de amor.

Queremos respeito, queremos respeito.

Nossos corpos clamam por respeito!

Pergunto o que são nossos corpos, mas talvez devesse perguntar o que move as pessoas a violentarem nossos corpos. Não “o que”, mas como os afetos circulam entre os corpos, distanciando-os e/ou aproximando-os (AHMED, 2015), permitindo que determinados corpos sejam “aceitos” em detrimento de outros, que determinadas vidas sejam mais dignas de serem vividas que outras; por que a prática colonial continua tão enraizada em nossos seres? em nossos corações? Referência a Césaire (1978) que dizia: “ não é pela cabeça que as civilizações apodrecem. É primeiro pelo coração.” (CÉSAIRE, 1978, p. 32). Por que continuamos a sentir/pensar de acordo com o coração e a cabeça do conquistador?

Temos contato com essa ideologia dominante/hegemônica nas escolas, mídias, propagandas, nas artes, a exemplo do livro *Casa-grande & senzala*. As narrativas branca-masculina-cisheteronormativa-rica são massivamente propagadas, enraizadas, então como pensar em novas formas de sentir que se contraponham a esta que nos é imposta/ensinada? Como produzir afetos descoloniais e revolucionários em uma sociedade que continua com a mesma lógica de exploração desde a invasão européia em 1500? Num país que continua com desigualdades sociais alarmantes? Como pensar em possíveis transformações quando o povo passa fome e descredita no Estado, na política? Sendo esta uma descrença orientada/proposital, a fim de provocar um desinteresse quanto à luta/reivindicação por direitos. Quando religião, política e futebol não se discutem? Como construir pontes de possíveis diálogos, um trabalho de base que paute consciência política unida a afeto-político? Como conseguir sonhar com um Brasil em que possamos conviver com a diversidade de corpos e vidas quando se avista uma onda (neo)conservadora que nos

mata simbólica e materialmente todos os dias? Quando se tem um governo necropolítico que instrumentaliza as/os cidadãs/os para matar? Como buscar a unificação de demandas se o nosso povo se volta contra si mesmo e perde de vista as relações socioeconômicas que nos coloca nesta situação? Os meus porquês são inquietações e provocações, não busco neste trabalho responder ou justificar tais questões. Teria muitas outras a fazer, mas vou me ater a estas que expressam um pouco das minhas indignações e inconformismos diante de uma História marcada por exploração, violência, morte.

Para provocar rupturas em narrativas do passado e distanciar deste vínculos dolorosos é importante trazer tais narrativas para a ação política (AHMED, 2015). Ou seja, recordar, trazer à memória, as feridas do passado como mencionado acima, evidenciar que estas continuam abertas, é uma forma de romper com as normas sociais (AHMED, 2015) e, então, agir politicamente.

A racionalidade moderna alicerçada na moral cristã e no binarismo hierárquico orienta uma série de afetos e ações políticas que moldam nossos corpos, entretanto afetos e ações podem emergir a partir do contato/do encontro com outros corpos, contato este com o que é por nós compartilhado, dores coletivas que quando percebidas provoca-nos espanto, que dota a esperança de energia para a transformação e a ação política (AHMED, 2015). Assim, temos a possibilidade de nos reconhecer como, mais que parte de uma história, seres históricos, sem que esse reconhecimento signifique tomar/possuir a dor da/do outra/o como se fossem nossas, pois a escuta dessa/desse outra/o somente é possível se respondemos a uma dor que não podemos requerer como própria (AHMED, 2015). Assim, “el exhorto de un dolor así, como dolor que no puede compartirse mediante la empatía, es un llamado no solo para que se dé una escucha atenta, sino también una manera diferente de habitar.” (AHMED, 2015, p. 76).

Proponho pensarmos, como indica Ahmed (2015), a economia afetiva como aquilo que se acumula ao longo do tempo e os afetos como efeitos da circulação entre objetos e signos, de ideias que são vinculadas a estes, que contribuem para a constituição e propagação da racionalidade moderna. Portanto, a acumulação de valor afetivo é crucial para compreendermos e analisarmos como se constrói o imaginário social do Brasil e da/o brasileira/o.

Dessa forma, Ahmed (2015) coloca que a linguagem da dor alinha os corpos. Temos a possibilidade, portanto, de perceber que as histórias de contato estão moldadas por aquilo contra o que lutamos que nos conduzem a uma consciência (AHMED, 2015) dos nossos corpos, dores, opressões. A partir disso, movimentos políticos podem emergir, a exemplo do feminismo, como uma forma de indignação orientada contra essa dor (AHMED, 2015), mas

que não se restringe a ela, uma vez que ele contribui, por meio da criatividade a que se propõe, para a elaboração de outras experiências coletivas e comunais. De modo que essa indignação transforma-se em ação e, como Ahmed (2015) sugere, de que essa raiva que nos estremece conduza-nos para novas formas de ser, permitindo-nos habitar um tipo diferente de corpo, mesmo que este mantenha as marcas e cicatrizes por aquilo contra o qual lutamos nos causou. Foram as violências, as dores que marcaram meu corpo, minha história, e foi a partir do contato com outras histórias, outros corpos, que pude – sendo a indignação, mas também a esperança, meus motores – habitar esse mundo de uma outra forma, lê-lo de outra maneira, senti-lo como um impulso a necessidade de transformação. Foi por reconhecer tais histórias, a nossa história, que me senti pertencente a este lugar, o qual hoje habito na esperança de que este pode ser melhor.

O sentimento de pertencimento e a consciência política constituem um campo afetivo-político a ser analisado enquanto possibilitador de ações coletivas orientadas contra as violências e opressões que sofremos. Reflito a respeito disso, porque na minha experiência os incômodos, dores, mediante aquilo que era colocado como comum, depois de percebidos de uma outra forma, da indignação vulcânica e do (re)conhecimento da história que alicerça esses contatos que estabelecemos com a/o outra/o, depois do processo de conscientização política aliado ao sentimento de pertencimento à história e à esperança, de que a insurgência de um outro corpo político é possível, a organização social ocupou espaço na minha vida, agir coletivamente na luta contra as opressões se tornou uma estratégia que tinha como horizonte a revolução, o que significaria quebrar com os modelos hegemônicos de vidas, corpos e existências. Não pretendo instituir uma verdade acerca da minha afirmação inicial, até mesmo porque as contradições e paradoxos constituem este corpo político-coletivo-afetivo, mas, partindo das minhas vivências evidenciar que por meio destes dois elementos podemos fazer emergir sentires e ações outras (outras em relação ao que de hegemônico e normatizante é imposto a nós). De modo que permitamos que "aquello que tendemos a no sentir emerja en la política" (AHMED, 2015, p. 270) e, para isso, a esperança se torna crucial, uma vez que esta se faz verbo (FREIRE, 1992), ou seja, ação, trabalho cotidiano e contínuo.

A pergunta sobre o futuro é afetiva, ou seja, esperançosa, no sentido do que poderíamos ser (AHMED, 2015). Por isso a esperança é necessária para o ato de protesto, ela que nos permite sentir e acreditar que o que nos indigna não é inevitável (AHMED, 2015)

que, como disse Casé Angatu (2021)³, nós já somos mundos possíveis (informação verbal). Por fim, por meio do processo de escuta da/do outra/o se forma o nós e se estabelece o vínculo, a partir do qual nos alinhamos ao coletivo (AHMED, 2015) e a formas coletivas e comunitárias de organização da nossa ação política orientada contra as violências e opressões que sofremos, as condutas sociais e sexuais a qual somos submetidas, a vulnerabilidade que nos é imposta. Assim, podemos ver emergir uma solidariedade que não é alicerçada no assistencialismo ou no modo de vida liberal, mas na dimensão ética de que "la solidaridad involucra compromiso y trabajo, así como el reconocimiento de que aunque no tengamos los mismos sentimientos, o las mismas vidas, o los mismos cuerpos, vivimos en un terreno común." (AHMED, 2015, p. 286). De forma que os afetos que circulam por/entre/em nós, nossos corpos, se constituam como orientadores de práticas/ações políticas coletivas revolucionárias, que o espanto diante de um Estado necropolítico, de práticas de gestão da morte, conduza-nos à indignação, ao inconformismo, à dor por cada vida roubada, à desobediência. A dissidência cívica, por meio da qual a desobediência civil emerge, evidencia a impossibilidade de calar-se (GRÓS, 2018), a "impossibilidade de continuar a obedecer" (GRÓS, 2018, p. 86). Que no nosso país possa insurgir a desobediência! Que possamos fazer emergir o espanto, o qual parece estar escondido, ou não circular como os demais em nossa sociedade, não mais nos espantamos com os noticiários diários de feminicídios, mortes da juventude negra, encarceramento em massa dessa mesma população, não nos chocamos em ser o país que mais mata pessoas trans (BORGES; COSTAS; MENEZES, 2021), nem em ser o 5º que mais mata mulheres (RUY, 2018), ou a polícia que mais mata e mais morre do mundo (CÂMARA, 2019). Como podemos fazer emergir afetos como estes na tentativa de produzir novas percepções da realidade e de fomentar ações políticas contrárias ao Estado necropolítico que também habita em nós? Como escancarar o horror de tantas dores e visibilizar o que naturalizamos ou tornamos comum?

Vimos, no decorrer deste capítulo, por meio de Ahmed (2015), como a distribuição de poder é desigual, de que os afetos são instrumentos políticos de controle e atuam na orientação das condutas sociais e que, portanto, as histórias/narrativas que se contam ou se ocultam atuam para moldar o que sentimos, permitindo que determinados afetos circulem, peguem e deslizem em/entre nós. No próximo capítulo discutiremos como o movimento entre signos e objetos se convertem em afetos (AHMED, 2015) e investigaremos quais signos mais

³ Associação Brasileira de Psicologia Social ABRAPSO. **Territorialidades, meio-ambiente e comunidades tradicionais**. Salvador, 07 de agosto de 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xBMdov8CjVU>> Acesso em: 15 ago. 2021.

se movem a partir da leitura do livro *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre. Além disso, buscaremos analisar quais afetos emergem e sustentam nossas ações políticas contrárias ao status quo, a exemplo dos aqui expostos: espanto, indignação, sentimento de pertencimento e esperança.

3 A CASA-GRANDE QUE HABITA EM NÓS: O INCÊNDIO DA SENZALA E AS CINZAS QUE RECAEM SOBRE A CASA

A metodologia deste trabalho, como mencionada anteriormente, é a metodologia das oprimidas, que consiste em cinco tecnologias, as quais buscam desenvolver a *consciencia cyborg*. Chela Sandoval (2004) adota o conceito *cyborg* de Haraway, em que *cyborg* seria uma mescla de tecnologia e biologia, uma criatura de realidade social e ficcional, sendo assim ilegítima da sociedade dominante; monstruosa, mas que nos habita cotidianamente como proposta de ruptura a uma sociedade supostamente moderna. Dessa forma, o *cyborg* seria ilegítimo diante dos binarismos hierárquicos desta sociedade, se situando em relação a cada extremo destas posições e à vontade de totalidade, por isso tem potencial de transformação, é desafiador e escandalizador (SANDOVAL, 2004). Assim, de acordo com Sandoval (2004), a metodologia das oprimidas pode nos orientar para a sobrevivência e resistência diante das condições hegemônicas a que estamos/somos submetidas/os.

As cinco tecnologias que compõem a metodologia das oprimidas são: primeira, semiótica – leitura de signos – ou seja, a leitura de símbolos culturais, os quais busco trazer a partir da identificação da emergência de determinados afetos que são ensinados e re-atualizados na sociedade brasileira, tendo como material para análise a obra *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre; segunda, desconstrução, que seria desafiar os signos ideológicos dominantes (de construção), de modo que, partindo da análise da circulação dos afetos coloniais que orientam a (não) ação política coletiva no contexto brasileiro, possamos visualizar estratégias possíveis que desafiem tais signos-afetivos hegemônicos que se reatualizam em nossa sociedade; terceira, meta-ideologização, que propõe a transformação dos significados destes signos hegemônicos em um conceito novo/revolucionário, nesta tecnologia pretendo refletir sobre as possibilidades de transformações afetivo-políticas; quarta, democrática, se trata de um processo de localização e se esforça em direção a reunir as três tecnologias anteriores, visando contribuir para uma sociedade mais equânime e, por fim, quinta, movimento diferencial, por meio do qual as outras tecnologias manobram

harmonicamente. Desta maneira, objetivo trazer essas tecnologias de forma interdependente ao longo deste trabalho.

O livro *Casa-Grande & Senzala* possui 5 (cinco) capítulos, sendo eles: I Características gerais da colonização portuguesa no Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida; II O indígena na formação da família brasileira; III O colonizador português: antecedentes e predisposições; IV O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro e V O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro (continuação). A partir dos capítulos IV e V, propomos trazer pistas para a análise do terceiro capítulo deste trabalho. Assim, faremos um sobrevôo na obra, resgatando alguns elementos que a obra suscita a fim de realizar uma análise por meio de outras/os autoras/es.

Freyre (2006) traz logo em seu prefácio a relação entre brancos e, o que ele chama de, raças de cor, que desde a primeira metade do século XVI foram subordinadas ao sistema de produção econômica (monocultura fundiária) e à “[...] escassez de mulheres brancas, entre os conquistadores” (FREYRE, 2006, p. 32). De modo que, a ausência de mulheres brancas teria promovido o que ele denomina de confraternização entre os portugueses e os indígenas ou, como ele nomeia, entre “vencedores e vencidos, entre senhores e escravos” (FREYRE, 2006, p. 33). Relações essas de “superiores” com “inferiores”, de acordo com o autor, por meio da qual este realiza uma análise ontológica da mulher enquanto ser passivo, visão explicitada ao mencionar, por exemplo, que as “escravas passivas” adoçaram-se com a necessidade dos colonos de constituir família sobre essa base. Assim, Gilberto Freyre (2006) funda a tese que permeia toda a sua obra, a de que “[...] a miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala.” (FREYRE, 2006, p. 33).

A família, segundo Freyre (2006), foi a unidade colonizadora que “a casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político” (FREYRE, 2006, p. 36). A ilustração de casa-grande que Freyre (2006) (ANEXO A) traz, a do engenho de Noruega, em Pernambuco, expressa o patriarcalismo colonial e como a escravidão fortaleceu a casa-grande, assim como a família patriarcal (FREYRE, 2006). Nas palavras de Gilberto Freyre (2006, p. 38), “[...] o suor e às vezes o sangue dos negros foi o óleo que mais do que o de baleia ajudou a dar aos alicerces das casas-grandes sua consistência quase de fortaleza”. Percebemos aqui, que foi por meio da exploração colonial: das terras e dos corpos, que o domínio português se estabeleceu, assim como a casa-grande em sua materialidade e simbologia se manteve. Daí, o título deste capítulo chamar nossa atenção à casa-grande que habita em nós, provocando-nos a refletir o que de afeto colonial ainda circula por nossos

corpos. De modo a questionar também, a partir da citação acima, o que e/ou quem alicerça a manutenção, a consistência de fortaleza e a perpetuação dessa casa-grande.

Ainda seguindo a reflexão sobre como a casa-grande nos constitui, trazemos a citação de Freyre (2006), na qual ele afirma que

a história social da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro: da sua vida doméstica, conjugal, sob o patriarcalismo escravocrata e polígamo; da sua vida de menino; do seu cristianismo reduzido à religião de família e influenciado pelas crendices da senzala. (FREYRE, 2006, p. 44)

Observamos que é no cenário deste lugar íntimo que a família se forma, as relações se constroem e o cotidiano se dá. Gilberto Freyre (2006), evidencia que é na rotina de vida que se sente o caráter de um povo, sendo por meio dela que ocorre a continuidade social do povo brasileiro. É importante questionarmos aqui o significado/conceito atribuído às categorias povo, brasileiro e família, tomando estas como signos e símbolos culturais, que tem um aporte linguístico – semiótico – relevante em nossa sociedade e constitui as orientações afetivas que circulam em/entre nós. Além disso, podemos também pensar no que Freyre (2006) aponta em relação a escravidão e a monocultura como elementos que continuam influenciando a conduta, os ideais, as atitudes e a moral sexual dos brasileiros⁴, dando-nos pistas de como essa colonialidade se enraiza na nossa sociedade, em nós.

A discussão sobre a moral sexual se faz muito presente durante a obra, uma vez que o autor propõe investigar a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, de modo que as mulheres, sejam brancas, indígenas ou negras, ganham centralidade e representam o corpo político em que se organiza a economia patriarcal, na qual a violência sexual às mulheres, justificada por Freyre (2006), como instituída, possui um viés marcadamente político e econômico do Estado. Durante a leitura deste livro, incômodos, nojo e indignação foram surgindo, em especial quando as mulheres eram mencionadas na condição de objetos, ao afirmar que os portugueses "[...] misturavam-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato" (FREYRE, 2006, p. 70, grifo nosso) e que isso contribuiu para a extensão do domínio colonial, assim como para a ação colonizadora. De forma a preparar "[...] a íntima convivência, o intercuro social e sexual com as raças de cor [...]" (FREYRE, 2006, p. 71). Assim, cabe questionarmos como essa íntima convivência, traduzida em práticas de estupro pelo nosso olhar, das oprimidas, contribuiu para sufocar possíveis insurgências das e dos escravizadas/os; como esse relacionamento social e sexual contribuiu

⁴ Está no masculino em referência à escrita do próprio autor, Gilberto Freyre (2006).

para o fortalecimento do poder colonial; e como ainda podemos observar essas estratégias afetivo-políticas em suas re-atualizações.

A maneira como Gilberto Freyre (2006) se reporta às mulheres é reflexo de uma política hegemônica sexista-racista, em que nós somos colocadas como objetos, produtos a serem consumidos pelos homens. Logo, palavras e expressões como “gostosamente”, “tipo delicioso de mulher morena” (FREYRE, 2006, p. 71), aparecem, invisibilizando, inclusive, violências sexuais sofridas por mulheres indígenas, como no trecho a seguir: “por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam [as mulheres indígenas] se entregando, de pernas abertas, aos 'caraíbas' gulosos de mulher” (FREYRE, 2006, p. 71).

O autor também contribui para a construção do “ciúme” ou “inveja sexual” da mulher branca contra a negra, aqui o autor menciona a repercussão do ódio religioso, por meio do qual houve uma idealização do tipo louro, sendo este identificado com personagens angelicais e divinas em detrimento, do que ele chama de moreno, identificados como anjos maus e traidores (FREYRE, 2006). Percebemos aqui que Freyre (2006), de acordo com a sua argumentação, coloca o ódio como de responsabilidade individual, como se esse afeto estivesse contido no corpo feminino, que resulta, assim, na idealização do louro na Europa, como se o ódio das mulheres fosse a causa desta idealização.

As relações dos colonizadores com as mulheres brancas, das classes altas, e negras, das classes baixas, são diferenciadas por Freyre (2006) no sentido de que às primeiras era-lhes destinado o casamento e às segundas o sexo (muitas vezes de forma violenta), sendo portanto a preferência sexual dos portugueses e expressão do que o autor chama de gosto nacional, podemos refletir sobre como o imaginário social-afetivo é alimentado por esses signos culturais, em especial, por meio do advento tecnológico, como o uso das redes sociais, por exemplo. De que forma esse imaginário é retroalimentado pelas re-atualizações desses paradigmas sexistas, racistas e classistas? Como os identificamos em nosso cotidiano? Como nós, mulheres, brancas, negras e/ou indígenas, sentimos de formas distintas ou semelhantes a coexistência destas orientações do desejo, do sentir? De que forma essas orientações se tornam pegajosas, grudam em nós?

Seguindo esta perspectiva, Gilberto Freyre (2006) afirma que os portugueses conseguiram vencer as condições de clima e solo desfavoráveis, realizando o processo de colonização por meio da violência sexual às mulheres negras e indígenas, percebemos um enaltecimento da figura do colonizador, como aquele que venceu, que se adaptou as condições e contribuiu diretamente para o surgimento de um povo mestiço. Aqui temos a (re)construção do ideal/imaginário afetivo-social de que os portugueses são heróis, salvadores de uma terra

“incivilizada/primitiva/selvagem”. Tal imaginário fortalece o sentimento de valorização daquilo que está fora, do exterior, do português, da Europa. Além disso, a natureza é apresentada como “recurso” econômico, propriedade, o que acarreta no desprezo por esta quando não serve aos interesses político-econômicos. É importante refletirmos sobre o lugar em que a natureza (rios, mares, florestas, terras, animais) é colocada, porque isso diz respeito a como nos vemos, a como sentimos a vida e a nós mesmas/os e aos afetos que circulam entre nós e pode nos distanciar da nossa natureza e do contato que estabelecemos com ela.

Ainda nesta linha, podemos observar que a narrativa de Freyre (2006) coloca o colonizador como aquele que exerceu esforço civilizador, exaltando este diante das adversidades aqui encontradas, de que a adaptação de seus valores morais, materiais e culturais se estabeleceram em nossa sociedade. A política portuguesa, conforme Freyre (2006) destaca, foi distinta da realizada pelos espanhóis e ingleses, uma vez que pautou-se na miscigenação como forma de conquista enquanto a dos espanhóis e ingleses no extermínio e na segregação, bem como na exploração de minas. Assim observamos que, mais uma vez, é (re)produzido um imaginário do que seria o português no processo de colonização e constituição do povo brasileiro. Elaborando, então, um ideal de conquistador benevolente, ingênuo, herói e salvador desse povo e dessas terras, que não exerceu poder de destruição, no sentido dos extermínios e da exploração, mas de poder civilizador, de conciliação e harmonia entre as raças.

A colonização portuguesa tem como característica o domínio da família rural ou semirural (FREYRE, 2006), sendo esta o que o autor considera o grande fator colonizador e a unidade produtiva. O valor da família aristocrática no Brasil reflete-se no poder afetivo dessa instituição social e no conceito de família que construímos enquanto brasileiras/os, cidadãos/ãos, pautado numa ideologia que prioriza a família (familismo). Além disso, a religião se constitui como elemento unificador dos povos e da família, portanto, quem não é católica/o torna-se inimiga/o política/o, quem, por sua vez, o é, considera-se igual; igualdade esta promovida a partir da solidariedade (FREYRE, 2006). Desse modo, conforme Freyre (2006), é difícil “[...] separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade [...]” (FREYRE, 2006, p. 92). Observamos a influência da igreja Católica na produção e disseminação de signos culturais em nossa sociedade, signos que circulam, se movem e se tornam pegajosos, que invisibilizam outros modos de ser e viver (AHMED, 2015). A lógica do sincretismo religioso aqui se torna perigosa, já que faz pensar que todas as expressões religiosas em terras brasileiras estão submetidas a ordem católica-cristã em sua formação. Ao apontar que o catolicismo atuou na unificação dos povos, Gilberto Freyre

(2006) traz um elemento fundamental de sua tese da democracia racial, uma vez que esta contribuiu para a aliança entre os povos, em que as diferenças raciais se “extinguem”.

Outra característica da família brasileira destacada por Freyre (2006) se refere ao luxo em excesso, sustentado por meio das dívidas, aparências amparadas no/pelo consumo, em que os senhores exteriorizavam suas riquezas por meio das vestimentas e outros adornos, ao passo que em casa vestiam-se de chita, ficavam descalços e etc (FREYRE, 2006). As mulheres, por sua vez, cheia de jóias na igreja, vestidos de seda, em casa ficavam somente com a saia de baixo, chinelo e sem meias (FREYRE, 2006). Inclusive, o autor afirma que as pessoas negras se alimentavam melhor que as brancas e que às primeiras nada faltava, uma vez que nas casas-grande faltava comida, o que se contrapõe ao luxo com o qual exibiam-se e aparentavam ter. A isso, associa-se as violências praticadas pelos senhores às pessoas escravizadas.

Até mesmo a relação entre o branco e as mulheres indígenas e negras é associada à violência de forma romantizada em consonância com o processo de masculinização, que foi se constituindo, dentro dessas relações de gênero, e desenvolveu no garoto o gosto de dar surra, de mando, “característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho” (FREYRE, 2006, p. 114), ele nomeia de sadismo do senhor e masoquismo do escravo, relação que excede a vida sexual e doméstica e que sentimos na nossa formação social e política (FREYRE, 2006).

Em relação à supervalorização das aparências, diz o autor que muitas/os abdicavam do conforto doméstico ou mesmo da alimentação da família pela vaidade de simularem grandeza, ainda hoje podemos observar este modo de vida da e do brasileira/o, seja nas roupas ou em outras exterioridades. O que podemos consumir é também o que podemos mostrar e, assim, impressionar as/os outras/os, por isso o consumo está muito atrelado à ideia de dignidade social, esbanjar, luxar excessivamente acaba nos dotando de certo poder econômico, de modo que podemos atingir o respeito das pessoas e uma visibilidade social a partir disso.

Podemos avaliar como os âmbitos público e privado se entrelaçam, de forma que o que aparece na exterioridade é o relevante. No privado é permitido maior liberdade quanto às vestimentas, modos e etc, inclusive a precarização da alimentação, situações de miserabilidade em detrimento da boa aparência, daquilo que podemos exibir, reflexo de uma sociedade consumista que preza pelas aparências acima de qualquer coisa. Então o que é vivido e aparece no íntimo/privado, não pode emergir no público, concepção essa ancorada em uma moral que molda nossas vidas e a forma com a qual nos relacionamos e estabelecemos contato com a/o outra/o que está em nós e fora de nós. Embora o contato com

a/o outra/o em nós seja conflituoso, em nome da complacência, da vontade de agradar a/o outra/o fora de nós, permitimos determinadas coisas, inclusive violências. Em especial, penso em nós mulheres, que desde cedo aprendemos a dizer sim para tudo, exceto para nós mesmas, assim como aprendemos que o espaço público – enquanto espaço da construção do comum – não nos pertence, sendo o espaço privado à nós orientado. Espaço, entretanto, que emerge do público e que pode ser potencializador de pequenas mudanças, pois podemos nele incidir sobre o público. O privado é orientado pelo público, dessa maneira, o privado também é um lugar de insurgências, insubmissões, transformações, o que pode contribuir para mudanças mais amplas e democráticas.

A formação brasileira tem sido um processo de, conforme Freyre (2006), equilíbrio e de antagonismos, em que o antagonismo mais predominante, geral e profundo é o do senhor e do escravo (FREYRE, 2006). Freyre (2006) traz essa perspectiva dos antagonismos para sustentar e enfatizar a amistosidade e harmonia entre as raças, que existem como característica do modo colonial dos portugueses, sendo estes, em sua maioria, mestiços desde a origem (antropológica e cultural) e não puramente brancos e da elite como acredita-se. Os antagonismos então são evidenciados desde essa origem e se apresentam na constituição do nosso povo (FREYRE, 2006). O imaginário social fortalecido pelo autor fundamenta e justifica o uso de direitos garantidos às pessoas negras por pessoas brancas que, quando não contrárias à política de ações afirmativas, por exemplo, buscam estratégias para se beneficiar destas, ao produzir um discurso de que não existe racismo devido ao processo de miscigenação, pois mesmo pessoas de pele branca têm sangue negro e indígena.

O autor evidencia a influência da e do negra/o na intimidade e formação da família brasileira, inclusive no que se refere aquelas/es que viviam nas casas-grandes, sendo estas/es consideradas/os bonitas/os de corpo. Analisamos aqui um viés estético de grande relevância quanto a essa exaltação da beleza corporal. Assim, Freyre (2006) sugere ter havido seleção eugênica e estética das mulheres negras para o serviço doméstico. O autor chama nossa atenção para considerar a ação do escravo e não do negro em si na vida íntima da e do brasileira/o. Diz, portanto, que quem corrompeu a vida sexual da sociedade brasileira foi a escrava, não a mulher negra, uma vez que a pessoa escravizada estava a serviço tanto do interesse econômico como da ociosidade dos senhores (FREYRE, 2006).

A escravidão é indissociada da relação íntima e sexual, pois o autor coloca a questão sexual como essência do regime. Dessa forma, podemos visualizar como a mulher negra e indígena ganha centralidade nesse regime, o útero passa a se apresentar como espaço biopolítico de exceção (PRECIADO, 2019), o que se relaciona aos interesses políticos e

econômicos dos colonizadores em abusarem sexualmente das mulheres negras e indígenas. A partir dos corpos femininos, do controle desses corpos – seja pelo uso destes com a finalidade de produzir mais mão-de-obra, seja pelo controle por meio dos afetos que circulam em/entre os corpos destas mulheres e que são orientados a suas/seus filhas/os e as/os filhas/os das sinhás-moças e dos senhores – os portugueses expandiram seu domínio e exploração no território brasileiro.

Analizamos como o corpo feminino, em especial das mulheres negras, ainda se constituem como espaço biopolítico e necropolítico (PRECIADO, 2019). Mesmo diante de avanços significativos das pautas feministas, os corpos femininos e os movimentos feministas estão sendo sufocadas/os, controladas/os. Observemos que o trabalho doméstico não remunerado, em sua maioria exercido por mulheres, é um trabalho invisibilizado que movimentava o capital, que sustenta esse sistema. O próprio sistema cria mecanismos de auto manutenção, retroalimenta-se com o intuito de continuar com as relações coloniais, de exploração.

Além disso, o controle dos corpos também se dá a partir das canções de ninar que tem como elemento de controle o medo, como o caso das expressões “negros de surrão”, “negros velhos”, os “bichos” que diziam comer as crianças malcriadas (FREYRE, 2006). Algumas dessas expressões foram adaptadas ou reproduzidas de outra maneira, por exemplo, conheço a expressão “velho do saco”, que seria uma junção da primeira com a segunda, retirando-se a palavra “negro”. Uma canção de ninar bem conhecida é “boi da cara preta”, nesta faz-se alusão ao “preto”. Dessa forma, observamos que o ser negro é colocado como bicho, o qual ao ser evocado produz medo às crianças, cumprindo as canções de ninar a função de enraizar o medo, percebamos quão danoso isto é, trata-se de canção de ninar, ou seja, para a criança dormir, em que exerce-se um controle também a partir da circulação destes signos-afetivos. Importante ressaltar que as mulheres negras se tornaram as grandes contadoras de histórias (FREYRE, 2006), sendo elas as que passam de geração em geração os saberes ancestrais.

A partir da contação de histórias, as mulheres negras (mães pretas) cuidaram e educaram as/os filhas/os de suas/seus senhoras/es (GONZALEZ, 2020). Histórias que se referem ao folclore africano foram passadas às crianças, exercendo grande importância no imaginário infantil e na formação de valores e crenças da sociedade brasileira (GONZALEZ, 2020). Produzindo assim uma africanização do português falado e da cultura brasileira, de modo a fazer emergir o “pretuguês” (GONZALEZ, 2020). A mulher negra ainda que colocada como acomodada, continua resistindo e o espírito quilombola não permite que ela sucumba (GONZALEZ, 2020).

As mulheres negras, então, não somente contavam histórias como também traziam novos elementos para a linguagem. De acordo com Freyre (2006), elas trouxeram encanto ao vocabulário infantil, dotando-o de uma linguagem mais afetiva, dengosa, o “dói” que tornou-se “dodói” é um exemplo disso. De forma que, com a contribuição dos jesuítas na educação, instaurou-se uma diferença entre a língua escrita e a falada do Brasil, situando a escrita a maior distância possível da falada, a do povo, a de uso cotidiano (FREYRE, 2006). Assim,

[...] mesmo a língua falada conservou-se por algum tempo dividida em duas: uma, das casas-grandes; outra, das senzalas. Mas a aliança da ama negra com o menino branco, da mucama com a sinhá-moça, do sinhozinho com o moleque acabou com essa dualidade. (FREYRE, 2006, p. 416)

Será que essa dualidade de fato se extinguiu em nosso país? Não existiria ainda uma hierarquia entre a língua falada e a escrita? O que é considerado senso comum? E de que forma esse senso comum é qualificado? Como os afetos circulam nos territórios quanto a essas hierarquias de linguagem? Como a linguagem escrita ou a norma culta padrão se distancia da falada, do povo, das vivências e realidades desses povos? Qual delas é considerada correta, ou português correto?

Gilberto Freyre (2006) chega a chamar de exótica a língua africana e que aquela/e que faz uso desta é menos pura/o, aquelas/es que assim escrevem e falam em público, estão perdendo, portanto, a vergonha. Uma dualidade que se acabou, mas que ainda marca uma hierarquia pautada no superior e inferior, na lógica do senhor e do escravo? Não teríamos aqui uma contradição? Afirma ainda que o vocábulo africano é órfão, uma vez que carece de história e literatura e que deixamos que este subisse, “[...] com os moleques e as negras, das senzalas às casas-grandes” (FREYRE, 2006, p. 416). Percebemos aqui a emergência de uma ideologia dominante, em que o medo branco se faz presente, um medo que não se refere ao diferente, mas ao semelhante a si, uma vez que a/o outra/o é construída/o a partir de si mesmo (AZEVEDO, 1987). A cultura africana que ameaça a branca, a linguagem “correta”, é colocada como inferior, sem valores, sem história, sem saber/conhecimento (literatura), uma linguagem que deve ser marginalizada, desqualificada, rebaixada e não reconhecida. Ao passo que Freyre (2006) fundamenta essa ideologia, expressa que as palavras inseridas pela cultura africana “correspondem melhor que as portuguesas à nossa experiência, ao nosso paladar, aos nossos sentidos, às nossas emoções” (FREYRE, 2006, p. 417). Percebemos o poder ou viés político da linguagem,

Para frei Miguel - padre-mestre às direitas - era com os portugueses ilustres e polidos que devíamos aprender a falar, e não "com tia Rosa" nem "mãe Benta", nem

com nenhuma preta da cozinha ou da senzala. Meninos e moças deviam fechar os ouvidos aos "oxentes" e aos "mi deixe" e aprender o português correto, do reino. Nada de expressões bundas nem caçanjes. (FREYRE, 2006, p. 417)

Mais uma vez Freyre (2006) exalta a riqueza do processo de miscigenação, afirmando que a nossa língua nacional resultou da interpenetração das duas tendências: portuguesa e africana. De forma que o português do Brasil ligou as casas-grandes às senzalas, contendo uma variedade de antagonismos que falta ao português da Europa (FREYRE, 2006). Antagonismos esses equilibrados, em que há confraternização entre os elementos, enriquecendo mutuamente de valores e experiências diversas, formando um todo, o que constituiria então esse povo brasileiro (FREYRE, 2006).

A democracia racial defendida por Gilberto Freyre é fundamentada pela vida sexual e a formação da família patriarcal e, no que se refere à intimidade, observamos uma leitura que alicerça nosso imaginário. A leitura que fazemos do mundo, da sociedade brasileira, das relações e dos afetos que aqui estabelecemos circulam. A/o escrava/o deixa sua condição para se tornar pessoa da casa, “espécie de parentes pobres” (FREYRE, 2006, p. 435), essa relação entre senhor e escravo é lida como íntima, como que aí se criasse um vínculo familiar com aquelas/es que viviam nas casas-grandes, isso é evidenciado no trecho:

à mesa patriarcal das casas-grandes sentavam-se como se fossem da família numerosos mulatinhos. Crias. Malungos. Moleques de estimação. Alguns saíam de carro com os senhores, acompanhando-os aos passeios como se fossem filhos. (FREYRE, 2006, p. 435)

É necessário pensarmos em como isso se perpetua em diversos âmbitos como, por exemplo, no trabalho doméstico, exercido em sua maioria por mulheres negras, assim como nas relações políticas estabelecidas com candidatas/as pautada em uma intimidade que ofusca os interesses econômicos existentes, trazendo-se para a dimensão individual benefícios que são recebidos pela população como alcançados devido a benevolência da ação de uma determinada pessoa. Relações pautadas em um assistencialismo que gera um constante sentimento de dívida, esses afetos morais que circundam em/entre nós e pegam em nós vem à tona como expressão do nosso agradecimento à pessoa que nos concedeu determinado benefício. A partir da intimidade, que também é um instrumento político, controla-se não só os corpos, mas sobretudo, as relações econômicas.

O lugar social da mãe preta é colocado como privilegiado, sendo estas consideradas bem-nascidas, como se não tivesse sua origem nas senzalas, status que a faz adquirir respeito, segundo Freyre (2006). O autor reafirma ainda que a mobilidade de pessoas das senzalas às casas-grandes para o trabalho doméstico se dava atendendo a qualidades físicas e morais. Essa

separação entre negras/os da senzala e da casa-grande acaba estruturando uma divisão de classe também, estabelecendo-se uma relação hierárquica, em que as/os negras/os da casa-grande são consideradas/os melhores e superiores às/aos da senzala. Há uma espécie de “concessão” de poder, dada pelos senhores, a qual atua no impedimento de uma unificação entre elas e eles [pessoas negras da senzala e da casa-grande]. Assim, essa relação de “senhor e escravo” quando transposta ao âmbito afetivo fortalece o poder do senhor e dificulta a libertação do “escravo”.

A religião também é ressaltada como elemento central. De forma que as crenças e religiões africanas são colocadas como superstições, evidenciando, por outro lado, que tal misticismo enriqueceu a sensibilidade, a imaginação e a religiosidade das/os brasileiras/os. Percebemos que esses signos/conceitos são inferiorizados dentro de uma perspectiva racional de modo de vida moderno. Assim, segundo Freyre (2006), houve uma confraternização de valores e sentimentos, é importante questionarmos que valores e sentimentos confraternizados seriam estes? Ele denomina de valores coletivistas os vindos das senzalas e individualistas e privatistas os das casas-grandes. Como podemos observar estes valores no nosso cotidiano? Onde se encontram as senzalas e as casas-grandes na vida cotidiana do povo brasileiro? E o que em nós vive de senzala ou de casa-grande? Algum deles predomina em relação ao outro? Como nossos sentires estão atrelados a esses símbolos sociais?

O cristianismo no Brasil é apresentado como doce, doméstico, quase numa relação familiar entre homens e santos, um cristianismo lírico e festivo, o que propiciou às/aos negras/os as primeiras relações espirituais, morais e estéticas com a família e a cultura brasileira (FREYRE, 2006). Desta maneira, as/os negras/os incorporaram os costumes dos senhores, aproximando-se numa mútua troca, como se as desigualdades fossem aí superadas e desfeitas toda hierarquia entre "superiores" e "inferiores". O catolicismo é colocado como benevolente por ter dado espaço a santos negros, e em diversos trechos do livro observamos como não só a religião aparece nesse lugar moral de bondade, de concessão, assistência, como os próprios senhores e sinhás-moças, enquanto sujeitos (humano, ativos) da benevolência, ingenuidade, doçura, gentileza, dotados de temperança, no processo colonial que, inclusive, é afirmado como o menos violento da América, por ele chamada de Hispânica e não Latina.

A cultura africana é apagada em diversos momentos, como no caso das danças que são colocadas como mais nacionais que africanas, por exemplo, produzindo portanto, uma desafricanização. As senzalas, no entanto, se tornaram o símbolo do que Freyre (2006) chama de abrasileiramento, ou seja, a mistura das/os negras/os às/aos ladinas/os promovido a partir do método de desafricanização. Da mesma forma que Gilberto Freyre (2006) reporta aos

portugueses como povos miscigenados desde sua origem trata das/os negras/os no Brasil como raras/os quanto a sua pureza racial, sendo, igualmente, miscigenadas/os. O discurso constantemente fortalecido, fundamentado e defendido acerca da miscigenação funciona como um instrumento de apagamento dos privilégios de determinados grupos sobre outros, invisibiliza as desigualdades sócio-estruturais. E, com isso, também as orientações afetivas, o que pode implicar em nosso sentimento de pertencimento ao nosso povo, à nossa história, à nossa ancestralidade, às nossas raízes. De modo a alicerçar e dar a base para sermos quem somos, existirmos e resistirmos frente às tentativas de apagamento, à necropolítica e ao colonialismo, não só propagados, mas impostos às nossas vidas.

O processo de colonização se constitui também como um processo de desumanização, de destituição da humanidade de mulheres, pessoas negras e indígenas, essa destituição por vezes pautada na moral cristã permite/justifica que atrocidades sejam cometidas contra esses povos. Até mesmo a categoria de mulher ou homem nem sempre é atribuída às pessoas negras, sendo estas vistas somente a partir da raça, como bem pontua Fanon (2008), quando diz “o negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo.” (FANON, 2008, p. 26). Assim, na obra *Casa-grande & senzala*, observamos que as pessoas negras são dissociadas do ser menino, homem, menina, mulher, sendo colocadas sob a categoria de mulatinhas/os, por exemplo, em que a raça determina e reduz o ser. De forma que, quando mencionado "menino brasileiro", podemos ler como "menino branco". Então quem teria a dignidade de viver sob esta categoria que remete à criança? Quem seria brasileira/o de acordo com essa leitura? Quais signos circundam tais conceitos?

Até mesmo dentro dos binarismos de gênero, destituir a pessoa negra do gênero é mais uma forma de desumanizá-la. Acaba tornando necessário reivindicar uma categoria, um conceito, que poderia ser, inclusive, questionado, o que limita-nos e prende-nos ainda mais nestas lógicas binárias e hierárquicas de organização social em que o humano é posicionado como o centro do mundo. São muitos os mecanismos que prende-nos ao sistema, embora tentemos causar rupturas, poucos são os espaços de abertura que temos.

Visualizamos ao longo do capítulo uma série de dicotomias e hierarquizações, assim como contradições, dentre as dicotomias temos a do elemento ativo, e Gilberto Freyre se coloca como parte deste, quando diz "nós é que fomos os sadistas" (FREYRE, 2006, p. 462), e os elementos passivos ("moleques" e "mulatas"). O "nós" caracteriza a expressão de um pertencimento aos portugueses, os quais seriam os elementos ativos e o que ele chama de "moleque", não de "menino", e de "mulata", não de "menina", ou seja, as/os negras/os,

elemento passivo. Notemos que as categorias/signos utilizados, diferentes para as crianças brancas e para as negras, descaracterizam as negras enquanto crianças, sendo portanto, moleques e mulatas, podendo então ser perigosas, uma vez que destituídas de humanidade seriam animais, representando então um perigo biológico (FANON, 2008). Isso se reflete no Brasil contemporâneo, em como os afetos que em nós circulam são orientados de diferentes formas quando para a criança negra e quando para a branca. Quem é marginal? Quem é indigna de empatia? Quem pode ser vítima de “bala perdida” sem grandes comoções sociais ou luto coletivo? Quem é criminalizada? Quem os conservadores dizem proteger quando afirmam lutar contra a ideologia de gênero nas escolas? De acordo com Preciado (2013, p. 98) “a criança é um artefato biopolítico que garante a normalização do adulto”. Então, como podemos compreender as orientações discursivo-afetivas que giram em torno do conceito de criança no Brasil? Como visualizar as disputas existentes em torno deste conceito? Como o gênero e a norma cisheterossexual racista e adultocêntrica se relaciona a ele?

Em referência à criança negra (pessoa negra) enquanto perigo biológico, observamos como a dicotomia entre humanos e animais só evidencia o nosso distanciamento quanto à natureza, ao mundo, pois o que não é humano, ou destituído de humanidade, é inferior, é perigoso, precisa ser extinto, pode ser extinto, pois nem sequer recebe o status de vida, ao menos de vida que pode ser vivível. Dessa maneira, o mundo vai se tornando cada vez mais debilitado de vida natural, o organismo vivo sendo deteriorado em prol do lucro, do dinheiro, do capital, do antropocentrismo.

Freyre (2006) atribui como causa da divisão entre brancos e negros o sistema econômico, de onde advém o senhor e o escravo. Daí se derivaria a "tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande" (FREYRE, 2006, p. 462) a quem, ele finaliza, tem aludido com tanta insistência no ensaio. Resta questionarmos quem é o brasileiro a que Gilberto Freyre (2006) se refere e por que esse brasileiro é central em sua obra.

O autor utiliza-se de uma linguagem animalesca e pejorativa para se referir às pessoas indígenas e negras, palavras tais como "cruzamento", "moleques de estimação", "animais engordados", "fêmea", compõem o locus teórico-social deste trabalho. O livro *Casa-grande & senzala* foi adaptado às artes, sendo recriado para o teatro, além das *Histórias em Quadrinhos*, que não só alcança o público infantil, mas a todos os públicos por ser uma linguagem mais didática. Nesse sentido, é importante pensarmos que o como aprendemos a versão dominante da história do Brasil comunica muito do como sentimos esse mesmo Brasil e, conseqüentemente, como nos constituímos/tornamo-nos brasileiras/os. No próprio livro,

Freyre (2006) menciona obras literárias que registram a forma como as crianças brancas lidavam com as negras, cometendo práticas de violência contra estas. Assim, visualizamos como a literatura, as artes, as culturas, estão impregnadas dessa colonialidade, a qual é propagada pelos diversos meios e orienta ou mesmo constitui os nossos afetos.

Em diversos momentos do livro, Freyre (2006) ressalta os privilégios que detinham aquelas/es que viviam nas casas-grandes, inclusive no que se refere à dignidade ao morrer. De modo que as/os negras/os antigas/os da casa poderiam morrer como qualquer pessoa branca, tendo a possibilidade de se confessar e de terem uma missa rezada por suas almas, sepulturas com flores; além dos senhores também chorarem “com saudade deles como se chora com saudade de um amigo ou de um parente querido” (FREYRE, 2006, p. 527). Esse privilégio, chamemos assim, evidencia uma distribuição de poder, embora ainda desigual, de um consentimento simbólico àquelas/es que estão nas casas-grandes, principalmente quando comparadas/os às/aos negras/os das senzalas.

Freyre (2006) chega a evidenciar o preconceito racial em relação às/aos mestiças/os filhas/os de senhores, que tais preconceitos desenvolvem um complexo de inferioridade nestas/nestes, porém destaca que o Brasil é um país muito favorável à/ao “mulata/o”. Esse complexo de inferioridade pode ser minimizado, mesmo que superficialmente, na medida em que nos é possibilitado o consumo dos bens disponíveis, ou que detemos capital, não só financeiro, mas o que Bourdieu (2007) chama de capital cultural, podendo então sermos reconhecidas/os, visibilizadas/os. A ascensão social por meio dos estudos evidencia bem isso, de como alcançar um status de privilégio social está atrelado ao ensino, à educação formal.

3.1 Como fazer emergir afetos *cyborgs* na sociedade brasileira?

Ao longo deste trabalho vimos alguns dos signos e símbolos culturais presentes no livro *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre (2006), alguns dos quais circundam nosso imaginário afetivo-social, constituem não só o que pensamos e as leituras que fazemos do mundo, como também e, sobretudo, como sentimos e para que/quem estão orientados os nossos afetos. A segunda tecnologia convida-nos a desafiar os signos, para além de visibilizá-los, propor formas de desconstrução destes, buscando evidenciar possíveis estratégias de combate a estes signos ideológicos dominantes. Identificamos aqui categorias importantes para que iniciemos uma compreensão e análise das implicações da colonização afetiva na nossa (não) ação política coletiva, categorias como: brasileiro (no masculino mesmo), família, Brasil, mestiçagem, compõem o corpo teórico da obra e, não só da obra, mas

compõem o próprio imaginário social. Assim, como podemos visualizar a (re)emergência de tais categorias em agendas conservadoras? Quem são considerados os brasileiros “de verdade”? Quem defende a família? E que família seria essa?

Vários questionamentos foram levantados com o intuito de pensarmos juntas/os em possíveis desconstruções destas categorias ou destes conceitos tão enraizados em/entre nós, nos afetos que por nós circulam. A proposta não é responder às questões aqui trazidas, mas refletirmos com e a partir delas – e de outras que derivam delas – maneiras de desafiar os cânones hegemônicos que determinam nossos modos de vida, quem somos, como devemos ser, o que devemos seguir. Então, como essa estrutura se alicerça? Quais elementos constituem esse imaginário? Trouxemos alguns desses elementos, como: a moral cristã, por exemplo, institucionalizada pela Igreja Católica, detentora de um grande domínio político que se expandiu pelo Brasil, mas que adquiriu particularidades distintas das de Portugal e da Europa (FREYRE, 2006). Como essa mesma instituição ainda exerce influência sobre a nossa vida política? Quais estratégias utiliza para continuar controlando nossos corpos e territórios? Quais aliados ainda possui? Quem são esses aliados?

Outro elemento importante é a miscigenação, inclusive central na obra; como essa ideia de povo mestiço, de uma formação distinta da de outros países da América Latina, contribui para que invisibilizemos as opressões e violências sofridas pelas mulheres, negras/os, indígenas, LGBTQIA+? Como essa ideia que se constitui como verdade paira sobre a nossa identidade nacional? Como se torna, talvez, o conteúdo do que sentimos? Quais afetos emergem nesta circulação e quais são ocultados? Por que alguns são orientados e outros apagados? Sentir-se pertencente ao país poderia ser o motor de uma transformação afetivo-política? Será que primeiro precisaríamos perceber e conhecer como o Brasil se constitui enquanto tal? Que Brasil habita em nós? Será que em nós ainda habita a casa-grande? Como fazer em nós habitar o Quilombo? Como fazer das cinzas que pairam sobre a casa-grande uma massa forte, produzida coletivamente, em comunidade, que não só resiste a essa nova onda conservadora, mas que transforme-se em Quilombo? Mais uma vez, quem é o brasileiro deste país? A quem é concedido viver e a quem é permitido morrer? Qual corpo a “bala perdida” sempre encontra? O que é o Brasil?

A terceira tecnologia, meta-ideologização, seria a transformação dos significados destes signos em um conceito revolucionário. Pretendemos refletir acerca de possíveis transformações afetivo-políticas, a traremos, em especial, nos próximos capítulos. Porém, já apontamos algumas possibilidades ao desafiar os signos, uma vez que estas tecnologias são interdependentes e aparecem em constante diálogo e em evidente relação. Como podemos

fazer uso desses mesmos signos ideológicos para contrapô-los? É possível? Um caminho poderia ser identificando e escancarando as contradições que neles aparecem? Como construir uma sociedade mais equânime por meio de uma distribuição mais igualitária do poder? A partir de tais questionamentos podemos seguir pensando em transformações afetivas e na construção coletiva de conceitos revolucionários que contribuam para a convivência entre os diferentes povos, sem que as existências de uns sejam apagadas simbólica ou materialmente em detrimento de outras.

A quarta tecnologia, democrática, se refere ao processo de localização, por isso partir do nosso território, de onde estamos, desenvolver o sentimento de pertença pode ser potencializador de novos movimentos, de movimentos diferenciais, como propõe a quinta tecnologia, por meio da qual as outras funcionam harmonicamente. A democrática visa contribuir para uma sociedade mais equânime, questionar, desafiar os signos ideológicos, desconstruir, (re)criar não só novos conceitos, mas novas formas de sociabilidade e de contato com a natureza, com o território, perceber o que e como sentimos, como os afetos são orientados, por que o são, refletir sobre estratégias coletivas que busquem a promoção de uma educação libertadora (FREIRE, 1987) e o desenvolvimento de uma consciência político-afetiva, tudo isso pode nos conduzir ou, ao menos, orientar, para a construção de uma sociedade brasileira democrática – vista numa perspectiva processual, enquanto exigência de desobediência que perpassa a todas/os nós, trata-se de uma democracia crítica (GRÓS, 2018) – fundamentada num projeto político que minimize as desigualdades sociais e econômicas entre nós, o povo. Uma sociedade que tenha como horizonte, ou sentido, a comunidade, que não se perceba como um, indivíduo (“cidadão de bem”, “brasileiro de verdade”), mas como um todo (“povo brasileiro”), coletivo, um organismo vivo, pulsante, um corpo coletivo, que possui contradições/antagonismos, mas que pode ser comunidade, não no sentido de se homogeneizar, mas de aprender a viver juntas/os, mesmo que com a impossibilidade de reconciliação diante da diversidade de povos (AHMED, 2015).

4 A MANUTENÇÃO DA CASA-GRANDE EM/ENTRE NÓS E A INSURGÊNCIA DO QUILOMBO EM NOSSA VIDA POLÍTICA

A formação do Brasil, lida por Gilberto Freyre (2006) como construída a partir do processo de colonização que culminou na suposta miscigenação e harmonia entre as raças, apresenta inúmeras contradições e complexidades, algumas das quais tentaremos apresentar por meio de categorias circundantes, assim como daquilo que se reatualiza, permanece, embora com outras características, como projetos políticos e de sociedade que continuam em curso num constante processo de reorganização. Assim, nosso intuito é, por meio da identificação dos signos ideológicos, produzir outras leituras possíveis, de acordo com a perspectiva da metodologia das oprimidas.

Uma categoria que aparece com frequência na obra *Casa-grande & senzala* é a de brasileiro, sendo sempre atribuída ao homem branco. Ser considerado brasileiro remete a pertencer a um povo, a um país, a um território. Então, quais implicações de não pertencer ou se sentir pertencente a um povo? Ou, quais as implicações de se sentir pertencente embora não seja reconhecido enquanto tal? Ou mesmo, quais as implicações de se sentir pertencente, pois esse lugar foi construído para que você ocupasse? Como podemos observar, reaparece hoje uma reivindicação do ser brasileiro, da defesa de um Brasil, de uma nação. Há uma reemergência em retornar aos costumes e tradições do "verdadeiro brasileiro", do "cidadão de bem" (como se tais costumes e tradições tivessem sido extintos em decorrência do avanço de pautas feministas, LGBTQIA+, dos movimentos negro e indígenas, dentre outras). E, para ser brasileiro de verdade, cidadão de bem, você precisa necessariamente defender a família, Deus (de acordo com a doutrina cristã) e a liberdade, o que significa defender o Brasil.

Percebemos como os conceitos se relacionam, formando um todo que é chamado de brasileiro. Brasileiro este que se funda e se organiza a partir das aparências, o que chamarei aqui de moral das aparências, uma vez que a orientação afetiva se volta para o exterior, em que o que está fora é melhor, o que podemos mostrar é valorizado, por isso o consumo é central nessa relação. Assim, a moral aqui presente se deve ao fato de que o Brasil é um país cristão. Práticas e símbolos cristãos, em especial, católicos, estão presentes nos mais diversos espaços, inclusive em repartições públicas. Não só as práticas como, mesmo na ausência destas, a justificativa de que se é católico, mas não se pratica, expondo, assim, o que Bispo (2015) evidencia, que o catolicismo promoveu um genocídio cultural, paralelo ao genocídio humano. Há então, um acordo tácito em que quem se coloca como católico ou de outras vertentes neopentecostais acaba representando ou tenta, por meio desta nomeação, se inserir

em um grupo racial privilegiado (branco), alinhando-se às ideias e pautas deste, sendo uma maneira de usufruir simbolicamente deste poder. O fundamentalismo religioso predominante em nosso país vem enraizando-se e constituindo um importante lócus político, de disputas eleitorais e de narrativas sociais.

A moral das aparências pauta-se também em uma ideia de grandiosidade, pomposidade, superioridade. A supervalorização das aparências reflete-se naquilo que podemos consumir, que o dinheiro permite-nos comprar. Dessa forma, Freyre (2006) menciona que os portugueses simulavam nobreza e riqueza fora de casa, enquanto que em casa jejuavam e passavam necessidades. A ostentação por meio das roupas, da casa, dava-se às custas da falta de conforto doméstico ou de dívidas (FREYRE, 2006). Essa ostentação já mencionada no capítulo anterior, apresenta-se cotidianamente e a ascensão social das classes menos favorecidas evidencia como o consumo é elemento central nessas relações. Produtos de marca, restaurantes caros, viagens de avião, consumir esses produtos, estar nesses lugares (antes ocupados por uma minoria privilegiada), modifica as relações de classe, mas também a forma que consumimos e mostramos tal consumo, porque mostrar é fazer uso de um poder simbólico que pode, em certa medida, minimizar desigualdades sociais. Consumir dota-nos de poder no contexto de uma sociedade capitalista, tal poder está relacionado ao âmbito moral, em que por meio do consumo pode-se conseguir respeito, assim como ser valorizada/o, reconhecida/o como gente, como humano. Comprar é exercer poder, inclusive sobre a/o outra/o, "se compro, logo mando" (em referência a Descartes). Consumir é elevar-se, engrandecer-se.

É importante refletir como a moral é transversal em nossas relações, mesmo em espaços que se pauta uma outra forma de agir politicamente, como nos movimentos sociais. A moralização de tudo conduz-nos a uma redução das vidas fundamentada no bem e no mal, no que pode e não fazer em determinadas instâncias. Questionar essa moral que habita em nós é também questionar as orientações afetivas que recebemos, a casa-grande que continua a nos habitar, as práticas coloniais afetivas.

A conduta da/o brasileira/o acaba sendo orientada por essa moral cristã, ao menos é isso que deve-se mostrar. Por isso, ao passo que a conduta moral da/o brasileira/o busca reprimir e/ou esconder questões de gênero, raça, sexualidade e/ou classe, também expõe essas mesmas relações no íntimo, no privado, expõe as contradições dessa moral, por vezes, "inabalável". Em nome de Deus, a/o cidadã e cidadão de bem, brasileira/o de verdade, cristã e cristão, corporifica a necropolítica (MBEMBE, 2018) e contribui para que o poder de morte

se concretize. O Brasil é o país que mais mata mulheres trans e travestis, mas também o que mais consome pornografia trans.

De acordo com o relatório de 2018 do PornHub, a busca mundial por pornografia trans aumentou 167% entre homens e mais de 200% entre os visitantes acima dos 45 anos. Já no ano passado, o Brasil ocupou a 11ª posição em acessos na plataforma, com um crescimento surpreendente de 98% na tendência de busca pelo termo transgender – o número mais alto em todo o mundo. Ao mesmo tempo, o Brasil seguiu pelo 10º ano consecutivo como o país que mais assassinou travestis e transexuais no mundo todo em 2019, de acordo com os dados do Dossiê dos Assassinatos e da Violência contra pessoas Trans. (BENEVIDES, 2020).

Um grande paradoxo em que ódio e desejo convivem (BENEVIDES, 2020), ambos localizados em lugares que se entrecruzam e se misturam, o público e o privado, o que é dito e o que é feito, que por mais divergentes que pareçam, estão em constante diálogo, confundem-se.

É importante refletirmos sobre como o fundamentalismo religioso impacta no controle dos corpos, tornando o Brasil "este universo paradoxal como o país que mais consome pornografia e mais assassina trans no mundo, quase como uma tentativa de apagar o rastro de seus desejos perversos, abjetos e “antinaturais” (BENEVIDES, 2020). De modo que a expectativa de vida da população trans no Brasil se equipara a da Idade Média, sendo menos de 35 anos (ALVES, 2021). Como não conseguimos nos espantar, nos chocar e nos indignar diante de um cenário como esse? Como nos aproximarmos desse afeto? Por que naturalizamos a necropolítica (MBEMBE, 2018)?

A construção do ser mulher, por exemplo, na obra *Casa-grande & senzala*, evidencia como essas desigualdades de gênero são difundidas e produzem movimentações entre os afetos que em/entre nós circulam. A mulher, ora colocada como passiva, frágil e sensível, ora colocada como resistente, que desenvolve atividade agrícola e industrial, técnica de habitação e domesticação dos animais (FREYRE, 2006), é também aquela que desenvolve a magia e a arte que, quando não por ela desenvolvida, pelo "homem efeminado ou bissexual" (FREYRE, 2006). E, mais uma vez, é apresentado que o "homem puro" (há uma ideia de verdade, essência) tem uma vida de movimento e de guerra, enquanto que o homem "efeminado" prefere (no âmbito da escolha) a vida doméstica e regular da mulher (naturalização e essencialização desse lugar). A proximidade com o “ser feminino” inferioriza o homem e incute a este a perversão que, quando não congênita, adquirida (FREYRE, 2006). A naturalização fundamenta a perspectiva defendida por Freyre (2006), inclusive respaldada na psicologização dos sujeitos, de que o homem, considerado invertido, às vezes está à procura de sensações e atividades criadoras que substituam as impossibilidades de feminilidade e

maternidade. Partindo desses paradigmas constrói-se um discurso de que os homossexuais são pervertidos, pedófilos e que, por isso representam uma ameaça a ser combatida, podemos observar como as construções, manutenção e reprodução desses discursos impactam nossas vidas, nosso cotidiano e os afetos que circulam e possuem como conteúdo essas normas que orientam nossas práticas/ações políticas.

Pudemos sentir o poder ideológico religioso e o fundamentalismo que o rege no período das eleições de 2018, em que emergiu mais ferrenhamente a discussão da ideologia de gênero, a qual vem ganhando força desde a construção do Movimento Escola Sem Partido, em 2004 (MISKOLCI; CAMPANA, 2017). As *fake news* propagadas durante este momento eleitoral contribuíram significativamente para a eleição do então presidente, Jair Messias Bolsonaro. Falsas notícias sobre o kit gay, cartilha LGBT, dentre outras, se enraízam em nossa sociedade, provocando um pânico moral (BALIEIRO, 2018), um medo coletivo de que as crianças seriam levadas a se tornarem gays, de que as discussões de gênero nas escolas ameaçaria as crianças e a família. Portanto, quem defende o programa Escola sem homofobia, as discussões de gênero nas escolas, seria contra a família e, com isso, contra o Estado de direito. Gerando-se, assim, uma polarização política, em que os pólos não dialogam entre si. O ódio como política desenvolvido ao longo da História é cultivado, fomentado e apoiado por um dos presidenciáveis, Bolsonaro.

O ódio e a intolerância que se faz presente não só nas falas, mas no plano de governo de Bolsonaro (VAZQUEZ, 2019) – representante do fascismo que (re)emerge e se reatualiza em nossa sociedade – retratam um Brasil cada vez mais desigual. O ódio e o medo orientam as práticas políticas, são afetos produzidos pela história. O ódio, por exemplo, conecta os sujeitos imaginados com a nação branca (AHMED, 2015), um afeto compartilhado e inseparável do amor, uma vez que amar a nação é odiar aquelas/es que a ameaçam (AHMED, 2015). O medo, por conseguinte, assegura a relação entre os corpos, distanciando-os ou aproximando-os (AHMED, 2015). O medo, ao estabelecer uma distância, a faz com base na leitura da superfície, da aparência, das histórias de associações (AHMED, 2015) que orientam nossos afetos e nossas práticas. Assim, o medo se relaciona à moral das aparências e à vergonha, bem como o ódio ao medo. Dessa forma, quais corpos são odiados e quais representam ameaça?

O medo da “ideologia de gênero” nas escolas, dentre outras *fake news* propagadas antes mesmo de 2018, impactou não só no resultado das eleições como também na educação brasileira. Aqui em Alagoas o PL Escola livre ou Escola sem partido, chamado pelos movimentos de esquerda de Lei da Mordança, foi aprovado no ano de 2016, o qual previa a

neutralidade em sala de aula, estando proibido professoras/es de emitirem qualquer tipo de posicionamento político (GOMBATA, 2016). Além disso, as disputas políticas na câmara federal implicaram no impedimento do avanço das pautas feministas, bem como na inserção das discussões de gênero nos currículos, a fim de recolocar questões referentes à moralidade, à família e à igreja (LIMA; HIPOLYTO, 2019). A bancada evangélica, crescente nesse âmbito, contribuiu fortemente para a propagação da ideologia de gênero e do terror que se instaurou em torno dessa categoria (MISKOLCI; CAMPANA, 2017).

Entendemos que o termo “gênero” foi reapropriado pela Igreja Católica produzindo-se outros sentidos a partir dele a fim de atender aos interesses políticos dessa instituição de poder e do Estado. Podemos visualizar como pautas e categorias de movimentos feministas são utilizadas por instâncias conservadoras e tradicionais contra os movimentos que as reivindicam. Assim, observamos as estratégias movidas por discursos afetivos enquanto instrumentos de poder e propagação da ideologia hegemônica. O afeto de medo é orientado para essa categoria (dentre outras), a fim de controlar os corpos e, assim, as relações político-econômicas existentes, mantendo determinados privilégios sociais em detrimento da exclusão e invisibilização de outros corpos. Seria o medo de que um outro sujeito que não o branco, masculino, cis e hétero ocupe o lugar de sujeito (AHMED, 2015), de ser humano, de existência, que conduziria ao ataque às pautas feministas e avanços sociais?

A autonomia e reivindicação dos direitos das mulheres ameaça, assusta, impõe medo às estruturas patriarcais de organização social, uma vez que a manutenção do sistema capitalista está diretamente relacionado à exploração das mulheres, mais especificamente, das mulheres negras, estas exercendo trabalho doméstico, remunerado ou não, e muitas vezes em situações análogas à escravidão, como o caso de Madalena, libertada em Minas Gerais após 38 anos dentro de um apartamento, onde vivia reclusa e sob vigilância constante dos patrões (AMORIM, 2020). A exploração das mulheres negras, desses corpos femininos, é o que mantém a máquina estatal funcionando, que dilacera vidas em prol do capital.

A ideologia de gênero, portanto, foi um instrumento político utilizado com o intuito de sufocar a insurgência das pautas feministas nos mais diversos espaços, com atenção especial à educação, uma vez que possibilitaria a construção de um pensamento crítico de forma a incidir na estrutura social, inclusive na construção desse ser brasileira/o. Por isso ela é construída como perigosa às crianças, estas consideradas inocentes, como Gilberto Freyre (2006) traz, "não era nenhum pecador que morria, mas um anjo inocente que Nosso Senhor chamava para junto de si" (FREYRE, 2006, p. 203). Visão da criança que se mantém, numa perspectiva adultocêntrica, como se a criança fosse o "elemento passivo" a que Freyre (2006)

se reporta. Assim, a criança seria aquela dotada de pureza, numa perspectiva cristã, de que não há nela sexualidade, nega-se o desejo em prol de determinada racionalidade construída acerca da criança. Além disso, nos discursos conservadores que defendem a criança, mais uma vez o que observamos é que esta criança defendida é a branca. Há uma empatia que rege tais relações fraternais, afeto também orientado a partir da raça, da classe, do gênero, afeto que circula por e entre corpos de maneiras diferentes. "Defender" ou "proteger" a criança significa defender a família, a criança se torna esse símbolo, talvez até de paz, que unifica os povos e as demandas desses povos, afinal, quem não defende a criança?

A discussão a respeito da categoria “criança” também traz à tona as disputas discursivas em torno da vida, da proteção ao feto e da oposição à descriminalização do aborto. De forma que, o corpo da mulher é posto em evidência e é alvo do controle baseado no discurso pró-vida (em defesa do feto). De modo que, quem se coloca contra tais discursos defende a morte e não, da mesma forma, a vida das mulheres, a exemplo de quando Dilma Rousseff foi apresentada como “candidata da morte” (MACHADO, 2012), porque seu discurso trazia o aborto enquanto questão de saúde pública. A discussão aqui não envolve só a vida das mulheres, mas a que tipo de vida se defende, e as demais vidas? As vidas animais, vegetais, os rios, mares?

O contra-movimento em relação à descriminalização do aborto incide diretamente nos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres cis, homens trans e pessoas não binárias, ao passo que expõe os interesses político-econômicos que tentam ofuscar. Observemos que as categorias estão inter relacionadas, assim a categoria "criança" conecta-se à de "família" como já explanado acima.

A categoria “família” entrelaça-se à categoria “intimidade” – conceito bastante evidenciado por Freyre (2006) – pois esta expõe a linha tênue entre o público e privado, assim como a ação colonizadora por trás dela. A intimidade é um instrumento afetivo de poder, a qual ofusca a relação de exploração e violência que a sustenta e os interesses privados que a movimenta. Inclusive a tese do livro *Casa-grande & senzala* gira em torno da miscigenação possibilitada pela proximidade e construção da intimidade entre as raças. A intimidade, portanto, esconde as opressões e hierarquias, o lugar de dominação do colonizador e a lógica patriarcal que o orienta. Assim, a intimidade é o símbolo da casa-grande, o que a nutre, sob a égide de “família”. Esta, por sua vez, relaciona-se diretamente com a construção do rural em nosso país. Afinal, ter terras é manter a casa-grande, é proteger a família.

Percebamos que a família é uma categoria bastante expressiva no contexto brasileiro, dela se utilizou e se utiliza, principalmente em momentos de efervescência política, para

reclamar uma ordem social. O golpe de 1964 representa um desses momentos históricos em que reivindicou-se essa categoria como aquela que une o povo brasileiro em torno de uma demanda, de uma luta comum, de uma bandeira. Bandeira esta que move diversos afetos tão contraditórios e paradoxais quanto a constituição da/o brasileira/o, bandeira também reivindicada pelas/os conservadoras/es de direita, cores que mais que representativas de um país, representam a alma de um povo, o grito uníssono que clama por liberdade. As cores da bandeira que, por outro lado, provocam medo, indignação, talvez por ter sido apropriada por aqueles/as que se dizem patriotas, que dizem defender o país, amar o Brasil (amor este indissociável do ódio), se orgulhar dessa terra solidificada com o sangue, suor e corpos de pessoas indígenas e negras. Terra que reconhecem como sua, como propriedade que jamais pode ser ameaçada pela presença e existência desses corpos que aqui fertilizaram, formando esse contingente de terras que conhecemos por Brasil e que fez brotar em cada canto deste lugar a resistência.

Fogo!...Queimaram Palmares,
 Nasceu Canudos.
 Fogo!...Queimaram Canudos,
 Nasceu Caldeirões.
 Fogo!...Queimaram Caldeirões,
 Nasceu Pau de Colher.
 Fogo!...Queimaram Pau de Colher...
 E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
 que os vão cansar se continuarem queimando
 Porque mesmo que queimem a escrita,
 Não queimarão a oralidade.
 Mesmo que queimem os símbolos,
 Não queimarão os significados.
 Mesmo queimando o nosso povo,
 Não queimarão a ancestralidade.
 (SANTOS, 2015, p. 45)

Nego Bispo dos Santos (2015) expressa poeticamente a força e poder dessa resistência que nasce e renasce, cria e recria, vive e revive, mesmo que diante dos mais duros invernos e

mais terríveis tempestades. Como a flor no asfalto ou no deserto, brota, continuamos a sonhar. A insistência de um sonho, um sonho insistente, que transborda em cada uma/um de nós.

Retomando a categoria "família", esta é indissociada da categoria "Deus", uma vez que se constrói e toma forma a partir da moral cristã. A família a que os grupos conservadores se referem é a cisheteropatriarcal branca, naturalizada pela ideologia cristã-religiosa de união (consentimento divino) entre homens e mulheres em que, por meio destas/es, se dá continuidade à espécie humana. Observemos mais uma vez o exercício do controle desse sistema sexual e reprodutivo, em que a pessoa com útero se apresenta como corpo político fundamental e central nesse processo.

O Deus cristão reuniria tanto o amor como o ódio, sendo um Deus justo, mas também vingativo, uma fusão entre o novo e o velho testamento. De modo que essa crença mobiliza afetos de amor e ódio, mas também de medo e vergonha. E nesse sentido entra o que mencionei anteriormente, a moral das aparências, em que paradoxalmente movem-se afetos contraditórios, noções de liberdade e cárcere, pecado e misericórdia, castigo e recompensa, amor e ódio. A moral pautada nas aparências se apresenta nas práticas cotidianas, naquilo que é realizado no âmbito privado, mas que, de modo algum, pode aparecer no público, porque aquilo que deve aparecer no público é justamente o que se reivindica como certo, como o que é bom, um exemplo disso seria os homens cis que são casados, mas traem suas esposas, inclusive com mulheres trans. Além disso, temos também o famoso "jeitinho brasileiro", o qual em contrapartida não se restringe ao Brasil, em que os interesses individuais se sobrepõem aos coletivos, de modo que para se conseguir alcançar determinados benefícios, os "jeitos" dados são corruptos, corrupção essa tão abominável em nossa sociedade, o que reafirma a moral das aparências. A "corrupção" então se constitui como uma categoria que faz circular e mobilizar afetos, pauta levantada em 1964, mas muito utilizada pelo então presidente. É uma categoria que aglutina várias demandas e que está entrelaçada à moral das aparências, uma vez que é o que você defende (anticorrupção) e o que você pratica ("jeitinho brasileiro") que divergem entre si, mas que também se juntam.

A "liberdade" – no sentido liberal do termo – é uma outra categoria que emerge em momentos de efervescência e polarização política, em que se reivindica uma autonomia individual e autorização para, inclusive, disseminar discursos de ódio sob o argumento de estar fazendo uso da liberdade de expressão e/ou emitindo somente sua opinião. O fenômeno, digamos assim, do bolsonarismo traz à tona todas essas categorias, mas também evidencia a falência da racionalidade moderna, de como a ignorância é utilizada também como instrumento político de controle a partir dos afetos que circulam quando evocadas tais

categorias. A direita brasileira, a elite, produz sua defesa e ataque por meio da circulação desses afetos, incidindo naquilo que foi enraizado em nós e que pode emergir a qualquer momento. Um exemplo desse enraizamento pode ser ilustrado com a citação trazida por Freyre (2006), do livro *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis (1839-1908), em que a criança branca, Brás Cubas, comete violências contra a negra, tal prática ensinada e, por ela, reproduzida. O governo Bolsonaro, o qual legitima as diversas formas de opressão atribui um poder simbólico a cada pessoa que defende essas mesmas ideologias e esse projeto de sociedade, esse poder simbólico se materializa em necropoder, nos corpos como armas de morte (MBEMBE, 2018), bem como pudemos visualizar durante a pandemia. O que chamamos por vezes de negacionismo do governo e das pessoas que o seguem (e seguem muito na perspectiva de que Bolsonaro é um salvador que tirará a nação do caos e restabelecerá a ordem) se trata de um projeto necropolítico em curso e que a pandemia acabou servindo como mais um instrumento – biológico – de morte àquelas/es que historicamente foram marginalizadas/os, demonizadas/os, desumanizadas/os.

Compreender o bolsonarismo, resultado de disputas, tensões e antagonismos políticos, possibilita-nos perceber essa dinâmica cotidiana que nos envolve, o experimentar a vida que significa sentir essa vida, e como sentimos, de que forma sentimos, o porquê sentimos ou não expõe orientações desses sentires, interesses por trás deles, expõe também o “como”, “de que forma” e “porquê” sentimos. Nesse emaranhado de afetos, que nos é ensinado, é que vai se formando a vida. Ensina-nos o que devemos sentir, pois assim o controle é interiorizado por nós. Afinal, o controle dos corpos não se dá de forma passiva, exige que atuemos para que este se efetive, e nossa atuação pode ser tanto no sentido de manutenção desse poder sobre nós (e geralmente, por não percebemos, é o que acontece) ou de contraposição e resistência a esse poder que apodrece os nossos corações (CÉSAIRE, 1978). Então, compreender o bolsonarismo exige compreendermos todo esse processo de lutas e disputas que se reinventa no território brasileiro. Como, inclusive, governos de centro esquerda (PT) contribuíram para que esses afetos eclodissem? Poderia ter sido diferente? De que maneira?

Não faremos aqui nenhuma análise mais aprofundada desse processo histórico-político-social-econômico, pretendemos apenas expor algumas reflexões acerca deste, as quais podem ser melhor desenvolvidas em um outro trabalho. Propomos pensar na construção da chamada classe média brasileira, em que a partir das políticas públicas, dos programas sociais, do aumento de empregos, a ascensão de pessoas que se encontravam na extrema pobreza foi possível. Por meio do acesso a bens e serviços, do consumo, foi trazido capacidade de consumo a esse contingente populacional. Porém esse consumo, propiciado

pela ascensão social, não foi acompanhado de um movimento de conscientização política, o que levantamos como uma hipótese para melhor percebermos o que estamos vivenciando.

Convido-lhes a refletirmos sobre algo que muito incomodou-me, talvez por também ter contribuído com este tipo de discurso. Pude observar nas manifestações em redes sociais, o discurso essencialista carregado de indignação ao visualizar que uma pessoa negra, pobre, uma mulher, uma pessoa lgbtqia+ votou no Bolsonaro, como se o fato de fazermos parte dos grupos oprimidos impusesse em nós uma percepção e consciência política que nos fizesse ter um posicionamento condizente com ela, e mesmo que assim o fosse, mais uma vez cairíamos na racionalização das vidas, e os afetos? aquilo que é tão inferiorizado, que é considerado o que temos de mais primitivo, não seria justamente por ignorarmos isso que esse modelo racional está fracassando e a crise em que nos encontramos evidencia que precisamos voltar nossa percepção a isto?

O consumo permite-nos aparentar aquilo que supervalorizamos e idealizamos, inserir-nos em um mundo até então inacessível, o que possibilita-nos novas experiências. Consumir é uma maneira de alcançar, mesmo que simbolicamente, um status social, um privilégio, um poder, que incide na circulação dos afetos e estes no nosso desejo de consumo. Ao passo que isso se desenvolve, os interesses daquelas/es que sempre estiverem em lugares de privilégio – logo, de poder – se sobrepõem às “novas” relações econômicas e sociais que começam a se refazer. Assim, produzem estratégias de restabelecimento dos valores e lugares sociais. Os grupos neoconservadores materializam tais estratégias por meio da tática, propagando o ódio como política. Esses grupos acionam afetos que estão grudados em categorias como as mencionadas acima. Além disso, caracterizam-se por defenderem o indivíduo e sua capacidade de escolha (LIMA, HYPOLITO, 2019), individualizando-se os problemas sociais, contribui-se para o fermento das orientações afetivas que colocam a/o outra/o como perigo, inimiga/o, assim como invisibiliza as desigualdades econômicas, uma vez que a liberdade individual nos permitiria alcançar nossos objetivos pessoais, inclusive os financeiros e de consumo. Avaliamos que a moralidade é central nos discursos e práticas dos grupos neoconservadores, tal como viemos evidenciando ao longo deste trabalho.

Questionar como e a partir de que esses afetos são acionados convida-nos a refletir sobre como esse conteúdo é interiorizado por nós, como se apresenta, fazendo-nos contestar inclusive o que acreditamos ser experiência privada. A experiência do sonho, por exemplo, expressa bem essa afirmação, como Dunker no prefácio de Beradt (2017) expõe, o sonho se torna objeto político perigoso a ser colonizado, uma vez que destituído de sentido, de racionalidade, representa aquilo de primeiro que temos e que, por afirmar-se enquanto

significante, não se torna relevante para a análise social, mas produz-se como campo de desejo.

Sonhei que não conseguia falar

Sonhei que da minha boca só saíam gosmas

Um horror!

Sonhei que o tremor, temor e horror se abatiam sobre mim

Que nada podia falar

Que nada podia expressar

Apenas a dor de...

A dor de...

De mais uma vez não existir

(Autorial)

Os sonhos que misturam ficção com real – a exemplo do *cyborg*, do híbrido – podem ajudar-nos a “interpretar a estrutura de uma realidade prestes a se tornar um pesadelo” (BERADT, 2017, p. 34). Charlotte Beradt (2017) coletou sonhos durante a segunda guerra mundial e observou que uma grande quantidade de pessoas no Terceiro Reich tinha sonhos muito similares. A poesia acima expressa conteúdos dos meus sonhos, signos-afetivos destes, o não conseguir falar expõe não somente minha história e vivência enquanto Sayonara, mas sobretudo enquanto mulher, relações de poder, de gênero, em que o silêncio se impõe. De forma que, “extremos do interior da pessoa pode chegar a intromissão do público no âmbito privado”. (BERADT, 2017, p. 85-86), isso quer dizer que o político não se separa nem sequer da dimensão daquilo que costumamos nomear como inconsciente, isso significa que somos constituídas/os por e a partir deste político, das tramas que formam essa tessitura da vida.

Um outro aspecto bastante interessante do estudo de Beradt (2017) é que haviam sonhos que traziam elementos de acontecimentos que viriam a se concretizar depois, essa realidade ficcional do sonho que entrelaça de forma difusa passado, presente e futuro, que mistura essas dimensões cronológicas, que as faz desaparecer ao passo que as expõe, que paradoxalmente as une, contribui para a nossa discussão acerca da circulação dos afetos e a política, esta que orienta o nosso sentir. Como os sonhos podem se tornar pesadelos na medida em que o horror, o medo ou pânico se insere na nossa sociedade? Como em determinados momentos torna-se difícil ou mesmo impossível sonhar? Como os sonhos

contribuem para a emergência de determinados afetos? E, por fim, como eles podem expor a incorporação do opressor pela/o oprimida/o? A incorporação da casa-grande, do colonizador?

Um sonho de um homem jovem nos estudos de Beradt (2017) chama bastante atenção e dada sua complexidade e importância o trago aqui: “sonho que sonho apenas com retângulos, triângulos e octógonos, que de algum modo parecem biscoitos de Natal, pois é proibido sonhar” (BERADT, 2017, p. 71). E nós, brasileiras/os, com o que e como sonhamos? ou melhor, sonhamos?

Li de novo. Eu já lia melhor. Vi também que isto estava escrito numa página que só tinha ditados e versos. Então não podia ser mesmo sonho, doce de comer. [...] Hoje sei que o escrito fala do sonho. Sonho que é uma vontade grande de o melhor acontecer. Sonho que é a gente não acreditar no que vê e inventar para os olhos o que a gente não vê. Eu já tive sonho que podia e não podia ter. Eu tive sonho que dava para minha vida inteira, para todo o meu viver. Hoje descobri a verdade do dizer daquele ditado. Sonho só alimenta até à hora do almoço, na janta, a gente precisa de ver o sonho acontecer. Tive tanto sonho no almoço de minha vida, na manhã de minha vida, e hoje, no jantar, eu só tenho a fome, a desesperança... (EVARISTO, 2018, p. 50-51)

Evaristo (2018), evidencia como o sonho está atrelado à realidade precária, de condições desiguais, assim como o sonho pode ser um lugar de mudança desta realidade, de possibilidade para um mundo melhor. O sonho aparece como lugar da imaginação, da invenção, da criatividade, lugar que dota-nos de poder. Porém, esse também é mostrado em contraponto à dura realidade que pode trazer a desesperança.

Ao fazermos essa reflexão acerca dos sonhos e de que estes evidenciam a circulação dos afetos-políticos, convido-lhes a realizarmos uma reflexão sobre o tempo, que assim como aparece nos sonhos, se apresenta no e para o sistema capitalista de uma maneira, diferente da forma que é apresentado pelos povos indígenas e quilombolas, por exemplo. Nos é ensinado que tempo é dinheiro, que tempo é produtividade, é consumo, e que, portanto, não podemos perder tempo, como se, de alguma forma, também nos apropriássemos desse tempo, o controlássemos e este fosse nossa propriedade. Na realidade, o nosso tempo é controlado por esses discursos-afetivos que produzem uma verdade, uma moral que, se quebrada, conduz-nos ao sofrimento, a ausência de felicidade, porque ser feliz, alcançar essa dita felicidade, exige de nós boas condições financeiras e, para isso, precisamos submeter nossas vidas, nosso tempo, ao controle do capital. Podemos perceber como cada elemento trazido está em um constante processo de encadeamento, um encadeamento porém que oculta nossas vidas, que nos destitui dela. Afinal, pagamos para viver, e o capital nos cobra tempo em troca de dinheiro. Essa lógica é tão perversa que se, em algum momento, optamos por descansar nos sentimos culpadas/os, tão grudado em nós foi o ritmo de produção. Mas, produção de quê?

Tenho sentido muito o tempo, talvez porque a cada ano que se passa o dia de aniversário me lembra que estou envelhecendo, talvez porque ao olhar no espelho já visualizo alguns fios brancos que, insistentemente, tento arrancar. Talvez simplesmente venho sentindo a vida de uma outra forma, que nem sei explicar, e se não sei explicar deve ser porque está no âmbito inapreensível mesmo, incompreensível, lugar este que tanto tentamos nos afastar ou, nem sequer, chegamos a perceber. Sentir o tempo é algo que, definitivamente, não dá para explicar, sentir o tempo significa me sentir e, nossa! É desafiador demais fazer isso, ou melhor, é perigoso. Sim, é perigoso sentir a vida! É perigoso nos permitir viver um tempo que não seja o cronológico, dividido entre passado, presente e futuro. É perigoso caminhar pelas incompreensões, mistérios e lugares escuros. É perigoso percebermos o todo. É perigoso sentirmos a nossa natureza, a nossa magia, os encantados, as/os nossas/os ancestrais que compõem esse todo, uma vez que nos é imposto a necessidade de viver uma realidade de consumo e entretenimento, por meio da qual nos “desconectamos do organismo vivo da Terra” (KRENAK, 2020, p. 11).

O tempo que tenho sentido, porém, não tem espaço para fazer-se presente em e para mim, a pressa da vida, a falta de tempo cronológico, o futuro, está atropelando esse tempo que tenho sentido, mas que não me sente, mas que está ausente de mim. Um tempo que tenho sentido nos escombros deixados pela (re)produção de uma vida que, muitas vezes, deixa de pertencer ao todo, a se conectar a esse todo, para pertencer a um só lugar (talvez a nenhum lugar). Tenho sentido o tempo produtivo que me torna improdutivo para uma vida de encantamentos, tenho sentido também o tempo que é a Mãe Terra, e assim, vou caminhando, com os tempos paradoxais na incompreensibilidade do viver, do existir, do sentir. Por fim, trago mais uma poesia de minha autoria:

Respirar

Será que aprendemos a respirar?

Mais uma vez: res-pi-rar

Sentir entrar

Permitir sair

Entrar e sair paradoxos antagonismos que tornam possível o viver

Res-pi-rar o tempo

Significa

Sentir o ar fluindo em e dentro de nós

Sentir o ar fluindo para e fora de nós

Sentir o ar fluindo por outros corpos, outros mundos, outros universos

Tempo é fluidez, processo, respiro

Tempo é o que é, imenso demais para ser apreendido

Para ser compreendido

Tempo é a arte de reinventar

A arte de criar e recriar

A vida.

Seguindo a perspectiva do tempo e as provocações aqui trazidas, propomos a construção de outros tempos, lugares comuns, em que se pode viver o sentido/horizonte da comunidade. Para isso trazemos o Quilombo, como este espaço, não só de resistência, mas de convivência possível. O Quilombo enquanto território e, nesse sentido, lugar a que pertencemos, no qual estamos (NASCIMENTO, apud RATTTS, 2006). Quilombo enquanto projeto de país, território histórico, em sua dimensão simbólica; território que somos nós, que quando estamos, nós somos (NASCIMENTO, apud RATTTS, 2006). De forma a transpor a senzala, como uma tentativa de saída da casa-grande, lugar de prisão e, portanto, lugar a ser rompido. O título do livro de Gilberto Freyre (2006), assim como o corpo textual, não traz, em nenhum momento, o Quilombo que não no sentido de lugar de fuga, de crime. Isso já evidencia o teor político da proposta do livro, bem como o viés político do Quilombo. Pois bem, o que seria então ser “fugitiva/o” em nossa sociedade? O que seria viver na clandestinidade? O que seria/representaria o Quilombo para nós? Viver na clandestinidade pode ser uma maneira de viver as possibilidades mesmo diante das imposições que tornam as vidas impossíveis, uma vez que ser brasileira/o é ter, ainda presente, a figura do colonizador. Colonização essa que se volta para nós mesmas/os, nossos corpos, em forma de controle, de moralização das nossas práticas.

Propomos pensar na insurgência do Quilombo – território – em nossas vidas políticas, em como esse signo – *consciencia cyborg* (HARAWAY, 2009)– pode permitir que a nossa ação política incida na estrutura social do país. Resgatar o Quilombo, que é silenciado em nós, é uma forma de buscar reorientações do sentir que possam acolher a diversidade e, com ela, ampliar nossa percepção acerca da vida, do corpo, e de que nós somos constituintes de um grande organismo, organismo vivo (SANTOS, 2018). Podemos contrapor às ficções que sustentam a moralidade orientadora dos afetos, as ficções de gênero, raça, classe, sexualidade, ao passo que buscamos fazer com que o Quilombo renasça e (re)emerja em/entre nós.

Ao longo do capítulo observamos as atualizações cotidianas das práticas de violência em nossa sociedade, outros inúmeros exemplos ilustrariam as diversas violências sofridas por determinados corpos/grupos sociais, basta imaginarmos a cena de mulheres babás (negras) em shoppings centers com as/os filhas/os das patroas (brancas), ou de homens negros seguidos neste mesmo espaço sob o alerta de constante suspeita. Essas cenas cotidianas que se repetem a cada instante, desde situações materiais, até as mais simbólicas, como expressões de nojo, estranhamento, repulsa, indiferença, expõem as orientações afetivas que alimentam nossas práticas políticas, ainda tão coloniais.

5 A EDUCAÇÃO AFETIVA COMO POSSIBILIDADE DE CONTRAPOSIÇÃO À CASA-GRANDE

A educação apresenta-se como um potencial espaço de disputas políticas que, ao longo da História, foi orientada por determinados interesses. Em momentos de ataques à democracia e ascensão de governos autoritários ela representou ameaça. Assim, durante o período do nazifascismo diversos livros foram queimados em praça pública, não só como um ato de repressão aos conhecimentos sistematizados, mas como um ato simbólico que evidencia o poder da educação e como esta é perigosa para governos ditatoriais. A educação pode ser emancipadora e, com isso, provocar instabilidades nas hegemonias, de modo a produzir crise. O processo pedagógico pode contribuir, então, para a análise crítica da sociedade.

Este campo de disputas políticas da educação ganhou evidência nos últimos anos no Brasil, como observamos no Movimento Escola Sem Partido (MESP), o qual demonstra a expansão de ideias neoconservadoras na educação, sendo fundado em 2004 (LIMA; HYPOLITO, 2019). Este movimento se propõe a lutar contra o que consideram ser uma doutrinação ideológica propagada pelas/os professoras/es em sala de aula. Por isso, se diz ser um movimento isento de ideologia e sem partido como o próprio nome sugere (LIMA; HYPOLITO, 2019).

O MESP, conforme exposto por Lima e Hypolito (2019), atua por meio do fundamentalismo religioso e do anticomunismo, pautas estas que contribuem para a circulação dos afetos, em especial o medo e o ódio. O pânico moral – dispositivo rápido que anula a alteridade, bem como a educação – orienta que as demandas de direitos humanos são ameaças à sociedade (MISKOLCI; CAMPANA, 2017). Um dos panos de fundo e, talvez, o principal, deste pânico moral seria a chamada “ideologia de gênero”, que ganha força no mundo inteiro, sendo esta uma contraofensiva político-discursiva voltada aos feminismos e

direitos sexuais e reprodutivos (MISKOLCI; CAMPANA, 2017). O pânico moral propagado por meio do medo abre histórias passadas de associação (AHMED, 2015), nutrida e orientada por normas sociais; histórias repetidas (AHMED, 2015) que mantêm o funcionamento e dinâmica social conforme os interesses da burguesia.

Podemos observar, por meio do cenário apresentado, como a “ideologia de gênero” propaga-se e incide em reformas educacionais. O sintagma “ideologia de gênero” ganhou ainda mais força na América Latina, emergindo em países que passaram a ter governos de esquerda (MISKOLCI; CAMPANA, 2017), o pânico que se criou em relação ao termo “gênero”, pauta feminista apropriada pelos neoconservadores a fim de enfraquecer o movimento, contribuiu para a ascensão de discursos/ações conservadoras na sociedade brasileira, impactando, inclusive, no resultado das eleições presidenciais de 2018.

A questão de gênero alicerça as estruturas hegemônicas, sendo, portanto, uma categoria estruturante. O sistema capitalista nutre-se pelo uso/controle dos corpos das mulheres cis e trans e/ou homens trans, ou melhor, pelo “diformismo sexual” (LUGONES, 2008, p. 86), que serve à exploração e dominação capitalista (LUGONES, 2008). Gênero é uma categoria que vem sendo reapropriada pelos grupos neoconservadores, os quais fazem uma leitura mentirosa do termo e a propagam, disseminando não só mentiras, como também ódio e medo (pânico moral).

A educação, na perspectiva conservadora de sujeito universal, deveria se restringir ao currículo e estaria voltada à transferência de conhecimento, uma educação bancária (FREIRE, 1987) em que o conhecimento é depositado na/no discente, conhecimentos estes técnicos, a fim de produzir um processo de assimilação da ideologia dominante. De forma a não haver a construção de uma educação crítica, posicionada ético-politicamente, o que se contrapõe a uma educação libertadora (FREIRE, 1987), na qual a/o discente contribui para a troca de conhecimentos, em que a educação ocorre e transforma a partir das diversas leituras de mundo (FREIRE, 1989) que se apresentam e emergem em sala de aula, nela a experiência produz um processo pedagógico. Nesta perspectiva de educação bancária há uma nítida separação entre o público e o privado, por isso na escola (espaço de normatização da vida) não caberia discussões de gênero, pois é como se estas pertencessem ao âmbito privado, sendo da competência da família ensinar ou não acerca destas questões que envolvem, inclusive, orientação sexual, uma vez que a emergência e disseminação da expressão Kit Gay foi utilizada para denominar o material didático Escola Sem Homofobia, proposto pelo Programa Brasil sem Homofobia do governo Dilma, discutido na câmara federal e duramente reprimido, inclusive pelo atual presidente, Bolsonaro (LIMA; LIMA, 2020).

Sob a justificativa de defesa das crianças, ações neoconservadoras ganham força no cenário brasileiro, enraízam-se e instauram o medo como política dos corpos que ocupam o espaço público, um medo, porém, que não circula sozinho, outros afetos como o ódio, a vergonha, também emergem neste contexto. Assim, como podemos traçar estratégias que atuem no combate a esse pânico moral? Como podemos (re)pensar a educação e as relações/disputas de poder que a envolvem? A educação poderia contribuir para a emergência/circulação de afetos?

A partir destes questionamentos, propomos refletir sobre possíveis transformações sociais por meio da educação, não no sentido do processo de conscientização apenas, mas, principalmente, na potência da educação enquanto processo de afetações do/com/a partir do mundo, em como podemos produzir releituras do mundo de forma afetiva, partindo da vivência, do experimentar/experimentar a vida em suas contradições e possibilidades, numa constante experiência do sentir, por vezes apagada nos espaços educacionais, que promovam transformações na circulação dos afetos e até mesmo nas orientações destes. Afinal, como diz Paulo Freire (1987), a educação muda as pessoas e estas transformam o mundo.

A dimensão afetiva da educação é trazida em diversas obras de Paulo Freire, ressaltando-se que a transformação social é possibilitada a partir das ações políticas coletivas, para isso ele traz que a educação por si só não transforma o mundo, mas as pessoas que, por meio da educação, pode transformá-lo. O que envolve um processo afetivo, uma vez que somente o viés da consciência não se sustenta, se seguirmos nesta perspectiva acabamos por reproduzir a lógica racionalista que criticamos e estabelecendo dicotomias e hierarquias entre razão e emoção. O afetivo atravessa a compreensão que produzimos do mundo e vice-versa, neste sentido, compreender o mundo significa compreender o nosso lugar nele, percebemo-nos nele, o que nele fazemos, por que e para quem fazemos (FREIRE, 2000). Assim, compreender o mundo é nele estar, fazer-se presente (FREIRE, 2000), o que relaciona-se a sentir/perceber este mundo.

Sentir conduz-nos à imaginação, e é também a isto que Freire (2000) chama-nos atenção, o poder de imaginar um mundo diferente deste, de atuar para que assim o seja permite-nos sonhar com ele como projeto e lutar por sua construção (FREIRE, 2000). Dessa forma, faz-se imprescindível a esperança, assim como o amor e a indignação, afetos que, de acordo com Freire (2000), atuarão na democratização da sociedade brasileira. A imaginação relaciona-se à ficção – *cyborg* (HARAWAY, 2009)– ao apresentar as dimensões reais e ficcionais, como o imaginar possibilita-nos trazer a ficção para a realidade concreta e vice-versa, como a imaginação pode fortalecer-nos. bell hooks (2020) nos seus ensinamentos

de pensamento crítico aponta a imaginação como possibilidade de construção de uma educação emancipadora no momento que a mesma permite a afirmação de outros mundos e possibilidades já presentes nas experiências dos povos oprimidos: “A imaginação é uma das formas mais poderosas de resistência que pessoas oprimidas e exploradas podem usar e usar.” (HOOKS, 2020, p. 105).

No processo de compreensão do mundo e de presença neste passamos a visualizar a necessidade da ética e, com isso, da responsabilidade (FREIRE, 2000). Vejamos que a educação integra-se à ética na medida em que a nossa ação educativa corresponde à perspectiva epistemológica e ontológica que construímos ao longo de nossas vidas e que a circulação dos afetos implica na construção de tal perspectiva. Como pudemos observar ao longo deste trabalho, o contato que estabelecemos com a superfície de outros corpos traz à tona histórias de associação e repetição que orientam nossos afetos. De modo que para desconstruirmos a visão de educação bancária e conservadora ou, ao menos, dar lugar a uma educação libertadora, em alusão a Freire (1987), é importante que façamos emergir uma educação afetiva, que contribua para (re)orientações do sentir e que, não necessariamente, apagará ou superará os afetos coloniais, os quais são, simbolicamente representados, pelo que chamamos de casa-grande em referência à obra aqui trazida.

A educação afetiva pode ampliar nossos horizontes acerca das possibilidades de transformação social e, como aqui propomos, de ação/organização coletiva no contexto brasileiro por meio da reemergência de afetos anticoloniais. Propomos pensar em afetos anticoloniais e não na descolonização dos afetos, pois descolonizar, na nossa perspectiva, seria uma forma de superar tais afetos coloniais, quando percebemos que talvez esta superação seja inviável, uma vez que estes afetos são nutridos, disseminados e coexistem em nossa sociedade. A problemática levantada se refere à circulação unilateral destes, sendo eles constituintes de nossas subjetividades. Por isso, por meio da metodologia das oprimidas, da tecnologia meta-ideologização, trazemos a categoria de afetos anticoloniais, os quais contrapõem-se aos coloniais e circulam a partir de orientações políticas distintas das coloniais.

A circulação dos afetos anticoloniais, aqui podemos destacar: a indignação, a esperança e o amor, articulada a um processo de conscientização política, ou de educação popular, libertadora, pode contribuir para transformações sociais, como afirma hooks (2021, p.123): “Despertar para o amor só pode acontecer se nos desapegarmos da obsessão pelo poder e pela dominação”. Uma das principais inquietações que levaram-me à escrita deste trabalho se refere à precariedade de mobilizações políticas no contexto brasileiro. O foco está

na precariedade, pois é devido a ela que mantemos o status quo, a necropolítica estatal, e é ela que podemos melhor investigar, aprofundando as reflexões aqui trazidas.

Como mencionado por Charlotte Beradt (2017), apagar o limite entre opressor e oprimido é necessário para a manutenção do poder daqueles que lá sempre estiveram. Se pensarmos no contexto brasileiro vários exemplos nos surgem das inúmeras tentativas de apagar tais limites, a ascensão do então presidente bem representa esta reflexão. A partir do momento que Bolsonaro se coloca como “gente como a gente”, fala como o povo, utiliza-se de uma linguagem simples, carregada de gírias, compreensível para as massas, o povo se vê representado nele, acolhido por ele, igualado a ele - mesmo que simbolicamente. O apagamento dos limites entre opressores e oprimidos ofusca nossa visão acerca das relações socioeconômicas que mantém os limites que se propõem a apagar. Assim, enfraquece-se a luta anticolonial, é a partir da produção de não-existências que consolida-se o poder sobre as existências, nas vidas impossibilitadas de serem vividas, que não encontram seu algoz.

Quando o sonho do oprimido é ser opressor a educação não é libertadora (FREIRE, 1987), apagar-se os limites entre opressor e oprimido pode fazer com que facilmente incorporemos a figura do opressor, ou seja, as práticas da casa-grande. A sugestão torna-se autossugestão, de forma que a tirania da ideologia dominante produz uma auto tirania (BERADT, 2017), tornando-nos opressoras/es de nós mesmas/os. Assim, alinhar-se ao autoritarismo é fortalecido pelo que Beradt (2017) chama de complacência, ou seja, à gentileza pautada na intenção de agradar à/ao outra/o. Então de que forma podemos refletir sobre as implicações dessa complacência no âmbito político, na ocupação que fazemos deste espaço? Por que mesmo diante de perversidades cotidianas parecemos não reagir? De que modo este “consentimento” ou a precarização de mobilizações políticas contribui para a reprodução de violências e da necropolítica? Por que não nos espantamos com as diversas mortes de pessoas negras, indígenas, mulheres, LGBTs? Por que acreditamos que o mundo é assim e não vai mudar?

Assim, buscamos refletir sobre a circulação dos afetos coloniais e as implicações desta na nossa (não) ação política no contexto brasileiro. No cenário atual vivemos um momento de retorno à miséria, aumento expressivo do desemprego, crise hídrica, dentre outras questões que reduzem nossas possibilidades de sobrevivência, impõe medo, insegurança, dores que aprofundam-se diante da ausência de perspectivas. Em cada canto deste país urge uma sede de mudanças, embora a precariedade da vida, do cotidiano, nem sempre nos permita lutar para o alcance delas; a esperança, a indignação e o amor, são afetos que movem-nos em direção à transformação desta sociedade e, penso que são eles mais, alguma coisa talvez

incompreensível por nós, que fazem com que permaneçamos nessa luta cotidiana que pode ser a vida (JUNIOR, 2019).

A sistematização dos conhecimentos aqui propostos e a intenção de que, a partir deste, outros trabalhos sejam desenvolvidos e aprofundados não está reduzida a uma tentativa de compreensão dos afetos tal como são, mas dos efeitos e implicações políticas das orientações afetivas que recebemos, a que somos ensinadas/os. Mesmo assim não procuramos exercer uma compreensão total desta dinâmica social, de modo que destacamos nossas críticas à colonialidade e à lógica moderna de ciência, como também a visão de que existem conhecimentos - se é que podemos assim nomear - que estão na ordem do incompreensível, intangível, estão na (des)ordem, talvez, daquilo que não dá para nomear, que acontece nas obscuridades da vida, na experiência corporal que transcende qualquer tipo de explicação que possamos dar.

Compreender a circulação dos afetos e sua relação com a política pode contribuir para que pensemos em ações políticas anticoloniais, orientadas por afetos que se contraponham a estes que nos são ensinados. Isso não significa, porém, uma superação do modo colonial com o qual nos relacionamos, lemos e vivenciamos este mundo, pode significar, entretanto, transformações políticas que produzam relações menos violentas, menos desiguais, menos opressoras. Quando referimo-nos aos afetos o terreno é movediço, não há algo estático e acabado, mas em constante movimento, assim como são os conhecimentos produzidos: (re)interpretados de diversas maneiras. Assim propõe-se esta discussão, longe de determinar ou oferecer respostas à vida política brasileira, busca por meio dos questionamentos trazidos, refletir sobre as possibilidades de insurgências político-afetivas no contexto brasileiro, e, um dos caminhos apontados é a educação afetiva. Por uma educação que seja a um só tempo afetiva, libertadora e esperançosa.

A pedagogia enquanto lugar de experiência, contribui para o rompimento com a lógica institucional de controle e da normatização da lógica. Propomos uma pedagogia transformadora, afetiva. hooks (2020) vai afirmar a necessidade da partilha da experiência na construção do pensamento crítico. Do afeto enquanto campo da experiência, em que a ética se faz presente, uma ética que contribui para uma relação de responsabilidade tanto com a/o outra/o de si, como com a/o outra/o de fora, uma ética que não anule a/o outra/o para então conquistá-la/o (na perspectiva colonial), uma ética que contribua para a produção de um outro corpo potencializador de insurgências políticas, um corpo coletivo. Experiência aqui entendida como lugar de encontro entre sujeitos e suas vidas, na partilha de narrativas, nas quais suas vivências encontram-se como território necessário à emergência do campo comum

e dos afetos de comunidade, para hooks (2020, p.98): “Quando estudantes conhecem uns aos outros, por meio de experiências compartilhadas, pode emergir um alicerce para o aprendizado em comunidade.”. De maneira que haja alteridade e a dor da/o outra/o não seja a nossa dor, mas que possamos nos indignar e entristecer-se diante de tal dor (AHMED, 2015). Como então produzir o lugar dessa responsabilidade ética coletiva? Como conhecer as diferenças, nos relacionarmos com elas, pode possibilitar a nossa libertação da culpa e do ressentimento? Como permitir a construção do corpo coletivo? Como transgredir a própria existência? Como libertar-nos? Ou seja, não sermos capturadas/os por estas orientações afetivas que nos paralisam, como a culpa, o ressentimento, o medo?

Os acordos velados são fundamentados no silêncio, na desresponsabilização. Fazendo coro ao que diz Maria Aparecida Bento (2002), "se tencionamos compreender um discurso, devemos perguntar sistematicamente o que ele ‘cala’. [...] Desta forma, a ideologia está em pleno funcionamento no que obrigatoriamente se silencia" (BENTO, 2002, p. 167). Logo, responsabilizar-se possibilita-nos nomear o inominável, dizer o indizível, confrontar determinados privilégios, fazer-se perceber enquanto sujeito/a político/a, assumindo seu lugar social e abrindo espaço para combatermos as opressões, as relações de poder, o estado soberano que põe em funcionamento a necropolítica (MBEMBE, 2018), pois esta por vezes é apoiada, afirmada e fortalecida por nós, quando este nós “simplesmente” obedece (GRÓS, 2018).

A culpa enquanto mecanismo de controle dos corpos (dimensão moral) traz diversas implicações sociais. De modo a sermos dominados/as por ela, permitindo tanto a ascensão de líderes fascistas como a hiper-responsabilização de uns em detrimento de outras/os, o que, por sua vez, desresponsabiliza-nos. Assim, observamos como a responsabilidade, dissidência cívica, é importante para a nossa sociedade, pois responsabilizar-se é, sobretudo, estabelecer uma relação ética de si para si (GRÓS, 2018). A ética é como se constrói para si uma relação por meio da qual “se autoriza a realizar determinada coisa, a fazer isto e não aquilo. A ética do sujeito é a maneira como cada um se constrói e trabalha.” (GRÓS, 2018, p. 18). Porém, essa relação consigo, com o si político, se sustenta por um coletivo que carrega um projeto em comum. Nesse sentido, a democracia diz respeito também a uma “tensão ética no íntimo de cada pessoa, a exigência de reinterrogar a política, a ação pública” (GRÓS, 2018, p. 9).

Que nosso si político, ou seja, nossa intimidade política, poder de juízo, capacidade de pensar e faculdade crítica (GRÓS, 2018) sejam orientados por afetos anticoloniais. Dessa maneira, esperamos (do verbo esperarçar) a construção da complementaridade (CUSICANQUI, 2010), uma convivência mútua com a diversidade, formando uma

complementaridade, ciclos que são complementares. Um círculo coletivo de forças. De forma que, a democracia passe a ser um desejo coletivo e que a culpa e o ressentimento dêem lugar à dissidência cívica e à democracia crítica (GRÓS, 2018). Que a educação afetiva conduza-nos à responsabilização coletiva.

5.1 À todas as mulheres que habitam em mim

Às vezes é necessário um esforço maior que o cotidiano para ouvir ou fazer ecoar os gritos que habitam em mim, são gritos sufocados pelo massacre que é viver todos os dias com a urgência de existir. Pergunto-me se existir nesse sentido significa existir para o outro ou para mim mesma, os afetos que podem nos libertar também aprisionam-nos em cubículos irrespiráveis, as palavras são inférteis por demais para que, em algum momento, possam exprimir um pouco do que é a dor da existência. Pergunto-me se esperança é mesmo a palavra que melhor se adequa a essa nossa persistência em continuar existindo, porque diante de tantas e inúmeras impossibilidades, de tantas e inúmeras violências e apagamentos, por que continuamos a persistir? Talvez essa seja uma das tantas coisas que não conseguimos compreender ou mesmo elaborar alguma suposição. É mesmo incompreensível aquilo que toca uma experiência, um corpo, uma vida, sempre colocada à prova de fogo. E é assim que penso naquela que representa, para mim, esse coletivo de mulheres, que não só habitam, mas gritam em mim, em nós. Minha avó.

É a você, em especial, que dedico este trabalho. Há muitas incompreensões, as quais nunca dei-me a permissão de sequer perguntar, não sei se por medo, porque embora a coragem seja nossa companheira, o medo também caminha junto de nós, não sei se por vergonha de deparar-me com minhas próprias contradições e moralização da/sobre a vida. Neste momento não quero apenas falar sobre força ou dores, afinal, por que sempre temos que nos remeter a isso? Por que quando pensamos em nós, nas nossas, a dor, o sofrimento, mas também a força, são as primeiras coisas que vêm à nossa consciência?

Quero falar de amor, de cuidado, de acolhimento, de espiritualidade, tu ensina-me o poder de cada um deles, introduz saberes até então desconhecidos, potencialidades difíceis de serem percebidas, porque parece-me grandioso demais, transgressor demais para caber na finitude de uma palavra.

Vó, você representa muitas mulheres negras, mulheres que não se permitiram ser arrancadas de seus Quilombos, mulheres que pertencem à terra e que fazem desse pertencimento seu forte, mulheres que atiravam-se do alto da Serra da Barriga, pois se

recusavam a ser escravizadas, pulavam para a liberdade, desfazendo/arrancando toda e qualquer amarra que as impedissem de viver, de continuar sonhando, sonhando com um mundo melhor, se não para elas, mas para suas filhas e seus filhos, para as próximas gerações. Para mim você representa esse sonho que permanece em cada uma de nós, representa a revolução que pode ter o amor, do amar ao seu povo, à sua terra, à sua História, das marcas e cicatrizes que essa história deixa na gente, mas que não nos impede de continuar amando, continuar sonhando, com um mundo em que possamos conviver tal como somos, como um organismo vivo (KRENAK, 2020).

Essa História que nem sempre temos força para contar, mas que reflete a história de tantas outras, de silenciamento, de opressão, de violências, de dor, mas também de luta, de amor, de insurgências, de revoluções. Assim me parece tua história, algumas que você prefere nem dizer, talvez para não mostrar a dureza e crueldade que a vida pode ser, talvez por te sensibilizar e isso significar ausência de força para ti, essas são aquelas incompreensões que mencionei lá em cima e que, talvez mesmo que te perguntasse, você não tivesse respostas, por serem questões impossíveis diante da complexidade e paradoxos da vida.

Você se apresenta como um símbolo de força inabalável, que sustenta toda a comunidade que se forma ao teu redor, questiono os custos de tal força e como o cuidado e amor precisam se voltar a ti também, como aprendemos ao longo da nossa vida a não nos conhecer, conhecer nosso corpo, a não nos cuidar, mas sempre cuidar do outro, a sermos – embora consideradas “sexo frágil” – fortes; como o cuidado por vezes é unilateral, não circular, como o seu tempo é voltado ao trabalho doméstico, como o nosso tempo é arrancado de nós e, por isso, pouco temos possibilidade de nos cuidar. Parece que tudo exige demais de nós, de nosso tempo, de nossos esforços, que a exaustão embora tome conta de nossos corpos, não pode nele dominar, vencê-lo. Mais uma tarefa, mais uma consulta a ser marcada, mais uma demanda que se impõe e que precisamos cumprir, mais uma porta que insistimos em abrir, essa porta é a que permitirá um encontro conosco, um encontro afetuoso, permeado pelo cuidado e o acolhimento, um encontro de amor que por muito tempo foi impedido, negado, impossível. É este encontro que desejo a ti, minha avó, é este encontro que desejo a todas as mulheres que em nome do amor e do cuidado para com outras pessoas, se separaram de si mesmas, do amor e cuidado consigo, do contato com o próprio corpo, da percepção desse corpo, da conexão desse corpo com sua própria dimensão, com sua potência criadora, que ajuda-nos a sobreviver, mas que pouco ensina-nos a viver.

É a vida que te desejo, vó, a vida em seu encantamento promovido pelo contato com o mundo, com o nosso mundo. Desejo-te a vida em sua beleza, naquilo que nos impulsiona e

nos permite ter uma experiência de integralidade, de poder no sentido de ter consciência afetiva de nossa presença no mundo, de viajar pelos lugares mais desconhecidos nas trilhas da vida que possam nos levar aos (re)encontros, talvez com a criança que um dia fomos, talvez com mulheres que nos antecederam, talvez com o íntimo que em nós desconhecíamos, com os segredos que em nós habitam, as escuridões que nos compõem e incompreensões que nos orientam. Um encontro com a impenetrabilidade que pode ser a vida em sua potência criadora, transformadora.

A ti, todo amor, cuidado, acolhimento, vida.

Vida boa, vida agradável, vida em totalidade.

5.2 Linhas de uma história que vai sendo tecida no bordado da existência

Sobre a força que não mais precisa nos acompanhar

Eu não aguento mais ser forte...

Não aguento mais segurar-me

Não aguento a força que ser forte impõe

Não aguento ser forte

Porque ser forte destrói um pouco de nós

Em prol de que?

Por que preciso ser forte?

Eu só não quero mais ter que sufocar o sofrer

A dor

Não quero ter que me sufocar

Prender meu ar

Minha respiração

Por que droga eu preciso ser forte?

Estar sozinha...

Acho que ser forte, inevitavelmente, nos torna solitárias

Porque ser forte é manter-se firme para ser fortaleza a outras pessoas que bebem dessa fonte inesgotável de força

Porque ser forte é enfrentar seus fantasmas, dores e medos sozinha, simplesmente porque se é forte

É ter que, na calada da noite, enxugar as lágrimas para ninguém ver

É ter que...

Em silêncio tentar respirar, por mais dificultosa seja a respiração

Ser forte é ser inabalável e solitária

Ser forte é um fardo que estamos cansadas de carregar, porque muitas vezes nem sequer tem com quem dividir

A gente aguenta só

Uma dor que parece não caber em nós

A gente aguenta só

Uma dor que parece nos consumir

Porque na verdade não é só uma dor

Mas a junção de tantas

De muitas

Dores

Dores que dilaceram a gente

Que traz desencantamento à nossa vida

Que tira o brilho e a alegria do que pode ser a vida

Eu, por mim, por minha vó, principalmente por ela, e por tantas outras que nos antecederam, não quero mais ser forte

Precisamos de uma outra forma de representação que não essa

Precisamos de algo para além da força

Precisamos da vida para além da dor.

Sobre o que a lua representa para mim. À você, Mãe Terra, Mãe Natureza, pelas possíveis reconexões com o cosmos, comigo, contigo...

À lua

A lua é o encontro comigo

Com minha natureza

Habita em mim

Atravessa-me de forma generosa
Ela é ar em momentos de sufocamento
É paz em tempos de guerra
Amor em meio ao ódio
Transcendência
A lua é conexão com o todo
Com o cosmos
A divina Mãe Terra
A terra que somos nós
A lua é encantamento e beleza
Luz e escuridão
Mistura de elementos que a tornam um só mistério
Na impossibilidade que muitas vezes é o existir
Por você guardo e expresso meu amor
Ao todo
Ao ciclo
Ao círculo
A tu que nos torna um
O coletivo
A unidade inseparável da sua diversidade
A tu dedico este poema
A tu dedico meu amor
Obrigada pelo acolhimento
Pelo abraço
Pelo cuidado
Pelo olhar
Pela paz
Pela alegria
Obrigada pela conexão
Por encantar minha vida com tua beleza e imensidão
Tu és linda, menina...

Ao universo

Ao ar, ao mar
Ao sol, ao calor
Ao céu, às estrelas
Às cores, aos bichos
Às plantas, às árvores
Ao universo, ao multiverso
Ao um, ao todo
Ao transcendente
À vida que em nós transborda
Que está em cada lugarzinho deste mundo
À vida que resiste às violências cotidianas
Às vidas múltiplas, plurais, policulturais
Às vidas que apenas são vidas
Só vidas
Dedico o meu ser

Aos risos e encontros
À água que banha meu corpo envolvendo-me numa sensação de paz
De pertencimento
De sentimento
Ao vento que toca minha pele com o poder que a lua toca minha alma
À possibilidade do sentir a vida
Em suas inconstâncias e profundidades
Em sua diversidade e unidade
Em suas contradições
Em seu poder transcendental e transformador que une a todos os seres
A tudo isso que, de alguma maneira, nos conduz nas inúmeras tramas do existir
Dedico o meu sentir.

REFERÊNCIAS

AHMED, Sara. **La política cultural de las emociones**. México: Programa Universitario de Estudios de Género, 2015.

ALVES, Juliana. Expectativa de vida de trans no Brasil se equipara com Idade Média, diz advogada. **CNN Brasil**. São Paulo, 28 de junho de 2021. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/expectativa-de-vida-de-trans-no-brasil-se-equipara-com-idade-media-diz-advogada/>> Acesso em: 12 set. 2021.

AMORIM, Douglas. Mulher é libertada após 38 anos vivendo em condições análogas à escravidão. **Metrópoles**. Minas Gerais, 21 de dezembro de 2020. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/mulher-e-libertada-apos-38-anos-vivendo-em-condicoes-analogas-a-escravidao>> Acesso em: 12 set. 2021.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra medo branco: o negro do imaginário das elites – século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. “Não se meta com meus filhos”: a construção do pânico moral da criança sob ameaça. São Paulo: **Cadernos Pagu**, 2018. vol. 53.

BENEVIDES, Bruna. Brasil lidera consumo de pornografia trans no mundo (e de assassinatos). **Revista Híbrida**. Disponível em: <<https://revistahibrida.com.br/2020/05/11/o-paradoxo-do-brasil-no-consumo-de-pornografia-e-assassinatos-trans/>> Acesso em: 12 set. 2021.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. São Paulo: s.n., 2002.

BERADT, Charlotte. **Sonhos no Terceiro Reich**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

BORGES, Rebeca; COSTA, Mariana; MENEZES, Bruno. Pelo 12º ano consecutivo, Brasil é o país que mais assassina transsexuais. **Metrópoles**. Brasil, 01 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/pelo-12o-ano-consecutivo-brasil-e-o-pais-que-mais-assassina-transsexuais>> Acesso em: 12 set. 2021.

BOURDIEU, Pierre. Os três estados do capital cultural. In: NOGUEIRA, M. A.; CATANI, A. (org.). **Escritos de Educação**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 71-79.

CÂMARA, Olga. Polícia brasileira: a que mais mata e a que mais morre. **Revista Jus Navigandi**, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 24, n. 5884, 11 ago. 2019. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/74146>>. Acesso em: 12 set. 2021.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

FANON, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador : EDUFBA, 2008.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. 23. ed. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1988.

_____. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FRAZÃO, Dilva. Gilberto Freyre: sociólogo e ensaísta brasileiro. **eBiografia**: biografias de famosos, resumo da vida, obras, carreira e legado. 18 de março de 2021. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/gilberto_freyre/> Acesso em 28 nov. 2021.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GOMBATA, Marsílea. Alagoas sob a lei da mordaca. **Carta Capital**. Alagoas, 29 de abril de 2016. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/educacao/alagoas-sob-a-lei-da-mordaca/>> Acesso em: 12 set. 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROS, Frédéric. **Desobedecer**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. (org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2020.

_____. **Ensinando pensamento crítico**: sabedoria prática. São Paulo: Elefante, 2021.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

JUNIOR, Itamar Vieira. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LIMA, Iana Gomes; HYPOLITO, Álvaro Moreira. A expansão do neoconservadorismo na educação brasileira. São Paulo: **Educação e Pesquisa**, 2019. v. 45.

LIMA, Isabelly Cristiany Chaves; LIMA, Elizabeth Christina de Andrade. A retórica do “cidadão de bem” no discurso de Jair Bolsonaro: um presidenciável em construção. **Periódicus**, 2020. v. 1, n. 12, p. 404-428.

LUGONES, María. Colonialidad y género. Bogotá: **Tabula Rasa**, 2008. n. 9, p. 73-101.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. Brasília: **Revista Brasileira de Ciência Política**, 2012. n. 7, p. 25-54.

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

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Revista Sociedade e Estado**, 2017. vol. 32, n. 3, p. 725-747.

PRECIADO, Beatriz. Quem defende a criança queer?. Viçosa/MG: **Jangada**: crítica | literatura | artes, 2013. n. 1. p. 96-99.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Un apartamento en urano crónicas del cruce**. Editorial Anagrama Barcelona, 2019.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Governo de São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RUY, Marcos Aurélio. Brasil é o quinto país que mais mata mulheres no mundo. Imagine sem a Lei Maria da Penha?. **CTB**. 07 de agosto de 2018. Disponível em: <<https://ctb.org.br/sem-categoria/brasil-e-o-quinto-pais-que-mais-mata-mulheres-no-mundo-imagina-s-em-a-lei-maria-da-penha/>> Acesso em: 12 set. 2021.

SANDOVAL, Chela. Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. In: HOOKS, B. et al. **Otras inapropiables**: feminismos desde las fronteras. Calle Hortaleza: Traficantes de Sueños, 2004. p. 81-106.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília: INCT de Inclusão, 2015.

_____. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2020.

VAZQUEZ, Ana Carolina Brandão. Fascismo e O Conto da Aia: a misoginia como política de Estado. Florianópolis: **Revista Katálysis**, 2019. v. 22, n. 3, p. 597-606.

ANEXO A – Ilustração da casa-grande do Engenho de Noruega



Fonte: Casa-grande & senzala, de Gilberto Freyre.