



REFLEXÕES SOBRE AFETOS, CORPOS E IDENTIDADES: PERSPECTIVAS DE RAÇA E DE GÊNERO

EDVÂNIO CAMPOS MACEDO

Mestrando em Ciências Humanas e Sociais - Universidade Federal do Oeste da Bahia
E-mail: edvaniocampos@gmail.com



Resumo: Muito já se discutiu acerca da construção do conceito do afeto no decurso da história e, sobretudo, seus impactos na sociedade contemporânea. Dentro desse amplo contexto que engloba discussões sobre afetações, afetividades e, ao mesmo tempo, a identidade e o corpo, a insurgência entre a decolonialidade e a criticidade tem sido também amplamente destacada. O objetivo deste texto é refletir sobre tal conceito na sociedade a partir de perspectivas raciais, de gênero e contra-hegemônicas numa revisão narrativa da literatura. Dessa forma, especificamente, serão abordados dois elementos principais nos textos e/ou autores selecionados: 1) as abordagens epistemológicas do afeto colonial, decolonial/crítico e sua (de)construção nas sociedades e 2) a relação do afeto com o corpo e a identidade na perspectiva do gênero e da raça.

Palavras-chave: Afetos; corpos; raça; identidades; gênero.

Abstract: Much has already been discussed about the construction of the concept of affection in the course of history and, above all, its impacts on contemporary society. Within this broad context that encompasses discussions about affectations, affectivities and, at the same time, identity and the body, the insurgency between decoloniality and criticality has also been widely highlighted. The objective of this text is to reflect on this concept in society from racial, gender and counterhegemonic perspectives in a narrative review of the literature. Specifically, two main elements will be addressed in the selected texts and/or authors: 1) the epistemological approaches of colonial, decolonial/critical affection and its (de)construction in societies and 2) the relationship of affection with the body and identity in the perspective of gender and race.

9 **Keywords:** Affections; bodies; race; identities; gender

INTRODUÇÃO:

O conceito de afeto perpassa uma complexidade multifacetada e, sua compreensão, bem como concepções e acepções, evoluíram ao longo da história. Na antiguidade clássica, a afetividade era considerada uma força humana interior, que podia ser controlada pela razão. A ideia era de que as afetividades deveriam ser subjugadas pela lógica e pela ética. Aristóteles (1985), por exemplo, defendia a concepção de que as emoções deveriam ser atravessadas na identidade do indivíduo pela razão/lógica, para que as pessoas, eticamente, pudessem viver consoantes suas virtudes.

Na Idade Média, por sua vez, o afeto passou a ser visto como uma força divina e transcendental, que unia as pessoas a Deus e aos outros. A afetividade era valorizada como um sentimento nobre e elevado, que deveria ser cultivado para se chegar à salvação. O teólogo Tomás de Aquino (1997) via o afeto como uma forma de conhecer o divino, e defendia que as emoções deveriam ser direcionadas apenas para esse fim.

Com o advento da modernidade, surgiram novas formas de pensar sobre o afeto. O movimento iluminista, por exemplo, enfatizou a razão e a objetividade, relegando as emoções a um plano secundário. O filósofo Jean-Jacques Rousseau (1975), defendia a ideia de que a emoção era a fonte da verdadeira sabedoria, e que as pessoas deveriam seguir seus sentimentos para encontrar a felicidade. Não obstante, o filósofo René Descartes (1986), argumentou que a emoção era também uma fonte de ilusão e que a razão deveria ser

valorizada acima de tudo.

Por fim, na pós-modernidade, a afetividade ganhou ainda mais importância, tornando-se um elemento central na construção da identidade individual e coletiva do ser. Nessa perspectiva, o afeto é visto como um elemento essencial na experiência humana, e a valorização da subjetividade e do particular é um traço marcante da cultura contemporânea. O sociólogo Anthony Giddens (1978), defende que as emoções são fundamentais para a construção da identidade pessoal, e que a busca pelo afeto e pela intimidade social são traços característicos da contemporaneidade. O filósofo Gilles Deleuze (1976), não obstante, enfatizou a importância dos afetos como um elemento de resistência às estruturas de poder dominantes.

Em suma, percebemos que tal historicidade do afeto é importante para unir vários conceitos sobre a construção da identidade humana. Isso porque, apesar de serem perspectivas do ocidente, da antiguidade até a pós-modernidade, o afeto ainda é o responsável por criar elementos constitutivos da identidade, por meio de memórias, valores e sentimentos durante a trajetória discursiva dos indivíduos, através das suas experimentações sociais.

Entretanto, a constante desconstrução da episteme pelo viés decolonial, ao entrecruzar a raça e os conceitos de afeto, como fatores constitutivos do sujeito, são atravessados, inclusive, por relações de poder por diversas estruturas dominantes. Percebe-se como estes condicionam determinadas experiências, interpelações, atravessamentos, acessos intersubjetivos, acontecimentos/eventos, formações e processos cognitivos e sociais, quais conseguirão criar pertencimentos e reconhecimentos identitários.

Segundo o filósofo Renato Nogueira (2011), a filosofia de Òrúnmilà, por exemplo, pode ser entendida sob três acepções: o homem, uma cosmovisão e um orixá. Na tradição iorubá, Òrúnmilà é uma divindade (orixá) que representa o conhecimento, a sabedoria e a adivinhação. Òrúnmilà também é associado ao conceito de afeto (cosmovisão), visto como uma dimensão fundamental da vida humana e divina. Para Òrúnmilà (homem), o afeto é uma forma de conexão e interação entre as pessoas, mediada por um conjunto de emoções, sentimentos e intuições. A partir dessa filosofia, entende-se o afeto como uma força que permeia as relações humanas e que influencia as decisões e as escolhas das pessoas durante sua trajetória de vida.

Além disso, ainda sob a ótica do afroperspectivismo, a nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (1997), em seu livro "The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses" argumenta que a tradição iorubá não fazia distinção entre gêneros antes da colonização europeia, e que a concepção ocidental de gênero como uma divisão binária entre homem e mulher é uma invenção colonial. Neste aspecto, a autora destaca a importância das relações afetivas na cultura iorubá, vistas como uma forma de construir laços de confiança e respeito mútuo a partir de interações sociais, que vão de encontro ao viés colonial.

O sul-africano Achille Mbembe (2018), em seu livro "Crítica da Razão Negra". Mbembe argumenta que a tradição afetiva é uma das fontes de resistência contra a dominação colonial e a imposição da lógica capitalista ocidental. Ele destaca a importância do afeto na construção de formas alternativas de subjetividade e de relações afetivas que desafiam a lógica dominante.

Portanto, observa-se como o conceito de afeto é entendido como uma dimensão fundamental das relações de poder e dominação estabelecida no contexto social inserido. A forma de poder que se manifesta por meio da gestão capitalista, invoca corpos considerados

descartáveis ou indesejados pela sociedade, por meio do controle, da subjugação das emoções e do estabelecimento de relações afetivas hierarquizadas e excludentes. Nessa perspectiva, o afeto é entendido como uma dimensão fundamental das relações de poder, mobilizada tanto para a subjugação/dominação, quanto para construir laços de solidariedade e resistência.

Portanto, considerando o recorte e a delimitação da temática proposta de estudo e reflexão deste artigo, optou-se como metodologia uma revisão narrativa da literatura da bibliografia de autores com textos que tratam sobre a temática “afeto”, “raça”, “identidades”, “corpos” e “sociedades” de forma inter-relativa. Ademais, além da seleção de autores e obras ligadas à temática elucidada, foram escolhidos, tanto autores tradicionais do norte global, quanto escritores do sul global com cunho epistemológico decolonizador, em que reforçam, dialogam e, de forma contraproducente, implicam às questões da pesquisa.

Por fim, vale ressaltar que o propósito deste artigo é analisar a maneira como foi construído o conceito de afeto no decurso do tempo da história, ou seja, como a sociedade forjou e forja as afetações e identidades do corpo no contexto racial, no campo do gênero, da criticidade e da decolonialidade, que representam discussões epistemológicas outras. Especificamente, serão abordados dois elementos principais nos textos e/ou autores selecionados: 1) as abordagens epistemológicas do afeto colonial, decolonial/crítico e sua (de)construção nas sociedades e 2) a relação do afeto com o corpo e a identidade na perspectiva de gênero e da raça.

O (DES)GOVERNO DOS AFETOS: SERVIDÃO AFETIVA, AFETOS RUINS E NECROAFETOS

11

Como vimos, o conceito de afeto da humanidade sempre foi algo que perpassa as diversas ressonâncias sociais. A teoria de Marx Weber (1992), por exemplo, desde seu sentido ontológico caracteriza o ser humano como o propulsor de seus próprios desejos e afetos em sociedade, inclusive o anseio de estar em labuta. É certo que o labor para aqueles que defendem a dignificação de uma alma social, supostamente, é uma forma de dar sentido ao próprio ato de existir. Ora, se há trabalho, logo há existência.

Não obstante, além deste pressuposto identitário, muitos teóricos da época moderna começaram a questionar essa dignificação existencial-afetiva. Vale salientar, que a própria filosofia da metafísica em que fomentava ideias, como liberdade, igualdade e o próprio conceito de justiça, se viu diante de um movimento pós-iluminista que ia de encontro a primazia da razão filosófica, ou seja, criava técnicas e processos sociais de dominação constante.

Theodor Adorno e Max Horkheimer (1973), em seus escritos, por exemplo, sobretudo no que diz respeito à dialética do esclarecimento, nos mostraram a construção de um novo mito como ápice da evolução do pensamento moderno: novas formas de dominação do corpo pela técnica e/ou tecnologia. Portanto, o antigo mito que a filosofia arcaica se fez desacreditar, criaram-se paradigmas de desencantamento do mundo, ao passar pelo crivo do utilitarismo, da racionalização e da burocracia. Deveras, trouxe um mundo materialista, dividido e desnudado, com espaços categoricamente alimentados por afetividades deturpadas.

Logo, percebe-se o nascimento de uma política fascista do afeto construído não somente nas relações sociais, mas em diversas conjunturas. Tanto que o próprio Adorno ao criticar os demônios desse fascismo, elabora como antídoto universal: uma rede cultural que

permeia a nossa sociedade, aliás, uma emancipação por meio das diferenças. Neste caso, em outras palavras, a política emancipatória da afetividade adorniana (Adorno, 1973) seria capaz, a partir de uma mistura social, de engendrar forças suficientes para derrotar os braços fascistas desse corpo afetado.

Por outro lado, o Benedictus de Spinoza (2007), em sua teoria dos afetos, delimitou muito bem a corporeidade com o sentido de ser afetado, entendendo como uma possibilidade de influenciar na potência humana de pensar e/ou existir, o intitulado conatus. No entanto, ao debruçar sobre essa potência humana e sua sobrevivência em sociedade, o autor não considerou a política fascista do afeto. E mais, diante do desencanto do mundo contemporâneo, como mencionado por Adorno, a coisificação afetiva seria desnudada pela ideia de uma política engendrada: A chamada política de morte de Achille Mbembe.

Primeiramente, é cediço que o filósofo Achille Mbembe, ao discutir o sentido político em sociedade por meio das redes afetivas, teorizou diversos postulados. A necropolítica e a crítica da razão negra, por exemplo, contribuíram expressivamente para tais ideais. No entanto, entende-se que Mbembe ao debruçar sobre a política das coisas e das pessoas, não viu tanta diferença entre tais categorias, isso porque, a descartabilidade do corpo estaria associada à velha visão do liberal, ou seja, a política da morte seria nada mais do que a nova política do neoliberalismo, atrelada a uma subjetividade tecnológica do capital. O capital é:

capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e estilizá-la. Rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmento, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfos das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente pertencia a um outro. (Mbembe, 2018, p. 30).

Dentro dessa visão, nasceu o conceito do “sujeito neuroeconômico”, a partir da coisificação dos prazeres e dos afetos, como uma espécie de animalização, os desejos e os afetos econômicos seriam suficientes para guiar o ser em seu processo cognitivo. Alhures, sabemos ainda que ao criar o conceito de necropolítica, o Mbembe atravessa o pensamento foucaultiano (Foucault, 1988) ao evidenciar que a ideia de biopolítica não seria suficientemente capaz de explicar algumas dissidências sociais. Portanto, o poder sobre a vida afetiva aqui colocado, anteriormente, como uma forma exaustiva de controle social, daria margem para um necropoder que tenta explicar uma bio-afetividade mais complexa e que foi, em alguns casos, atravessado pelo pensamento colonial.

Sendo assim, os afetos colonizados estavam embaraçados com um projeto político em que a morte é um objetivo: ou se mata ou se deixa morrer. Portanto, as guerras, os genocídios e os massacres, ou até mesmo, as mortes individuais e quotidianas, não seriam uma anomalia social, mas uma perspectiva/proposta política que tem origem no cis-tema. E se ainda formos considerar o impacto das mãos do racismo, como diria Mbembe, veremos haver um papel significativo nesse gerenciamento político, em que a microfísica do racismo afetaria decisivamente as seguintes preposições: quem/como/onde – a morte alcançaria e/ou quem/como/onde – a vida faria sentido.

Segundo Mbembe, por exemplo, a política é por sua natureza irracional. Ou seja, com a ajuda da psicanálise, ele critica alguns conceitos sociais construídos, inclusive, colocando-os à margem do delírio ou da fantasia. Assim, seria essa irracionalidade capaz de normatizar determinados afetos na sociedade. Isso porque, se é a partir de alguns dispositivos de normalização (cis-heteronormatividade, o patriarcado e o racismo) que a servidão afetiva

ganha forma, então, logo, o afeto é, ou, pelo menos, deveria ser, um projeto preconcebido das relações intersubjetivas.

Outrossim, ao retornar o pensamento de Spinoza, o qual vai dialogar também com a temática da servidão afetiva, percebe-se como os corpos estão em constantes afecções. A construção cognitiva dos afetos alegres e tristes, ou, a elaboração e o entrecruzamento de afetos ativos e passivos com aqueles, podem determinar o movimento e a trajetória do desejo também irracional. É possível a partir desse processo de cognição prever como diversos fatores influenciam a potência e o conatus da existência humana, seja pelo encontro ou desencontro desses corpos.

Descartes, embora também acreditasse que a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações, tentou aplicadamente, entretanto, explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar, ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos. Mas ele nada mais mostrou, em minha opinião, do que a perspicácia de sua grande inteligência, como provarei no momento oportuno. Quero, agora, voltar àqueles que, em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens. (Spinoza, 2007, p. 49).

Ademais, considera-se ainda que a externalidade é o fator limitativo para o ato de se afetar, inclusive de forma reativa. A morte, como política, é, talvez, um ato deliberadamente definido e, tão logo, pensado por afetos e afecções corpóreas. Destarte, o que se deve refletir aqui não é se a necropolítica de Mbembe está isenta dessas afetividades, mas quais afetos secundários foram criados e gerenciados na perspectiva do prazer, do ódio e do desejo de matança, sobretudo em determinados corpos, como, por exemplo, os negros, os indígenas e os LGBTQIA+.

13

Logo, é possível decolonizar afetos? E mais, é possível decolonizar afetos em corpos colonizados? Percebe-se, que tais discussões problematizadoras nos levam para um campo onde o ser humano, antes tudo, é um animal político afetivo, já que a capacidade de afetar e ser afetado atravessa e interpela um impasse: o que separa e une o animal e sua racionalidade política, é o afeto. No entanto, é nesse mesmo conceito que mora toda e qualquer irracionalidade, pois o ato de afetar pode levar a diversas situações, tanto negativas, quanto positivas. Logo, a colonização do afeto, por exemplo, cria entraves no nascimento de propostas afetivas (boas, alegres, potáveis e de bioafetos) são mais difíceis de criar laços intersubjetivos.

Destarte, tal afetividade animalesca e, ora, portanto, irracional, perpassa o crivo de toda subjetividade do sujeito em seu corpo e mente. Não obstante, a dificuldade de acesso e de ocupação de espaços e lugar em tempos e modos acarreta uma interpretação equivocada da realidade. Isso porque, que o poder do sistema intervém em todas as relações e instituições sociais, isto é, na família, na escola e no trabalho, ocasionando bloqueios de acessibilidade a reflexões subjetivas, sendo o que necessariamente coloca o sujeito em estado de coisa. Observa-se, portanto, que o corpo neste mundo desencantado passa por um paradoxo de existência que o próprio fascismo deixou vulnerável. A cultura, quer dizer, os afetos culturais que unem os corpos também são responsáveis pela irracionalidade ou racionalidade desses genocídios. Não se pode afirmar, pelo menos, às vezes, que a política dos afetos passa por uma razão objetiva, mas é necessário pensar, ou, se se quiser, deixar evidente que tal política se adapta e molda em consonância às veredas capitalistas:

penso que, além desses fatores subjetivos, existe uma razão objetiva da barbárie, que designarei bem simplesmente como a da falência da cultura. A cultura, que conforme

sua própria natureza promete tantas coisas, não cumpriu a sua promessa. Ela dividiu os homens. A divisão mais importante é aquela entre trabalho físico e intelectual. Deste modo ela subtraiu aos homens a confiança em si e na própria cultura. E como costuma acontecer nas coisas humanas, a consequência disto foi que a raiva dos homens não se dirigiu contra o não cumprimento da situação pacífica que se encontra propriamente no conceito de cultura. Em vez disso, a raiva se voltou contra a própria promessa, expressando-se na forma fatal de que essa promessa não deveria existir (Adorno, 1973, p. 164).

Percebe-se, enfim, que a existência de uma ambivalência de afetos: de um lado temos afetos bons, alegres, potáveis e racionais contrapondo afetos ruins, tristes, tóxicos e, sobretudo, irracionais. No entanto, esses últimos, pensados de forma política e sistemática de existência, o que essa pesquisa intitula como “necroafetos”. Logo, os necroafetos seriam os braços da necropolítica, capazes de estruturar toda e qualquer subjetividade em diversos campos sociais, inclusive de forma microfísica, como responsáveis por este desencanto no mundo.

CORPOS, AFETOS E RAÇA: UMA PERSPECTIVA CRÍTICO-IDENTITÁRIA

Além da discussão anterior acerca dos afetos em sociedade a partir de um viés hegemônico, é necessário pensar também como estes dialogam com as marginalizações dos corpos, sobretudo pelo campo da raça, quer seja, pelo campo da abjeção. Sabe-se que a teoria de abjeção de Julia Kristeva (2007) considera o abjeto como os excessos corporais que normalmente são expelidos e descartados: fezes, vômito, lágrimas eetc. No entanto, é a partir de Judith Butler (2018) que se começa a pensar o termo abjeção no corpo, sobretudo pelo recorte dos desvios de gênero.

Por conseguinte, o corpo abjeto é os fluidos subjetivos de tudo aquilo que não queremos, como uma espécie de visão de doença ou até mesmo de morte no corpo e/ou na sociedade, o que deveria ser execrável ou expulso, por conta do excesso indesejável. Logo, tais fluidos importam em uma vulnerabilidade de alguns corpos a partir dessas teorias, considerando sobretudo a teoria da interseccionalidade em função, por exemplo, das normas de gênero e de sexualidade, o que causaria exclusões sociais, devido às abjeções subjetivas desses corpos pelas suas excreções.

Mas a problematização da pesquisa, a partir dessas teorias, é: o corpo negro consegue expelir o excesso da melanina da sua cor, que os forçaram a acreditar como indesejável? Sabe-se que apesar das reflexões de Fanon (2008) acerca do fetiche e/ou necessidade pelo embranquecimento como fuga de legitimação ilusória em sociedade, percebemos que, teoricamente, isso não é possível. E mais, sabemos que a raça é a ordem de antecedência, é o primeiro visível, é a que declara e que antecede o corpo, localizando racialmente dentro de um grupo social.

Desse modo, a discussão sobre a ideia de abjeção é exatamente cruzar a raça com outros marcadores, como o gênero e a sexualidade. Isso porque, as disfunções das normas impostas a esses recortes apresentam abjeções que provocam particularidades sociais de identidade, subjetividade e narrativas, as quais merecem atenção, sobretudo nas práticas discursivas de afeto em suas trajetórias de vida.

Ademais, observa-se ainda que tratando-se de tais pontos interseccionais de marcadores neste campo de análise, estes corpos marginais e abjetos, como os corpos negros,

atravessam a ponte da desumanização, já que além da sua não aceitação, há diversas negações e rejeições de direitos e acessos sociais. Sabendo disso, é de suma importância que esta pesquisa esteja atenta aos marcadores de diferença, uma vez que tais pontos são fundamentais para discutir as (de)composição de afetividades, logo, as construções de identidades desses sujeitos. Isso porque, durante a trajetória de vida, esses corpos experimentaram determinadas situações sociais que vão influenciar de alguma forma suas afecções, a depender do marcador ou da interseccionalidade. Por outro lado, observa-se como discursos e práticas sociais condicionam tais experiências em seus percursos de vivência por normas preestabelecidas, inclusive, de forma pedagógica. Antes disso, sabemos ainda que as experimentações do corpo para o Espinoza, por exemplo, podem delimitar o quão imprevisível estes se afetam em sociedade:

O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. (Spinoza, *Ética*, Prop. 2).

Desta maneira, o corpo spinozista é livre para quaisquer tipos de experimentações, considerando que não houve um ensino pedagógico preestabelecido de regras. Observa-se na realidade concreta, não obstante, que por intermédio de práticas discursivas, normas sociais foram geradas aos corpos, colocando-os em anormalidades e abjeções: num estado social de locus periférico, àqueles que não foram educados pedagogicamente.

15 Para além disso, é necessário também pensar esse corpo como espaço de poder. O Michel Foucault (1988), delimita-o como um espaço onde incide as relações: ora, é o exercício e a produção por meio de diversas estruturas, discursos e práticas sociais, em que se regula, condiciona e molda-o. Em sua obra “Vigiar e Punir”, percebemos como determinadas práticas disciplinares produzem um tipo específico de corpo, a saber, um corpo dócil. Não obstante, observa-se um *modus operandi* de enunciação e de técnica baseada no poder que afetam e constroem estes corpos, em mecanismos de criação de subjetividades durante suas experimentações afetivas.

Logo, infere-se que o corpo é um espaço central para a compreensão do eu e da subjetividades/identidades nessas experiências do afeto. O Foucault afirmou que o sujeito é construído por meio de relações sociais, incluindo as relações internas, num composto de forças que estão em constante combate. Portanto, o corpo é visto como um local de múltiplas possibilidades de afetações, por meio de dispositivos que inventam e emolduram o ser.

domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, metódico, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio (Foucault, 1988, 146).

Destarte, o Foucault ainda, por sua vez, debate um modo de resistência do corpo a essas práticas reguladoras e opressoras, numa espécie de libertação corpórea. Isso ocorreria, por exemplo, por meio das rejeições a essas normas centralizadoras e, sobretudo, da tomada de controle sobre o próprio corpo. Além da busca por formas de autodeterminação e emancipação dentro de uma concepção orgânica, afastando, cada vez mais, deste poder disciplinar e das formas de adestramento e de docilização dos corpos.

Dessa forma, percebemos que a construção da identidade por meio dos afetos perpassa as dissidências do corpo em sociedade. Já que sua performance social na caracterização do ser importa numa educação normativa, numa construção de um corpo educado, ao estabelecer e condicionar direitos e deveres em uma performatividade compulsória, dando-lhes experiências determinadas que podem despertar outros sentidos sociais. Além disso, esse corpo educado não é, necessariamente, um corpo letrado. Essa antipedagogia monstruosa aqui imposta desvela uma coerção educativa ao forçá-lo aprender normas que apagam ou escondem suas abjeções, anormalidades, singularidades e ainda, faz com que experimentem eventos e acontecimentos na vida que acarretarão traumas, dores e recalques nas suas identidades: havendo, pois, uma multipolaridade de opressões neste corpo.

Sendo assim, é neste emaranhado de opressões na construção da identidade que Butler discute o peso dos corpos. Há corpos que pesam, sobretudo tratando de uma relação entre raça, afeto e identidade. A cor da pele do corpo é capaz de desnudar e delimitar a racialização de hierarquias em sociedade. Logo, a partir da performance corporal do negro dentro, inclusive, dessa antipedagogia do corpo educado, criam-se inúmeras trajetórias de vida com discursos e práxis que podem gerar, tanto o fetiche da máscara do branqueamento, quanto uma resistência da negritude em lutas pelo reconhecer e pertencer, ambos capazes de influenciar diretamente na construção da identidade de raça.

Percebam que o processo de construção das afetividades e das identidades é influenciado pelas experimentações do peso do corpo no mundo, havendo uma materialidade e corporeidade, tal endógena, qual exógena. No entanto, considerando a noção do conceito de raça, o corpo negro dentro desse processo é referenciado por características que sustentam ainda o discurso do racismo:

Com base nas relações entre 'raça' e 'racismo', o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas, suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais (Munanga, 2019, p. 7-8)

À vista disso, o peso do corpo negro fundamenta-se a partir da sua cor de pele, sendo esta a força gravitacional que arrepela a raça em sociedade. Como o próprio Munanga (2019) pontua, a raça de forma tão somente biológica é insuficiente para delimitar a multiplicidade dos sujeitos, já que esta é, portanto, uma construção social resultante de um processo político e que, inclusive, alardeia uma ressonância social com diversos sentidos étnicos. É importante dizer ainda que esses sentidos atravessam os efeitos das relações de poder, em aspectos de opressão: seja na imposição de normas e padrões colonizados (dos brancos e dos cis-heteronormativos), seja na construção da identidade do sujeito afetado.

Ademais, o peso, na perspectiva da Física, é apenas uma palavra diferente para nos referirmos à força (Peso: Massa x aceleração da Gravidade). Logo, o peso é uma força a que todos próximos da Terra estamos sempre sujeitos. Associando tal ideia de forma metafórica, o peso do corpo negro é o resultante deste entrecruzamento da cor da pele (massa) com os níveis de opressão em sociedade (gravidade). Logo, tratando-se de uma sociedade, quase que exclusivamente, pigmentocrática, percebe-se que quanto menos pigmento do corpo, mais privilégios este terá; por sua vez, quanto mais melanina, mais opressão. Sendo assim, a fórmula física aqui, simbolicamente aplicada, é equivalente e proporcional ao desvelar uma dialética entre pessoas negras: às de pele clara em relação às de pele retina - o que

influenciará os níveis de discriminação e os acessos sociais destes corpos.

Dessarte, observa-se que a perspectiva acima não é de aludir ao positivismo científico, em tentar encaixar cenários sociais à exatidão determinista. Pelo contrário, é com intuito de entender que existem diversos fatores que influenciam na operação do racismo como unidade de força afetiva, sobretudo no escalonamento das relações de poder em sociedade. É perceber ainda, como acontece a corporificação deste peso na construção das intersubjetividades e das identidades de raça, já que o pesar é medido de modo singular a depender de cada corpo negro.

Além de seu peso, o corpo é também o ponto zero do mundo, onde os caminhos e os espaços se cruzam (Foucault, 1988). Há, pois, um corpo aberto, zerado e passível de construtos sociais de identidade a partir das suas experimentações. É sabido que este processo de (de)construção constante da identidade não é algo estável ou ininterrupto. Longe disso, é resultado de um corpo transitório e sensível que está em constantes redes e teias com diversos inter-relacionamentos sociais.

Para o Stuart Hall (1997), a identidade do corpo é sempre um devir, tornando aquilo que somos em diversos movimentos de transformação, fragmentação e multiplicidade em sociedade:

O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “viver”, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente (Hall, 1997).

17

Portanto, é cediço que a perspectiva de Hall perpassa a ideia da transição da Pós-modernidade, havendo uma fragmentação identitária pelo afeto em que forjou, inclusive, o conceito de raça.

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. Assim a chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (Hall, 1997: 9).

Stuart Hall enfatiza a construção social e histórica da identidade, como uma produção contínua moldada por fatores de raça, classe, gênero e sexualidade. Ele desenvolveu a noção de identidades culturais de forma híbrida para descrever como as identidades são formadas mediante uma mistura de influências culturais. Além disso, enfatiza a importância do conceito de racialização para entender como as diferenças raciais são construídas socialmente e como o racismo funciona como um sistema de poder. Ele examina como as representações midiáticas contribuem para a racialização e a reprodução do racismo.

Não obstante, o Paul Gilroy (2001) também em seus estudos culturais ao refutar a ideia de Hall, considera que não existiria uma Pós-modernidade capaz de deslocar identidades, mas um resultado identitário das experimentações sociais dos sujeitos. Com foco na diáspora africana e na noção de “atlanticismo negro”:
Somos constantemente informados que compartilhar uma identidade é o mesmo que estar vinculado nos níveis mais fundamentais: nacional, “racial”, étnico, regional e local. Ela circunscreve as divisões e os subconjuntos em nossas vidas sociais e ajuda a definir as fronteiras entre nossas tentativas locais e irregulares de dar sentido ao mundo. Nunca se fala de uma identidade humana (GilroyI, 2001: 24).

Em vista disso, percebe-se a exploração da ideia de que as identidades negras são moldadas pela experiência do colonialismo, escravidão e migração, enfatizando as conexões e solidariedades transnacionais entre as comunidades negras. Além disso, o Gilroy enfatiza que o racismo não é apenas baseado em categorias raciais, mas também em identidades culturais e religiosas.

Stuart Hall e Paul Gilroy são dois teóricos importantes no campo dos estudos culturais e da teoria crítica. Embora haja sobreposição em suas ideias, eles também apresentam diferenças significativas em suas abordagens na construção da identidade. Independentemente disso, é necessário atentar-se a todas as dimensões operativas do conceito de raça na identidade, seja pela classificação ontológica da diferença, seja por uma construção histórica e social, ambas aqui vistas.

No entanto, com intuito de delimitar uma ideia de identidade abraçada pela presente pesquisa, optou-se por entender esta, como ponto de encontro e de sutura nesse corpo aberto que está em constante transformação. Já que este encontra-se num estado fronteiro em que linhas se entrecruzam no tecido de histórias do próprio corpo, construindo e reconstruindo identidades, resignificando-as, reconhecendo-as enquanto superposições de lacunas e quando (das) composições de subjetividades, em uma forma de pertencimento aos fios desse tecido infinito:

o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades que nos constroem como sujeitos aos quais se pode falar (Hall, 1997).

Há, destarte, uma fluidez identitária, tendo em vista seu aspecto fragmentário de forma provisória e variada em que se articula culturalmente e por meio de crises (da velha para a nova). Sendo assim, a construção da identidade advém de diversas lutas históricas, sendo um constructo social e não um produto biológico. A identidade, portanto, é contínua, formada, reconstruída e, reiteradamente, transformada por meio de relações, representações, interações, vivências e experimentações.

Logo, a crise identitária de Hall é responsável pela quebra da zona de conforto, essa área concebida como uma falsa impressão da identidade unificada e perene. No entanto, tal quebra possibilita a identificação com os diversos “Eus”, ocasionando as múltiplas identidades ao longo da vida. Conquanto, vale salientar a não existência de uma identidade chave, mestra ou única, que consiga dar conta das mais variadas efervescências e singularidades, considerando a complexidade das demandas sociais, como gênero, classe, raça e sexualidade.

Vale destacar que a ideia de identidade perpassa duas vertentes (a essencialista e a não-essencialista). A primeira é caracterizada pela perspectiva cartesiana, ou seja, é fixa, permanente e imutável, o que se assemelha ao pensamento de Descartes com o dilema do “penso, logo existo”. A segunda, por seu turno, é pautada na diferença e na crise identitária, resultante de um processo (obrigatório e fatalístico) de cunho social e inconsciente ao longo do tempo, que não é inato, mas imaginário, incompleto e em constante posicionamento.

Essa vertente não-essencialista nos propõe uma ideia de identidade simbólica e social, em que o corpo se utiliza e exhibe, mas não armazena, já que é apenas transitória. Além disso, tal vertente traz a discussão existencialista dos grupos identitários, quer seja: o pertencimento

e o reconhecimento, já que são esses agrupamentos de identidades que despertam movimentos de luta e de resistência.

A construção da identidade, por exemplo, da pessoa negra por muito tempo foi preconcebida por uma visão deturpada, sem nenhuma coautoria da sua própria existência. Ora, à aquele homem negro violento, braçal, másculo, selvagem, ora àquela mulher negra sexualizada, servil e mucamba. Portanto, a narrativa identitária construída são efeitos, sobretudo de políticas de identidades tanto hegemônicas, quanto contra-hegemônicas (movimentos de luta e resistência), já que são tentativas de desconstrução de discursos e práxis relacionadas às velhas identidades, mas que ainda sustentam opressões e impactos na sua contemporaneidade.

Considerando a concepção hegemônica da história, percebe-se o quão esta foi responsável pelo assassinato de diversas narrativas identitárias do povo negro. Desde a abolição, com a edição da Lei Áurea em 13 de maio de 1888, o Brasil ainda vive um imbróglgio inquisitivo. Afinal, uma resposta coerente ainda não foi engendrada: O que foi feito em 14 de maio de 1888? É sabido que o povo negro estava finalmente livre, mas existiam inúmeras coerções advindas do ordenamento jurídico da época que criavam diversos empecilhos de acessos identitários, tais como: ao conhecimento, à propriedade, à saúde, à cultura, aos esportes e às tradições religiosas.

A Lei da Educação de 1837, por exemplo, proibia a admissão de pessoas escravas nas aulas públicas. Não bastante, além desse impedimento do acesso ao conhecimento, a Lei de Terras de 1850 impedia os negros de se tornassem donos de propriedades. Ademais, a Lei do Ventre de 1871 que foi uma tentativa antiabolicionista, também corroborou para inúmeros casos de mortes de crianças sem nenhum acesso básico à saúde. Outrossim, a Lei dos Sexagenários de 1885, em mais um esforço de abolição descabido, garantiu a liberdade aos escravizados com 60 anos ou mais, num momento da história em que a expectativa de vida era de apenas 33 anos. Por fim, o Código Penal de 1890 criminalizou diversas condutas, a saber: a prática da capoeira, o samba, as tradições religiosas da cultura negra e a livre circulação de pessoas após as 18h (e eram as pessoas negras que circulavam após este horário, ao retornar do trabalho para suas casas periféricas – morros, subúrbios e favelas).

Por consequência, percebam as reiteradas tentativas de impedimento do acesso da população negra às ferramentas de construção de identidades, tais como o conhecimento, a sua memória, a sua música, a sua cultura e os seus direitos básicos. Sendo assim, observa-se que o decurso dessa materialidade histórica ao longo dos anos construiu narrativas identitárias de ódio à raça. Isso porque, a pessoa negra raramente é colocada em lugares sociais de afetividade e de poder. Não há representatividade nos livros didáticos, na literatura, na mídia e nas novelas. E mesmo quando ali são pouco representados (as), apenas existe o vínculo com a estigmatização e o estereótipo. Por exemplo, na obra “A escrava Isaura”, de Bernardo Guimarães (1998), tem-se uma escrava (branca, que toca piano, que fala várias línguas e possui todos os trejeitos brancos inatingíveis) e de outro lado, há a Rosa, com todas as “características ruins” da pessoa negra, com seu sentimento de inveja pela Isaura por seus privilégios brancos. Outrossim, ainda no campo do estereótipo, temos a Bertoleza do Aluísio Azevedo (1995) na obra “O cortiço”, em que é tida como uma mulher de pernas gordas, descabelada, suja, suada e, a Rita Baiana, como a mulata lasciva, sempre arrumada e de banho tomado.

Além disso, também existem as representações na mídia, como ocorre nas novelas, que

quase que exclusivamente, ocupam espaços que ninguém deseja estar: ou é a faxineira, ou é o pobre, ou é o garçom, ou é o criminoso, ou é o louco. Não se tem muitas referências de personalidades e pessoas negras em lugares de poder, de destaque, de afeto e/ou de beleza, como: protagonistas, juízes, médicos, diretores, heróis e modelos. E aí reside a dificuldade de construir narrativas afetivas de reafirmação da identidade de raça como forma de orgulho pleno e pautado na negritude na sociedade contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante disso tudo, ainda há discursos coloniais e da colonialidade, como afirma o Aimé Césaire (2010), que ainda insistem na criação de um sujeito universal identitário e afetivo (branco, homem e cis-heteronormativo), em que tudo que foge dessa realidade e que não possa caber dentro dessas categorias, deveria então ser expulso ou consertado. Por outro lado, a Lélia Gonzalez em “Por um feminismo afrolatinoamericano” (1988), demonstra como o matriarcado afriacano foi responsável por diversas microrrevoluções nos movimentos de resistência e de luta para construção das identidades de raça. Em seus textos, ela assenta que a construção reafirmadora da negritude advém das favelas, dos movimentos feministas, destes corpos violentados, do pertencimento e do reconhecimento enquanto sujeitos implicados. O processo de aquilombamento, de escuta e de demanda, a partir daí, foi e tem o poder de desconstruir esses discursos colonizados, tendo em vista objetivo de não apenas fazer revolução epistêmica, ao questionar os objetos de estudo, mas, sobretudo em co-criar estratégias conjuntas de resolução dessas demandas.

Vale salientar também que a construção da identidade de raça atravessa tanto a necessidade de aquilombar quanto a urgência de realizar escrevivências. No entanto, o aquilombamentonão está intrinsecamente ligado apenas ao pensamento crítico, mas à ocupação múltipla de lugares sociais. Há um cansaço da negritude de apenas preencher espaços subalternizados, há uma exaustão do movimento de apenas tomar espaços de exceções, como forma de superação ou de desafio ao sistema meritocrático. A ocupação deve ser, finalmente, diversa, trazer outros, aquilombar identidades outras, co-criar alianças firmes e, sobretudo disseminar discursos com vozes efetivamente pautadas na transformação social.

É necessário uma decolonização por meio de cartografias de afetos marginais, deformando os rostos sociais, desmanchando as máscaras do fascismo por meio das linhas de afeto, com experimentações saudáveis do ser e do saber. É uma espécie do devir revolucionário num tecido de histórias, sem imposições de saberes, com escuta de memórias, de demandas, ausente de epistemes preestabelecidas.

Percebe-se que a identidade, a raça e o afeto do corpo em sociedade desde muito tempo perpassa neuroses coloniais. O contraponto é a decolonizar por intermédio de uma máquina de guerra contra as opressões: cocriar composições outras, emergidas do plural, do múltiplo, do singular e da diferença. No entanto, não é sobre dar consciência às massas oprimidas, mas com elas criar políticas transgressoras do afeto, constituindo uma identidade solidária: com reconhecimentos e pertencimentos ao formar corpos em alianças.

REFERÊNCIAS:

Ahmed, Sara. *The promise of happiness*. Durham and London: Duke University Press, 2010.

Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

Azevedo, Aluísio. *O cortiço*. 36. São Paulo Atica, 1995.

Brasil. Lei no 2.040 de 28 de setembro de 1871 (Lei do Ventre Livre). Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providência sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação anual de escravos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LIM/LIM3353.htm . Acesso em: 20 junho 2023.

21 Brasil. Lei no 3.270 de 28 de setembro de 1885 (Lei do Sexagenário). Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LIM/LIM3353.htm : Acesso em: 20 junho 2023.

Brasil. Lei no 3.353 de maio de 1888 (Lei Áurea). Declara extinta a escravidão no Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LIM/LIM3353.htm . Acesso em: 20 junho 2023.

Butler, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

Césaire, Aimé. Discurso sobre a negritude. In: CESAIRE, Aimé; MOORE, Carlos. (Orgs.) *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. P. 107-114.

Evaristo, Conceição. Escritora Conceição Evaristo é convidada do Estação Plural: depoimento [jun. 2017]. Entrevistadores: Ellen Oléria, Fernando Oliveira e Mel Gonçalves. TVBRASIL, 2017a. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Xn2gj1hGsoo>. Acesso em 20 jun. 2023.

Costa, Ana Clara Gomes. (2018). “A cor da pele pesa”: diálogos sobre corpos que pesam. *Revista Alterjor*, 17(1), 207-238.

Deleuze, Gilles. *Espinoza e os signos* [1970]. Porto: Rés, 1976.

Descartes, René. *Discurso do Método*. Lisboa: Edições 70, 1986.

Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.

Foucault, Michel. (1988). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (11a ed., M. T. da Costa Albuquerque & J. A. Guilhon Albuquerque, trads.). Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1976).

Foucault, Michel. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão* (14a ed., L. M. PondéVassallo, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1975).

Giddens, Anthony. *Novas regras do método sociológico: uma crítica positiva das sociologias compreensivas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2001.

González, Lélia. “For an Afro LatinFeminism”. *Confronting the Crisis in Latin America: Women Organizing for Change*. Isis International & Development Alternatives With Women For a New Era, 1988a:95-10.

Guimarães, Bernardo. *A Escrava Isaura*. São Paulo, 27ª edição. Editora Ática, 1998.

Hall, Stuart. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. In: *Educação & Realidade*. jul/dez. 1997. p. 15-46.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor. (1973a). Prefácio. In M. Horkheimer & T. W. Adorno (Orgs.), *Temas básicos da sociologia* (A. Cabral, trad., 2a ed., pp. 7-9). São Paulo, SP: Cultrix. (Trabalho original publicado em 1956).

Kristeva, Julia. *História da linguagem*. São Paulo: Edições 70, 2007.

Mbembe, Achille. Necropolítica. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

Mbembe, Achille. Crítica da razão negra. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

Munanga, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus Identidade negra. 5.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

Nogueira, Renato. O ensino de filosofia e a lei 10.639/03. Rio de Janeiro: CEAP, 2011a.

Nogueira, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivista. Griot -Revista de Filosofia, v. 4. n.2, 2011b.

Oyěwùmí, Oyèrónké. The Invention of Women: making na African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997.

Rousseau, Jean Jacques. O contrato social. In: Oeuvres completes, tome III. Collection "Pléiade". Paris: Gallimard, 1975.

23

Spinoza, Benedictus de. Ethica/Ética. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Tomás de Aquino. Commentari a Boezio. Milano: Rusconi, 1997.

Weber, Max. A. Conceitos sociológicos fundamentais. In: _____. Metodologia das ciências sociais. São Paulo: Cortez, 1992a. p.399-429.

