

Terror sexual é genocídio: o estupro da mulher negra como elemento estrutural e estruturante da diáspora – por uma análise quilombista da antinegitude

Sexual terror is genocide: the rape of the black woman as a structural and structuring element of the diaspora -- for a quilombista analysis of antiblackness

El terror sexual es genocidio: la violación de mujeres negras como elemento estructural y estructurante de la diáspora -- para un análisis quilombista de la antinegitud

João H. Costa Vargas¹

Universidade da Califórnia em Riverside

Resumo

Em diálogo principalmente com a intervenção crítica de Ana Flauzina e Thula Pires (2020), este ensaio propõe que, ao centralizarmos analítica e politicamente o estupro de mulheres negras como aspecto crítico do mundo social contemporâneo, quer dizer, da modernidade, definimos com mais exatidão (a) o conceito e os processos específicos da antinegitude (distintos do racismo), incluindo o genocídio e o terror sexual; (b) as possibilidades de pontes epistemológicas e políticas entre experiências negras e indígenas; e (c) os parâmetros para uma análise quilombista, que considera a abolição um projeto utópico e holístico da sociedade contemporânea, diferentes daqueles pautados pelo antirracismo, os quais são muitas vezes influenciados por vieses cisheteronormativos e patriarcais, legalistas, politicamente reformistas, e que, por fim e ao cabo, acreditam na redenção do projeto vigente de democracia multirracial. Uma vez que aceitamos a análise que vincula a antinegitude, o genocídio, o terror sexual, e o estupro da mulher negra, concluímos que não há o que salvar desse mundo social presentemente constituído. Há que inventarmos um outro mundo.

Palavras-chave

Estupro da Mulher Negra – Terror Sexual – Genocídio – Antinegitude.

Abstract

In dialogue mainly with the critical intervention of Ana Flauzina and Thula Pires (2020), this essay proposes that, by analytically and politically centralizing the rape of Black women as a critical aspect of the contemporary social world, that is, of modernity, we define more precisely (a) the concept and specific processes of antiblackness (as distinct from racism), including genocide and sexual terror; (b) the possibilities of epistemological and political bridges between Black and Indigenous experiences; and (c) the parameters for a Quilombista analysis, which considers abolition a utopian and holistic project of contemporary society, different from those guided by anti-racism, which are often influenced by cisheteronormative and patriarchal, legalistic, politically reformist biases, and which, finally, believe in the redemption of the current project of multiracial democracy. Once we accept the analysis that links antiblackness, genocide, sexual terror, and the rape of black women, we conclude that there is nothing to save from this presently constituted social world. We have to invent another world.

Keywords

Rape of Black Women – Sexual Terror – Genocide – Antiblackness.

Resumen

En diálogo principalmente con la intervención crítica de Ana Flauzina y Thula Pires (2020), este ensayo propone que, al centralizar analítica y políticamente la violación de las mujeres negras como aspecto crítico del mundo social contemporáneo, es decir, de la modernidad, definimos más precisamente (a) el concepto y los procesos específicos de anti-negritud (a diferencia del racismo), incluyendo el genocidio y el terror sexual; (b) las posibilidades de puentes epistemológicos y políticos entre las experiencias negras e indígenas; y (c) los parámetros para un análisis quilombista, que considera la abolición como un proyecto utópico y holístico de la sociedad contemporánea, diferente a los guiados por el antirracismo, que suelen estar influenciados por sesgos cisheteronormativos y patriarcales, legalistas, políticamente reformistas, y que, finalmente, creen en la redención del actual proyecto de democracia multirracial. Una vez que aceptamos el análisis que vincula la antinegra, el genocidio, el terror sexual y la violación de mujeres negras, llegamos a la conclusión de que no hay nada que salvar de este mundo social actualmente constituido. Tenemos que inventar otro mundo.

Palabras clave

Violación de Mujer Negra – Terror Sexual – Genocidio – Antinegritud.

Sumário

Introdução. Antinegitude, genocídio, terror sexual, estupro. Possibilidades de pontes epistemológicas e políticas entre experiências negras e indígenas. Por uma análise quilombista-abolicionista do terror sexual e do estupro da mulher negra. Referências

Introdução

...o estupro é uma chave explicativa fundamental não só para o entendimento profundo das consequências do genocídio, como para a compreensão da organização político-social da sociedade brasileira de uma forma mais ampla. Afinal, em seu potencial efetivo e simbólico, o estupro é um regulador social (FLAUZINA e PIRES, 2020: 74).

Em diálogo principalmente com a intervenção crítica de Ana Flauzina e Thula Pires (2020), este ensaio argumenta que, exemplificando o extremo da violência gratuita, a desonra, e a alienação natal – os elementos da morte social e da escravidão teorizados por Patterson (1982) – o estupro da mulher negra e o terror sexual que o estupro exemplifica é um fato estrutural, estruturante, ubíquo, e ao mesmo tempo invisibilizado do mundo social contemporâneo.² Uma vez que o mundo social em que vivemos, a modernidade, é formatado pela antinegritude e pelo genocídio das pessoas negras (uma das consequências mais devastadoras da antinegritude), isso quer dizer que o estupro da mulher negra – simbolicamente e de fato – é parte nevrálgica da modernidade. O estupro da mulher negra é assim um fato paradigmático: ele revela assunções ontológicas e sociais normativas, ao mesmo tempo em que estrutura o inconsciente coletivo e padrões de comportamento.

A antinegritude é uma constelação de fenômenos que, por definir noções do Humano e do Social em oposição às pessoas negras, afeta pessoas negras singular e fundamentalmente. A antinegritude, algoritmo definidor da modernidade, é radicalmente distinta do conceito e processos do racismo, e por isso não pode ser entendida adequadamente através do racismo. O racismo requer e reproduz uma estrutura de hierarquias da humanidade que separa pessoas brancas de não brancas -- hierarquias perpassadas pelo gênero, sexualidade, classe social, nacionalidade, e habilidade física, entre outras variáveis. O racismo parte do princípio das analogias de opressões entre grupos sociais não brancos, ao passo que a antinegritude sugere que não há analogia possível entre a ontologia das pessoas negras e as ontologias não negras. Isso não exclui, a princípio, e como veremos, a possibilidade de que algumas experiências de pessoas negras e não negras serem de fato parecidas, e mesmo compartilhadas. Mas a posição ontológica, o ser da pessoa negra, ou melhor, o não ser da pessoa negra, assim como ele é formatado pela modernidade, expulsa a pessoa negra da família humana permanentemente (WILDERSON, 2020; SHARPE, 2016; VARGAS, 2017; 2020a; VARGAS e JUNG, 2021). Dito de outra maneira, se a pessoa negra se tornasse humana, se ela "se tornasse legível, se adquirisse valor Humano (mesmo que um valor Humano baixo), a Humanidade se expandiria numa massa sem forma, sem valor, sem coerência" (WILDERSON, 2017: 83).

O estupro da mulher negra, da perspectiva da antinegitude, é assim um fenômeno simbólico e social único, distinto das formas de violência sexual vivenciadas por pessoas não negras. Tal distinção se dá não somente quantitativamente, mas principalmente qualitativamente: o estupro da mulher negra, mesmo quando não ocorre de fato, está sempre presente e é simbolicamente efetivo. Sua efetividade simbólica é tal que o estupro da mulher negra codifica relações sociais (quem pertence e quem não pertence), define injúria (quem sofre e quem não sofre), e estabelece as regras jurídicas sobre violência sexual (quem é esturável e quem não é). Simbolicamente, de fato, de direito, e como projeção de relações sociais, o estupro da mulher negra, como lógica estruturante, torna a mulher negra não mulher e não esturável. O estupro da mulher negra, por subtrair da mulher negra o gênero normativo e a sexualidade normativa -- uma subtração, como veremos abaixo, que marca o início da experiência das pessoas negras nas Américas -- traz à tona a desumanização radical que a antinegitude, e portanto o genocídio, requer e reproduz. Como argumenta Patrice Douglass (2018: 115), a pessoa negra “pode ser tudo e nada simultaneamente. A negritude adquire gênero através da violência, a qual estrutura o gênero negro fora da humanidade e assim define o perímetro do que significa ser para o Humano e suas antíteses.”

Centrar o estupro significa não somente centralizar a experiência coletiva histórica e atual de mulheres negras, mas também ajustar os prismas analíticos e políticos críticos que, ao apontarem a antinegitude e o genocídio, visam um mundo social transformado, um outro mundo, no qual a morte social e física das pessoas negras não é mais a lógica dominante. Tais prismas, por mais radicais ou revolucionários que sejam, inclusive aqueles que utilizam vertentes de feminismos negros (JAMES, 1999), muitas vezes centralizam, pelo menos tacitamente, as experiências de homens cisheteronormativos negros. Flauzina e Pires (2020: 71) elaboram esse ponto:

... a forma como temos denunciado o genocídio privilegia as violências deflagradas contra os corpos dos homens negros cisheteronormativos. Isso se dá em grande parte pela dimensão e a brutalidade do extermínio, como um dado concreto, real, que está sempre à espreita para sentenciar mais um jovem negro. Acho que essa dimensão tão perturbadora do nosso cotidiano tem nos feito encapsular as mulheres quase que exclusivamente como mães no debate do genocídio negro no Brasil.

Estudos de mães de vítimas da violência do Estado, urgentemente necessários, por um lado focalizam no agenciamento político e nas dimensões múltiplas de sofrimento de mulheres negras. Por outro, mesmo quando mostram que mulheres negras também são vitimadas pela letalidade policial, esses estudos têm o efeito de enfatizar, ainda que não intencionalmente, a vitimização de homens e meninos como o fato central nas geografias sociais negras. Autoras-ativistas negras que centralizam a categoria do genocídio antinegro estão cientes desta tensão (ver, por exemplo, ROCHA, 2017; SANTOS, NASCIMENTO-MANDINGO, CHAZKEL, 2020; SMITH, 2016), e a trabalham através de inovações conceituais de pesquisa e de intervenção política. Luciane Rocha (2017: 50) avança o conceito de "maternidade ultrajada" para dar conta de um universo social no qual, a exemplo das análises de Spillers (2003) e Sharpe (2016), a expressão mãe negra é um oxímoro, a maternidade negra um paradoxismo. Andreia dos Santos (SANTOS, NASCIMENTO-MANDINGO, CHAZKEL, 2020: 169; ver também SMITH, 2016: 39) propõe o conceito de contínuo de seqüela (seqüela continuum) a fim de teorizar não somente as causas e consequências múltiplas do genocídio, mas também as especificidades das experiências de mulheres negras no contexto do genocídio antinegro:

São as mulheres negras que são a maioria nas unidades de prisão, visitando os homens e mulheres e os mantendo vivos; são as mulheres negras das comunidades que põem seus corpos nas linhas de frente quando a polícia chega, e por isso são elas que gerenciam o que pode ser chamado de conflito... Mulheres negras vivenciam o contínuo de seqüela que mencionei anteriormente – o impacto contínuo e cíclico do racismo anti-negro – de maneira especialmente intensa e severa. Os resultados são imensuráveis e nem sempre tangíveis, mas se a saúde é um bem-estar bio-psicológico-social completo, o impacto da seqüela na saúde das mulheres negras é verdadeiramente fundamental.³

Trata-se então, por um lado, de manter o foco no genocídio como princípio e fato marcante da formação social do Brasil (senão do mundo moderno), e de outro, pensar o genocídio através de uma lente analítica capaz de capturar e avaliar as experiências únicas de mulheres negras. Flauzina e Pires (2020: 71) especificam:

Apesar de essa denúncia [do genocídio] ser central nas nossas disputas, é preciso reconhecer que esse padrão de análise tem significado o afastamento dessa poderosa lente interpretativa das dores vivenciadas pelas mulheres negras como seres autônomos, como um grupo que sofre violações de forma direta. O debate do aumento do número de feminicídios entre as mulheres negras, por exemplo, não tem contado,

via de regra, com análises que partam do genocídio para sua compreensão... Para mim, a chave da violência sexual, mais especificamente no debate do estupro, é estruturante para a plena compreensão do sentido do genocídio entre nós.

Este ensaio propõe que, ao centralizarmos analítica e politicamente o estupro de mulheres negras como aspecto crítico do contínuo de ultrajes (ROCHA, 2014; 2017) e sequelas (SANTOS, 2020; SMITH, 2016) definimos com mais exatidão (a) o conceito e os processos específicos da antinegitude, incluindo o genocídio e o terror sexual; (b) as possibilidades de pontes epistemológicas e políticas entre experiências negras e indígenas; e (c) os parâmetros para uma análise quilombista, que considera a abolição um projeto utópico e holístico da sociedade contemporânea, distinto daqueles pautados pelo antirracismo, os quais são muitas vezes influenciados por vieses cisheteronormativos e patriarcais, legalistas, politicamente reformistas, e que, por fim e ao cabo, acreditam na redenção do projeto vigente de democracia multirracial (VARGAS 2017; 2018; 2020a; 2020b). Esse projeto genocida é inevitavelmente masculinista e cisheteronormativo (ALEXANDER, 2005). Uma vez que aceitamos a análise que vincula a antinegitude, o genocídio, o terror sexual, e o estupro da mulher negra, concluímos que não há o que salvar desse mundo social presentemente constituído.

Antinegitude, genocídio, terror sexual, estupro

Como constelação de fenômenos que impactam pessoas negras singular e desproporcionalmente, a antinegitude é um dos fundamentos do mundo social que habitamos, o mundo moderno. Um algoritmo social fundante, a antinegitude codifica a ontologia e sociabilidade normativas de forma tal que ser e pertencer, respectivamente, significam não ser pessoa negra e não fazer parte de formações sociais (políticas, culturais e religiosas) negras. A antinegitude implica, requer, e reproduz a morte social e física de pessoas negras. O genocídio, assim, é expressão da antinegitude enquanto algoritmo que organiza nosso mundo simbólica e pragmaticamente. O genocídio não requer a morte física de todas as pessoas negras, mas significa e reforça um universo epistemológico e social que as exclui de formas múltiplas e articuladas (FLAUZINA, 2008; VARGAS, 2008). O genocídio é morte social e morte física.

O impacto letal desproporcional da pandemia causada pelo COVID-19 em pessoas negras (FLAUZINA e VARGAS, 2020) é apenas um aspecto de uma constelação

de fatores sociais que se resumem a vulnerabilidades múltiplas e em mortes prematuras evitáveis. Essa constelação de fatores interconectados inclui mortes violentas causadas ou facilitadas por agentes do estado; insegurança alimentar; mortalidade materna e mortalidade infantil; encarceramento industrial de jovens e adultos; educação formal de baixa qualidade e punitiva; falta de acesso a tratamento médico e medicamentos; segregação residencial; desemprego e subemprego; e exposição a toxinas ambientais no ar, água e solo. Tal constelação de mortes prematuras e evitáveis de pessoas negras, bem como suas vulnerabilidades sociais correlatas, é a atualização da antinegritude como algoritmo ontológico e social, e do genocídio como fato social (VARGAS, 2008; VARGAS, 2018). A antinegritude e o genocídio constituem um estado de terror permanente.

Há uma tradição radical negra diaspórica (ROBINSON, 2000), viva e transformadora, inspirada em estudos do genocídio pelo menos desde 1951 com a publicação de *We Charge Genocide*, [Acusamos de Genocídio] de William Patterson e do Congresso de Direitos Civis. Esforços ativistas como os afiliados ao Movimento Negro Unificado (desde 1978) ou provenientes dele; *Reaja ou Será Morto/Reaja ou Será Morta* (desde 2005); e trabalhos de Abdias do Nascimento (1978) e Ana Flauzina (2008), entre muitos outros, são exemplos dessa tradição diaspórica vital, ampla, diversa, e em expansão, que demonstra e denuncia o genocídio antinegro nas suas dimensões mais variadas e inevitavelmente interligadas. Essa tradição, constantemente reinventada, tem como um de seus desafios incluir e aprofundar a análise do terror sexual na crítica do estado-império como estado de emergência permanente para pessoas negras. Para continuarmos a expandir e aprimorar nosso entendimento do genocídio, devemos ir além do masculinismo que privilegia a experiência de homens negros cisheteronormativos, e centralizar o terror sexual que incide sobre pessoas negras, e mais especificamente, o estupro da mulher e das pessoas transexuais negras.

Ao passo que existe um arquivo analítico e político considerável sobre o terror sexual histórico e contemporâneo, o qual representa e pune o homem negro como estuprador habitual da mulher branca, o mesmo não é verdade quando o objeto do estupro é a mulher negra, e menos ainda quando a vítima é uma pessoa transexual negra. O trabalho pioneiro de Ida B. Wells, exemplificado em *Southern Horrors: Lynch Law in all its Phases* (1892) [Horrores do Sul: Todas as Fases da Lei do Linchamento],

focalizou primariamente nos linchamentos de homens negros acusados falsamente de estupro de mulheres brancas nos Estados Unidos do fim do século XIX e primeiras décadas do século XX. No entanto, Wells já indicava a necessidade de centralizar o estupro da mulher negra como elemento estruturante dos Estados Unidos. Wells demonstrou através de sua pesquisa extensiva que a prática generalizada de linchamentos constituía um ato de barbaridade de homens brancos que “ateavam fogo em homens negros inocentes pelo ‘crime’ de terem relações sexuais consensuais com mulheres brancas, enquanto eles mesmos brutalmente e sem qualquer hesitação estupravam mulheres negras” (BEDERMAN, 2008: 61). É importante frisar: historicamente temos prestado atenção primariamente na primeira parte da proposição -- aquela que diz respeito a homens negros -- enquanto que relativamente pouca reflexão e pesquisa têm sido dedicados ao corolário de Wells, qual seja, o estupro da mulher negra como igualmente fundante do terror sexual. Ademais, afirmar que o Brasil não tem uma tradição de linchamentos como a dos Estados Unidos, e portanto as análises como as de Wells são inúteis para o entendimento do contexto brasileiro, me parece uma combinação de preguiça historiográfica e ingenuidade nacionalista. Se o padrão contemporâneo de homicídios e estupros de pessoas negras no Brasil, incluindo mulheres e pessoas transexuais, não é um tipo de linchamento coletivo (muitas vezes, à exemplo do que Wells retrata, com a cumplicidade do Estado), cujas raízes estão no terror antinegro colonial, no medo e ódio antinegro fundante (AZEVEDO, 2004; ALVES e VARGAS, 2019), então o que é esse padrão?

Ida B. Wells contundentemente revelou a falácia da lógica antinegra do terror sexual, a qual fazia do homem negro um monstro estuprador e a mulher negra a sedutora permanente. Wells mostrou que o terror sexual, parte nevrálgica não só da escravidão como do regime de terror antinegro pós-escravidão, autorizava a violação sexual de homens e mulheres negras por pessoas brancas, quase sempre sem qualquer consequência moral e legal. Mais especificamente, Wells já apontava para o fato de que, por não gozarem do reconhecimento de sua condição de mulher, womanhood, mulheres negras eram constantemente assediadas e muitas vezes estupradas enquanto homens e mulheres brancos pregavam a necessidade de manter a qualquer custo a pureza racial branca e a segregação racial que supostamente a garantia. Assim como os homens negros, mulheres e pessoas transexuais negras eram consideradas não

humanas e não pertencentes a sociedade e ao estado de direito; eram assim ameaças simbólicas e físicas constantes e, por serem permanentemente violáveis -- pois como possessões não podiam resistir, consentir, ou retirar o consentimento -- eram também, por definição, não estupráveis (HARTMAN, 1997: 82). Apesar de estas condições serem emblemáticas do regime de escravidão, elas não se modificam na sua essência depois do fim formal da escravidão, e de fato perduram contemporaneamente. Daí a expressão de Hartman "a vida póstuma da escravidão."

A análise de Wells representa um conjunto de trabalhos sofisticados que constroem os seus próprios bancos de dados a partir de estatísticas oficiais, da imprensa, de trabalho etnográfico, e de leituras críticas das mais variadas disciplinas acadêmicas (MUHAMMAD, 2010). Contudo, Wells não examina o padrão de estupro de mulheres negras com o mesmo grau de detalhe estatístico e profundidade analítica aplicado ao padrão de acusações (quase sempre falsas, feitas por brancos) de estupro de mulheres brancas por homens negros, e suas consequências terríveis. Algo similar ocorre no movimento por direitos civis dos Estados Unidos a partir da década de 1950, o qual privilegiou a exclusão e brutalidade sofrida por homens negros nas esferas do trabalho, habitação, e justiça criminal. Acusamos Genocídio, por exemplo, é um compêndio de tais formas de exclusão e brutalidade, com ênfase no uso de força letal pelo Estado contra homens negros. O seu argumento é incisivo: a brutalidade policial dá continuidade ao estado de terror que perpassa e vincula a escravidão e os linchamentos do começo do século XIX (WILKERSON, 2014). Quando diminuem os linchamentos, aumentam os casos de abuso policial (KELLEY, 2000), mantendo-se assim o estado de terror antinegro.

Apesar do poder de persuasão analítico e político dessa proposição, o argumento depende de um acordo normativo prévio, qual seja, que o sofrimento dos homens negros (supostamente cisheteronormativos) é o metro contra o qual se apreende o estado de terror. Ademais, as exclusões e violências sofridas por homens negros servem como tradução de todas as exclusões e violências sofridas por todas as pessoas negras. É como se homens negros representassem todas as pessoas negras.

É somente com a emergência dos feminismos negros – no plural, pois não há um pensamento das mulheres negras (COLLINS, 1990), nem tampouco uma orientação analítica e política (JAMES, 1999) que as define – que essa perspectiva é desafiada de

uma maneira mais sistemática. Falar da emergência dos feminismos negros como um fato discreto marcável no tempo e no espaço obviamente não faz sentido. Há autoras que identificam elementos dos feminismos negros entre as mulheres negras escravizadas e as abolicionistas do século XIX (GUY-SHEFTALL, 1995). *All the Women are White, All the Blacks are Men* (Todas as Mulheres são Brancas, Todos os Negros são Homens): o título dessa antologia publicada em 1982, editada por Akasha Gloria Hull, Patricia Bell-Scott e Barbara Smith, representa a confluência de várias correntes teóricas, analíticas, e políticas de feministas negras, muitas delas lésbicas, previamente separadas pelo tempo histórico e pelo espaço geográfico. *Todas as Mulheres são Brancas, Todos os Negros São Homens* representa coletivos de mulheres negras cujas experiências e projetos políticos não eram contemplados nem nos espaços onde a raça e a negritude eram os eixos das abordagens críticas (porque raça e negritude eram vistos através do prisma dos homens negros cisheteronormativos), nem nos espaços feministas (porque o gênero era visto através do prisma de mulheres brancas cisheteronormativas.)

Lélia Gonzalez, também em 1982, publicou um ensaio intitulado "A Mulher Negra na Sociedade Brasileira" no qual aponta algumas das consequências analíticas e políticas das limitações dos espaços nacionalistas negros e (proto) feministas:

Para finalizar, gostaríamos de chamar a atenção para a maneira como a mulher negra é praticamente excluída dos textos e do discurso do movimento feminino [e portanto não feminista] em nosso país. A maioria dos textos, apesar de tratarem das relações de dominação sexual, social, e econômica a que a mulher está submetida, assim como da situação das mulheres de camadas mais pobres etc., etc., não atentam para o fato da opressão racial. As categorias utilizadas são exatamente aquelas que neutralizam o problema da discriminação racial e, conseqüentemente, o do confinamento a que a comunidade negra está reduzida (GONZALEZ, 1982: 100).

Friso que essas publicações, como muitas outras, incluindo a declaração do Combahee River Collective em 1977 (TAYLOR, 2017), na qual a teoria dos sistemas de opressão interligados (*interlocking systems of oppression*), que precede e informa a teoria da interseccionalidade (CRENSHAW, 1991), são apenas retratos momentâneos de um processo político transgeracional o qual, parte constitutiva de uma tradição negra diaspórica, insiste no lugar de fala e perspicácia epistemológica e política de mulheres negras. Assim como aponta Jurema Werneck (2008), não se pode entender a

ancestralidade negra e suas ramificações metafísicas, teóricas e práticas contemporâneas sem um reconhecimento do papel central das mulheres negras.

É a partir da influência de tais perspectivas feministas negras que os arquivos históricos e contemporâneos da antinegitude e do genocídio têm de ser revistos e corrigidos. É assim que entendo estudos, teorias, e iniciativas de organização social que vêm emergindo com um foco mais preciso no estupro de mulheres negras. “Se entendemos o papel do estupro e da violência sexual na vida cotidiana de Afro-Americanos e na luta pela liberdade,” escreve uma historiadora contemporânea, “temos de reinterpretar, senão reescrever, a história do movimento por direitos civis” (MCGUIRE, 2010: xx). É precisamente dessa maneira que ouço o apelo de Flauzina e Pires. Trata-se de uma convocatória para repensar e reescrever o estupro da mulher negra como dado fundante da diáspora. Já temos lentes analíticas, dados qualitativos e quantitativos suficientes para tanto. O desafio é tornar tais lentes e dados elementos centrais da análise, e não, como até hoje ocorre, apresentá-los como epifenômenos de perspectivas masculinistas e cisheteronormativas.

Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez já apontavam para a importância e centralidade do estupro da mulher negra na formação social do Brasil. Fazendo uma ponte analítica explícita entre o genocídio de pessoas negras e o terror sexual e o estupro, Nascimento (1978: 61) afirmou que “...a mulher negra... continua vítima fácil, vulnerável a qualquer agressão sexual do branco. Este fato foi corajosa e publicamente denunciado no Manifesto das Mulheres Negras, apresentado no Congresso das Mulheres Brasileiras realizado na Associação Brasileira de Imprensa, no Rio de Janeiro, em 2 de Julho de 1975.” De acordo com o Manifesto, “... as mulheres negras brasileiras receberam uma herança cruel: ser objeto de prazer dos colonizadores.” No imaginário coletivo e na formação social genocida correspondente, ser objeto de prazer compulsório significa habitar um contexto de terror sexual no qual a regra é “... o estupro sistemático e permanente da mulher africana e de suas descendentes no Brasil” (NASCIMENTO, 1978: 63).

A crítica de Nascimento não somente desmonta o mito da democracia racial, o qual sugere, dentro de um universo masculinista cisheteropatriacal, que as relações sexuais entre o colonizador e as mulheres colonizadas e escravizadas, supostamente ao contrário do padrão de colonização dos Estados Unidos por exemplo, são regidas pelo

reconhecimento e consenso. Não se pode então levar a sério as proposições de Gilberto Freyre, Pierre Verger, e tantas outras negações contemporâneas do terror antinegro fundante, que argumentam por um padrão civilizatório regido pela harmonia racial e de gênero, pelo “intercasamento” principalmente entre homens brancos e mulheres negras. A crítica de Nascimento, tanto quanto a de Gonzalez, que veremos abaixo, identifica o terror sexual e o estupro da mulher negra no âmago do projeto de nação. E dado que esse projeto de nação é marcado fundamentalmente pelo genocídio, temos então que o terror sexual constitui um dos alicerces do genocídio antinegro.

Expandindo os escritos de Nascimento, Lélia Gonzalez refutou o mito da democracia racial no Brasil, e desenvolveu elementos de uma perspectiva crítica do estupro da mulher negra. “Na verdade,” escreveu Gonzalez (2018: 110), “o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual da escrava. Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é ‘mulher fácil’, de que é ‘boa de cama’ etc.” Embora “o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenha ocorrido” (GONZALEZ, 1988: 72), eles continuam sendo encobertos seja pelo mito ainda poderoso da harmonia racial, seja pelas perspectivas masculinistas cisheteronormativas incapazes de captar a ubiquidade e profundidade do terror sexual. O mito absurdo da democracia racial é, afinal, apenas mais um mito masculinista cisheteronormativo que encobre o seu impulso genocida.

Dos escritos de Lélia Gonzalez emerge o conceito de Amefricanidade segundo o qual:

... a centralidade dos efeitos da violência sexual como premissa fundacional de uma sociedade com herança colonial escravista como a brasileira, repousa nas mulheres que foram violentadas. Não há espaço, por exemplo, para pensar no estupro como algo que foi realizado para violentar a honra do suposto parceiro dessas mulheres ou para macular o processo de sucessão patrimonial da linhagem a que essa mulher integra. Talvez esses motivos possam ter influenciado os violadores, mas se a centralidade está na resistência dessas mulheres, são os efeitos sobre elas que devem orientar nossas conversas e nossas intervenções públicas em matéria de violência sexual (FLAUZINA e PIRES, 2020: 69).

Há paralelos evidentes entres as análises e teorizações de Wells, de um lado, e Nascimento e Gonzalez, de outro. Elas requerem o reconhecimento de uma diáspora negra fundada no terror sexual e no estupro da mulher negra. Falar de genocídio,

portanto, significa desenvolver uma gramática crítica em português, como os escritos de Lélia Gonzalez implicam e convidam (GONZALEZ, 1988; FLAUZINA e PIRES, 2020). Essa gramática crítica insiste na centralidade das experiências de mulheres negras, tanto na formatação do estado de terror e suas tecnologias de controle que definem o estado-império contemporâneo (JUNG, 2015), quanto na formulação de críticas das dimensões múltiplas do genocídio e da antinegitude fundante. A figura da escrava (VARGAS, 2020a) talvez nos ajude a refletir sobre os desafios epistemológicos e políticos de uma perspectiva que, ao reconhecer a violabilidade inalterável da mulher negra, e, portanto, a sua condição de não estuprável (HARTMAN, 1997; WILDERSON, 2017), não espera nem acredita na redenção do projeto moderno de civilização multirracial. Pois este projeto, cujo algoritmo é a antinegitude, é um projeto masculinista, homosocial e cisheteropatriacal (ALEXANDER, 2005), que requer e permanentemente reproduz o terror sexual e a morte social e física das pessoas negras. Centrar o estupro como estrutural e estruturante, como o querem Flauzina e Pires, significa, no limite da análise, ponderar formas alternativas de ontologia e de organização social que necessariamente extrapolam o que presentemente nos define ontológica e socialmente.

Possibilidades de pontes epistemológicas e políticas entre experiências negras e indígenas

Acenar para possibilidades de pontes ontológicas e epistemológicas entre mulheres negras e indígenas pode soar estranho dentro do universo da antinegitude já que o conceito insiste na incomensurabilidade das experiências negras vis-à-vis experiências não negras (WILDERSON, 2010; VARGAS, 2017; 2020a; 2020b). Tal incomensurabilidade se dá por conta de uma estrutura de posicionalidades na qual as ontologias não negras estão em antagonismo permanente e, portanto, nunca estão articuladas com as negras. Emprego o termo antagonismo como sendo diametralmente oposto ao termo conflito. O conflito é baseado em graus de reconhecimento mútuo, por mais tênues que sejam, e possui o potencial de resolução já que ele é construído ao redor de narrativas que vinculam posições sociais e ontológicas diferenciadas. O conflito de classes, por exemplo, sugere um mundo sem ética, desigual e injusto; mas ao ser verbalizado por trabalhadoras contra os donos dos meios de produção, a narrativa do conflito cria imediatamente um campo de articulações entre trabalhadoras

e os donos do capital. O antagonismo, ao contrário, advém de uma falta completa de reconhecimento (WILDERSON, 2010). O antagonismo essencial e único que a pessoa negra vivencia não é por conta da combinação das opressões de classe, de gênero, e de sexualidade, entre outras -- embora a pessoa negra de certo sofra todas essas opressões. A resolução dessas opressões não teria qualquer efeito no fato de que a pessoa negra continuará a ser a não pessoa humana. Fundamentalmente, o antagonismo ontológico que a pessoa negra vivencia advém das noções de Humanidade e do Social (VARGAS e JUNG, 2021) que configuram a totalidade de um mundo social que define graus de humanidade e de pertencimento. Essa totalidade faz da pessoa negra uma não pessoa que não pertence, que não tem nem graus ontológicos de humanidade. Por outro lado, ontologias não negras obtêm capacidade, ou seja, são reconhecidas e se articulam enquanto humanas e membras da família humana, e portanto possuem graus ontológicos de humanidade, na medida em que não são negras. Por exemplo, para a trabalhadora não negra o conflito ético decorre da exploração e da alienação (que, em teoria, podem ser amenizadas ou mesmo eliminadas); para a pessoa negra, o conflito ético só pode ser resolvido com o fim desse mundo.

Se pensarmos na definição de morte social de Patterson (1985), introduzida logo no início deste ensaio, vemos que a pessoa negra ocupa um espaço de isolamento genealógico, e sofre desonra e violência gratuita. Esse espaço é a morte social, o qual, para as pessoas negras, e somente para elas, se torna indissociável da escravidão. Escravidão aqui entendida não só como fato histórico, mas fundamentalmente como fato ontológico (WILDERSON, 2010), do cotidiano contemporâneo de pessoas negras (JACKSON, 1990), constituidor do terrorismo do estado (JAMES, 2005), e estruturante de aparatos jurídicos e instituições formalmente democráticas e multirraciais (HARTMAN, 1997). A escravidão e suas vidas póstumas (HARTMAN, 1997; SHARPE 2016) posicionam as pessoas negras em antagonismo com relação a um mundo social estruturado pela morte social permanente das pessoas negras. A existência desse mundo social depende da existência da pessoa negra enquanto não pessoa: esse é o desafio ético fundante. As pessoas não negras, por outro lado, se definem no espectro da humanidade e do pertencimento social justamente porque não são negras, e portanto, são. Por mais oprimidas que sejam essas pessoas não negras, elas (sabem que) não são negras, e que, portanto, têm algo a zelar e com o qual se definir.

No entanto, insistir na incomensurabilidade não equivale a negar, a priori, toda e qualquer relacionalidade, mesmo que momentânea e efêmera, entre experiências negras e não negras. Uma análise calcada na antinegitude sugere justamente isso: que uma vez reconhecida a especificidade das experiências negras, e, mais importante ainda, reconhecido o papel que a antinegitude desempenha na consolidação de todas as ontologias e sociabilidades modernas não negras, abre-se a possibilidade de pontes analíticas e políticas entre vivências negras e não negras. Friso possibilidade justamente para diferenciar essa abordagem, pautada pela antinegitude, daquela do racismo, a qual parte do princípio de experiências comuns entre grupos sociais subordinados e racializados negativamente. Ao centrarmos o estupro como elemento primordial do genocídio, e, portanto, ao empregarmos uma lente analítica atenta às imbricações da raça, gênero, e sexualidade, abrimos a possibilidade de pensarmos o genocídio como experiência comum a pessoas indígenas e negras. Pois o genocídio, assim como a antinegitude, através do ódio racial constitutivo, visa a eliminação, total ou em parte, de um grupo social subordinado.

A questão da ontologia indígena nesta estrutura planetária de antagonismos que Wilderson (2010; 2017; 2020) propõe é complexa. Por um lado, o genocídio das populações indígenas marca profundamente o ser indígena, de tal forma que sua identidade não pode ser separada do seu aniquilamento. Ou seja, a pessoa indígena já nasce sobredeterminada e inserida dentro dessa estrutura de ontologia e de forças sociais genocidas. O genocídio, portanto, é parte fundante de seu auto entendimento (CHURCHILL, 1997). Essa perspectiva posiciona a pessoa indígena numa condição análoga a da escrava, ou seja, como um isolado genealógico, exposta à violência gratuita, e sem honra. A pessoa indígena, então, ontologicamente habita a zona do não ser (FANON, 1967) pois não há, no limite, continuidade e reconhecimento de um povo ou de um indivíduo no contexto do genocídio. Em outras palavras, contextualizadas pelo genocídio, a ontologia e experiência da pessoa indígena podem ser articuláveis à ontologia e experiência da pessoa negra.

Por outro lado, e diferentemente das pessoas negras, a posição ontológica da pessoa indígena é articulável à categoria de soberania. A soberania, afirma Wilderson (2010: 51), resgata a pessoa indígena do isolamento genealógico que define a pessoa negra, a escrava. A narrativa da soberania inclui "dilemas éticos" (como ancestralidade

e sociabilidade) que são imediatamente legíveis (apesar de não serem necessariamente aceitáveis) da perspectiva dos sujeitos brancos assumidos universais. Quando a pessoa indígena articula demandas de soberania, ela se articula com modos de pertencimento ao mundo dos brancos -- o mundo moral, histórico, jurídico, e político dos colonizadores. É preciso enfatizar: a gramática da soberania de maneira alguma nega o genocídio e o terror sexual que fundamenta a experiência e ontologia indígena; ela simplesmente cria possibilidades de articulação, mesmo que efêmera e momentânea, entre indígenas e brancos. Essas possibilidades de articulação não existem, por definição, na posicionalidade negra. A posicionalidade negra é única no sentido de representar uma expulsão total, permanente e eterna do Humano e do Social:

Pessoas indígenas perpetuamente transitam entre a morte e a sociedade civil: em um momento, por causa do genocídio, elas estão isoladas da comunidade Humana (a sociedade civil ou os "contemporâneos"), assim como as pessoas negras; num outro momento, no momento da soberania, as pessoas indígenas são trazidas de volta para o bojo da Humanidade. Para... as pessoas negras, esse vaivém entre a morte e a sociedade civil simplesmente não é permitido (WILDERSON, 2010: 50).

O que está enunciado nesse esquema global de antagonismos é a possibilidade de reconhecimento que deriva da condição do genocídio (que é, afinal, morte social e morte física). Ao encarnarem a abjeção, ao serem expulsas da humanidade (e seus atributos de gênero, sexualidade, e nacionalidade, entre outros), a pessoa indígena e a pessoa negra vivenciam o mundo moderno como negação, terror, estado de emergência (WEHELIYE, 2014; KING, 2019: 53). O genocídio, assim, passa a ser uma experiência social articulável entre pessoas indígenas e pessoas negras.

Isso não quer dizer que a antinegitude deixa de ser um dos algoritmos fundantes do mundo moderno. Ao formatar a não posição ontológica das pessoas negras, esse algoritmo formata todas as posições ontológicas. Ao contrário da pessoa indígena, para a pessoa negra é impossível dissociar a sua posicionalidade da escravidão -- escravidão entendida não somente como fato social, mas como estrutura ontológica. Por exemplo, uma das prerrogativas jurídicas da indigeneidade nos Estados Unidos no século XIX determinava a possibilidade da pessoa indígena possuir pessoas escravizadas negras (MILES, 2015). De uma perspectiva Amefricana, há que se reconhecer essa indissociabilidade única entre negritude e escravidão. A posição ontológica indígena,

que é, relativa à posicionalidade negra, variável, se define e, portanto, depende, ontologicamente, da exclusão definitiva da pessoa negra, que é o resultado mais evidente da antinegitude.

Contudo, a experiência do genocídio (que não precisa ser completo para ser real e determinante), comum às pessoas indígenas e às pessoas negras, gera articulações possíveis, linhas de análise e perspectivas políticas que emergem da condição forçada de habitar zonas do não ser. Tais articulações possíveis ganham mais definição quando voltamos ao estupro como estrutural e estruturante. Andrea Smith expõe as conexões entre genocídio, a colonização das Américas, e o terror sexual em *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide* (2005) [Conquista: Violência Sexual e o Genocídio Indígena Americano]. No inconsciente coletivo e nas práticas genocidas do colonialismo, dominam, de um lado, o conceito de pureza racial, e de outro, o de poluição.

Por serem "sujos," os corpos dos índios são considerados violáveis sexualmente e "estupráveis," e o estupro de corpos que são considerados inerentemente impuros ou sujos simplesmente não conta. Por exemplo, quase nunca se acredita em prostitutas que denunciam o seu estupro porque a sociedade dominante considera o corpo de trabalhadoras do sexo não merecedor de integridade e permanentemente violável. Similarmente, a história de mutilação de corpos indígenas, tanto dos vivos quanto dos mortos, afirma claramente que o povo indígena não tem direito à integridade física (SMITH, 2005: 10).

A violência sexual, e particularmente o estupro sistemático da mulher indígena como instrumento da máquina de extermínio do colonialismo, "estabelece a ideologia que corpos Nativos são inerentemente violáveis -- e, por extensão, que Terras Nativas são também violáveis" (SMITH 2005: 12). A autora, que trabalhou como assistente de vítimas de violência sexual em uma comunidade Indígena, expande a sua lente analítica para além das mulheres nativas. A violência sexual de gênero (gender violence) e o genocídio, afirma ela, "funcionam como uma ferramenta do racismo e do colonialismo entre mulheres de cor de um modo geral." Mais especificamente,

...mulheres Afro-Americanas eram também vistas como inerentemente estupráveis. No entanto, ao passo que os colonizadores utilizaram a violência sexual para eliminar populações Nativas, donos de escravos utilizaram o estupro para reproduzir uma força de trabalho explorável. (A prole de mulheres negras escravizadas herdava o status de escravizados da mãe.) E como mulheres negras eram vistas como

propriedade dos seus donos, o seu estupro por esses homens não "contava." Como um político do sul declarou no início do século XX, não existe tal coisa como uma "menina de cor virtuosa" acima dos 14 anos." (SMITH 2005: 15, 16)

A ênfase no genocídio, no terror sexual, e no estupro que os constitui e os expressa, gera a possibilidade de articulações específicas entre experiências de mulheres indígenas e mulheres negras. Devemos evitar considerar tais articulações dados históricos somente. Por fazerem parte de um inconsciente coletivo que se atualiza em práticas sociais históricas e contemporâneas, o genocídio e o estupro de mulheres indígenas e negras é parte integral da vida póstuma do colonialismo e do regime escravocrata.

Saidiya Hartman (1997) introduziu o conceito de vida póstuma da escravidão. Ela nos mostra como, apesar da eliminação formal de instituições opressivas, como por exemplo o fim da escravidão, da segregação racial, e da proibição de casamentos interraciais, os conceitos que sustentavam tais instituições permanecem no inconsciente coletivo e nas práticas sociais ditas democráticas e multirraciais. Essa permanência constitui a vida póstuma da escravidão, tão bem representada na presença de bandeiras confederadas no Capitólio dos Estados Unidos durante a rebelião da extrema direita do dia 6 de janeiro de 2021. No que diz respeito ao estupro da mulher negra, ele existia

...como uma condição subentendida mas normativa, completamente dentro do escopo das práticas sexuais corriqueiras, seja nos arranjos implícitos da senzala, seja na casa grande... Nesse caso [ou seja, na omissão do crime de estupro contra a pessoa escravizada nas leis do regime da escravidão] a normatividade da violência sexual estabelece um vínculo inextricável entre a formação racial e a sujeição sexual. Ademais, a ausência virtual de proibições ou limitações na determinação do que era socialmente tolerável e da violência, estabelece o palco para o uso indiscriminado do corpo para o prazer, lucro, e punição (HARTMAN, 1997: 85)

A inexistência do crime de estupro contra mulheres negras, e, como mostra Smith, Indígenas, fazem delas corpos inestupráveis. A vida póstuma da escravidão e do colonialismo significa que a coisificação sexual de corpos negros e indígenas -- a sua transformação em carne -- mesmo que formalmente proibidos em leis contra a violência e o estupro, continua como dado simbólico altamente eficaz no arranjo de normas e práticas sociais. Ser inestuprável significa não ser, não ter direito, não fazer parte da

sociedade moderna; significa ser matável porque, afinal, não se é matável enquanto pessoa humana. Não se mata algo que já está morto; não se mata a carne.

Começando em 2008, trabalhei durante cinco anos em uma prisão juvenil no estado do Texas (VARGAS, 2018). Aquele trabalho de discussão e conscientização política, cuja fachada eram oficinas de poesia e música, me mostrou como que entre meninas negras e latinas -- muitas das quais também indígenas -- havia uma experiência generalizada da violência sexual e do estupro. Expressas vividamente em poemas que as crianças encarceradas escreviam e recitavam, essa experiência generalizada do estupro cometido contra elas e/ou pessoas de suas famílias, demonstra a vida póstuma da escravidão e do colonialismo. Ao mesmo tempo que eram parte de um sistema prisional de dimensões industriais, que inclui não só centros de detenção mas também escolas, bairros segregados, e monitoramento panóptico no seu dia-a-dia, essas crianças testemunhavam e viviam constantemente formas de violência simbólica e corporal das mais variadas. Elas sofriam punições rotineiras nas suas escolas (as quais as levavam à prisão juvenil e de adultos), e maus tratos psicológicos e físicos tanto em suas vidas diárias quanto nas instituições de "reabilitação," nas quais entravam e das quais saíam e nas quais entravam de novo, num ciclo transgeracional que definia a sua existência individual e coletiva. É dentro desse ciclo permanente que violência sexual e estupro, rotineiros e anunciados, constituem parte de um estado de terror genocida.

Apesar de estudos mostrarem as experiências únicas e talvez irredutíveis de mulheres negras (RICHIE 2000) e indígenas (SMITH, 2005) com relação ao estupro, o foco no genocídio e no terror sexual -- ou no terror sexual enquanto genocídio, no genocídio como terror sexual -- nos permite, mesmo que temporariamente, apresentar um esquema analítico mais amplo. Esse esquema analítico não só articula experiências de terror sexual contra pessoas negras e indígenas (apesar dessas experiências terem justificativas simbólicas e manifestações históricas e sociais distintas), mas também sugere um diagrama diaspórico formatado pelo genocídio e o estupro de mulheres negras e indígenas. Tal diagrama diaspórico, como Flauzina e Pires sugerem (2020), foi apresentado por Lélia Gonzalez (1988) através do conceito de amefricanidade:

a amefricanidade... nos obriga a entender a formação do povo brasileiro como fruto de estupros sucessivos e naturalizados. Nos informa que a noção de mestiçagem sobre a qual o Estado brasileiro tentou forjar a ideia de unidade nacional a partir da década de 1930, está diretamente

relacionada a duas ideias: 1) a construção de uma justificativa pública para os estupros sofridos por mulheres negras e indígenas e, 2) a miscigenação como política de branqueamento da população brasileira que, originariamente era indígena, mas que a partir do momento que o tráfico de escravizados se consolidou até os dias atuais, passou a ser uma população majoritariamente negra (FLAUZINA E PIRES, 2020: 68, 69).

A formação do povo brasileiro, assim, deriva de uma lógica de genocídio e terror sexual comum aos processos de colonização das Américas. Apesar das diferenças óbvias nas manifestações quotidianas e sociais dessa lógica comum no Brasil e nos Estados Unidos, o foco no genocídio e no terror sexual demanda um reconhecimento sério e definitivo das linhas de continuidade diaspórica que definem os países ligados pela Amefricanidade (GONZALEZ, 1988:75). As unidades de nações da América, assim, devem ser entendidas como partes de um mesmo complexo estrutural de ontologias e sociabilidades, e portanto muito mais similares nas suas entranhas simbólicas do que comumente aceitamos.

Por uma análise quilombista-abolicionista do terror sexual e do estupro da mulher negra

Não há análise do social que não esteja enraizada numa política, numa visão de mundo -- mesmo que essa visão de mundo não seja explícita, ela orienta nossos pensamentos. Ao enfatizar a antinegitude, considero impossível a redenção dessa formação social planetária que inclui o todo da América. Isso quer dizer que, longe de serem acidentes ou defeitos que podem ser corrigidos, por serem formatados pela antinegitude, o genocídio e o terror sexual são constitutivos do mundo social e das ontologias inaugurados pela modernidade. Ou construímos um outro mundo social, ou nele, mesmo reformado, as pessoas negras continuarão a ocupar a posição ontológica de serem, fundamentalmente, socialmente mortas, carne, objetos abjetos impossíveis de serem lesados enquanto seres humanos. Independentemente do que pessoas negras elaboram e preservam, das construções alternativas delas mesmas, e de seus esforços de melhorar esse mundo, esse mundo, apesar de necessitar as pessoas negras para se definir ontológica e socialmente por contraste a elas, esse mundo não quer e odeia as pessoas negras (VARGAS 2017; 2020a; 2020b). A análise do terror sexual e do estupro enquanto manifestações e alicerces do genocídio -- fatos históricos, estruturais, e,

portanto, permanentes -- só reforça essa constatação simples mas talvez difícil de ser aceita.

Aqui o conceito de abolição é útil porque remete precisamente a essa necessidade de um outro mundo. O processo de abolição não tem fim definido; a abolição é sempre coletiva, enraizada em saberes ancestrais, e ao mesmo tempo transcendental. O conceito de abolição é eminentemente utópico pois não só projeta uma realidade pouco definida (mas definitivamente melhorada), como também requer uma explosão Fanoniana permanente das epistemologias, sociabilidades, e instituições terroristas e genocidas.

Para melhor entendermos a utopia que energiza o projeto de abolição, podemos distinguir utopia de ideologia. Para Dolores Hayden, utopia refere-se "a um esquema imaginário ou experimental de uma sociedade ideal," enquanto ideologia remete "a um corpo de ideias no qual se baseia um sistema político, econômico, ou social particular, real ou ideal." Ademais, podemos pensar tanto a utopia quanto a ideologia como conceitos que possibilitam ir além da ordem social existente. A diferença está no fato de que a utopia abre "possibilidades revolucionárias" enquanto que a ideologia se restringe aos léxicos simbólicos já existentes. A utopia, finalmente, consiste no "material explosivo que arrebenará os limites da ordem existente," e contém "de forma condensada as tendências não realizadas que representam as necessidades de cada era" (HAYDEN,1976: 349).

Essa necessidade de uma explosão da ordem existente se torna urgente ao nos depararmos com a antinegitude, que informa o genocídio e o terror sexual que incidem paradigmaticamente nos corpos de mulheres negras e pessoas transexuais negras. Estamos diante dos efeitos combinados de uma estrutura ontológica, um sistema de significado e gerenciamento social que afeta todas as pessoas humanas ao mesmo tempo em que exclui permanentemente as pessoas negras. Como Hortense Spillers (2003) descreve minuciosamente, desde o transporte forçado de pessoas escravizadas, corpos negros foram tratados como objetos, sem qualquer distinção de gênero, que ocupavam espaços precisamente delimitados nos navios de carga. "Aqueles pessoas Africanas durante o traslado forçado do Atlântico ("Middle Passage")," Spillers indica,

"estavam literalmente suspensas no oceânico (oceanic) se pensarmos no termo na sua orientação Freudiana, como uma analogia de identidades indiferenciadas: removidas de terras e cultura indígenas, e

ainda não “Americanas,” essas pessoas cativas, sem nomes que os seus capturadores reconheciam, estavam em movimento cruzando o Atlântico, mas também estavam em lugar nenhum... Nessas condições, não se é mulher ou homem, pois ambos os sujeitos são considerados apenas quantidades. A mulher (female), durante a viagem transatlântica (“Middle Passage”), aparentemente uma massa física menor, ocupa “menos espaço” numa economia de dinheiro, e é assim imediatamente traduzível. No entanto, ela é quantificável através das mesmas regras de registro que os homens (males)” (SPILLERS, 2003: 214, 215).

Uma das maneiras de ler essa reflexão de Spillers é através da subtração forçada e violenta do gênero e sexualidade de pessoas negras durante a travessia do Atlântico, subtração que ancora o terror sexual durante e depois desse momento emblemático. Isso não quer dizer que essa subtração foi aceita passivamente pelas pessoas negras, e muito menos que as pessoas negras deixaram de ter, compartilhar, e atualizar suas práticas de gênero e de sexualidade; mas quer dizer que esse arranjo, naquele espaço suspenso, mas prefigurativo da experiência negra nas Américas, passa a ser simbólica e socialmente normativo. “Nessas condições,” explica Spillers (2003: 206), nós perdemos pelo menos a diferença do gênero no resultado (in the outcome), e o corpo da mulher (female) e o corpo do homem (male) se tornam territórios de manobra cultural e política, de maneira nenhuma relacionados ao gênero e de maneira nenhuma específicos em termos de gênero.” Extirpados o gênero e a sexualidade, medidas e quantidades viram os meios de significação. O corpo humano negro é tornado carne: o seu significado é ao mesmo tempo ausente e constantemente refeito. Esse significado subtraído, ausente e permanentemente mutável se não na prática pelo menos potencialmente, Spillers (2003: 207) chama de hieróglifos da carne (hieroglyphics of the flesh).

Os efeitos dessa subtração perduram nas manifestações da vida póstuma da escravidão: tanto no padrão contemporâneo de violência física e injúrias sexuais não legíveis social e juridicamente (WILDERSON, 2017: 107), quanto nos padrões de violência desumanizantes no interior de comunidades negras, que refletem e ao mesmo tempo aguçam as orientações normativas antinegras. Tais processos internos a comunidades negras constituem marginalizações secundárias, como descreveu Cathy Cohen (1999), e contribuem para a perpetuação do terror antinegro. Para entendermos marginalizações secundárias, basta refletirmos sobre a persistência e aumento da

violência sexual e do estupro de mulheres e pessoas negras LGBTQ, frequentemente cometidos por pessoas conhecidas, e, portanto, pertencentes a espaços sociais negros.⁴

Apesar de fatos sociais e suas expressões quantitativas serem inevitavelmente traduções imperfeitas e incompletas da lógica terrorista da antinegitude, uma abordagem crítica dessas estatísticas fornece os contornos (e nunca os conteúdos e muito menos as suas consequências psicológicas, históricas e sociais) da força normativa dos princípios sociais compartilhados, conscientes e inconscientes, que geram o genocídio e o terror sexual. Para entendermos o contexto de terror sexual -- o contexto trazido pela vida póstuma da escravidão e do estupro -- é preciso reconhecer as experiências fundamentalmente distintas das mulheres negras com relação às não negras. Essa distinção, apesar de ser um dos argumentos centrais da perspectiva da antinegitude, de fato, e talvez surpreendentemente, é utilizada por analistas de dados. Não porque os analistas do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, cujos dados serão brevemente discutidos abaixo, utilizam o conceito da antinegitude para organizar seus dados. Longe disso. Ainda assim, tais análises quantitativas revelam precisamente esses mundos distintos: o mundo das pessoas negras (classificadas como "pretas e pardas"), expulsas definitivamente da humanidade, e o mundo das pessoas não negras ("brancas, amarelas, e indígenas") cujos graus relativos de opressão são de natureza distinta. Essas abordagens quantitativas demonstram que os dados relativos às experiências negras são tão singulares, tão distintos daqueles referentes aos demais grupos sociais racializados, que eles demandam um agrupamento estatístico separado, um agrupamento que seja capaz de expressar a incomensurabilidade das experiências negras relativas às experiências não negras.

A antinegitude como algoritmo da formatação da modernidade, e, portanto, como base do genocídio, do terror sexual, e do estupro da mulher negra como paradigmático: não se trata, portanto, somente de um argumento filosófico, ou uma de importação, ou imposição imperialista, dos Estados Unidos, algo de maneira nenhuma aplicável ao Brasil, como muitas vezes ouço. Ora, o argumento da antinegitude ganha expressão até mesmo em análises estatísticas de fatos sociais que ocorrem no Brasil. Tudo isso não quer dizer que pessoas não negras não sofrem e não morrem prematuramente. Analisamos acima o genocídio indígena e os padrões de terror sexual

e de estupro que o definem. Mas quer dizer que para as pessoas negras o sofrimento, a exclusão, e a morte prematura são de uma natureza distinta porque as pessoas negras ocupam posições ontológicas distintas e únicas. Violência, estupro e morte podem parecer iguais apesar das diferenças raciais de suas vítimas -- e de fato o são nos seus resultados finais e terríveis -- mas as suas justificativas simbólicas e políticas, e os posicionamentos ontológicos que os motivam não o são.

Alguns dados marcam isso contundentemente. Primeiro, em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios foram pessoas negras. Isso corresponde a uma taxa de homicídio (numero de homicídios por 100 mil pessoas negras) de 43,1, ao passo que para pessoas não negras ela foi de 16,0. Ou seja, a taxa de homicídio de pessoas negras é quase três vezes maior -- mais precisamente, para cada indivíduo não negro que sofre homicídio, 2,7 indivíduos negros são mortos. Ademais, pelo menos desde 2007 a diferença entre as taxas de homicídios de pessoas negras e não negras vem aumentando -- em outras palavras, vem sendo acentuada a distância entre esse dois mundo distintos. Isso fica mais gritante ainda quando consideramos dois pontos apresentados no Atlas da Violência de 2020. O primeiro: entre 2008 e 2018, enquanto para as pessoas não negras houve uma diminuição de 12,9% nas taxas de homicídio no Brasil, as taxas de homicídio apresentaram um aumento de 11,5% para as pessoas negras. A segunda: nesse mesmo período, enquanto a taxa de homicídios de mulheres não negras caiu 11,7%, a taxa entre as mulheres negras aumentou 12,4% (CERQUEIRA e BUENO, 2020: 37, 47).

A análise do terror sexual e do estupro como índices do genocídio, como Flauzina e Pires propõem, torna essa distinção entre o mundo das pessoas negras e o mundo das pessoas não negras mais marcante ainda. Um estudo realizado pela Rede de Observatórios da Segurança divulgou que, em 2017, as mulheres negras sofreram 73% dos casos de violência sexual registrados no Brasil, enquanto as mulheres brancas foram vítimas em 12,8% dos casos. Ademais, entre 2009 e 2017, aumentou quase 10 vezes o número de mulheres negras vítimas de estupro. Para mulheres habitantes do estado do Bahia, a taxa de estupro entre mulheres negras é de 16 casos por 100 mil mulheres, o dobro da taxa entre as brancas, que é de 8 por 100 mil mulheres (REDE DE OBSERVATÓRIOS DA SEGURANÇA, 2020:6).

O assassinato de pessoas transexuais negras, em particular no Brasil, que lidera o ranking dos assassinatos de pessoas transexuais no mundo, constitui um fenômeno social ainda pouco explorado. O assassinato de pessoas transexuais negras revela um contínuo de terror sexual, estupro e morte prematura e evitável a que estão sujeitas pessoas negras cujas identidades são perpassadas por fatores que as tornam especialmente vulneráveis. Por serem negras, desproporcionalmente vivendo em condições de insegurança social e econômica, e por explicitamente reinventar categorias e performances de gênero e sexualidade através da manipulação consciente de seus corpos, travestis, e pessoas transexuais são percebidas como não injuriáveis, e, portanto, não estupráveis e não matáveis. Os números são estrondosos, mas ainda assim são uma tradução imperfeita da afronta ontológica que essas pessoas negras transexuais representam para o mundo das normas e seus defensores. Em 2018, 82% das travestis e transexuais assassinadas foram identificadas como pessoas negras, ou seja, pretas e pardas (BENEVIDES e NOGUEIRA, 2019:20).

Longe de ser paralisadora, essa análise, em diálogo com as tradições ativistas e autoras mencionadas acima -- bem como muitas outras que compõem o arquivo permanentemente renovável de uma tradição radical negra -- propõe e requer uma utopia abolicionista transformadora. Enquanto formação fugitiva e necessária, o quilombismo abolicionista das lalodês, numa construção que sintetiza e modula a intervenção de Nascimento (1980) através da perspectiva de Jurema Werneck (2008), encarna uma utopia que não só rejeita as manifestações terroristas da vida póstuma da escravidão, mas também atualiza práticas sociais que prefiguram um outro mundo tão necessário. A figura da lalodê simboliza a prática cultural e política de mulheres negras que precedem o período da escravidão ao mesmo tempo em que se mantêm no presente através de tradições orais e corporais constantemente reinventadas. De acordo com Werneck (2007: 104), as lalodês,

podem ser vistas em comunidades negras onde mulheres, assumindo liderança ou papéis de responsabilidade coletivos, desenvolvem ações nas quais um futuro é afirmado para todos aqueles subordinados a elas. Isso ocorre nas lutas para melhorar as condições materiais do povo e no desenvolvimento de comportamentos e atividades que almejam recuperar a pertinência e relevância contemporânea de uma perspectiva imaterial.

O quilombismo das lalodês, assim, é fruto e exemplo de alternativas futuristas de sociabilidade e estratégias políticas que as pessoas escravizadas elaboraram, tanto para voltar a África (de fato ou imaginativamente), quanto para reinventar novas ontologias e geografias sociais. “Novas alternativas tiveram de ser recriadas e aplicadas,” propõe Werneck (2007: 102), “no sentido de buscar novos patamares de existência cultural e resistência. Ao mesmo tempo, padrões antigos e tradições tiveram de ser recriadas e adaptadas a essas condições adversas, tanto na África quanto nesses novos territórios.”

Podemos refletir sobre as lalodês de Werneck e as análises dos hieróglifos da carne de Spillers como enraizadas na futuridade de tradições negras mutantes, abrindo possibilidades abolicionistas e utópicas. Elas reconhecem a necessidade de "novos patamares de existência cultural e resistência." Por que? Não só para opor e destruir as bases ontológicas e sociais do complexo institucional da escravidão e sua vida póstuma, mas também para moldar um outro mundo. O mundo ocidental moderno é o mundo da antinegitude, do genocídio, do terror sexual, e do estupro da mulher negra. Spillers (2003: 228, 229) e hooks (2004), por exemplo, reconhecem que a negritude e o gênero estão sempre em tensão e reformulação. Noções e práticas de masculinidade e femininidade são sempre problemáticas no universo das pessoas negras, sempre em excesso ou em déficit; sempre em antagonismo com relação às imagens controladoras (COLLINS, 1990). Mas há também nesse terreno onde a negritude e o gênero se cruzam o potencial de visões futuristas e realizações insurgentes. Estudos de práticas queer negras apontam para essas visões e práticas insurgentes, que não só negam a constituição ontológica do mundo presentemente constituído, mas também reconfiguram as "monstruosidades" --- como são vistas as performances de gênero negras (SPILLERS, 2003: 229) -- e as apresentam como bases simbólicas de um outro mundo, um "transexual real" (SNORTON, 2017: 175).

Para concluir esse ensaio, gostaria de refletir brevemente sobre esse outro mundo, um mundo da anti-antinegitude, de acordo com o gênero e a sexualidade, que são categorias centrais não só da análise de Flauzina e Pires, mas também dos feminismos negros transcendentais -- transexuais, transgêneros, e transfigurativos -- que requerem um outro mundo.

Mais especificamente, dentro dessa perspectiva quilombista, abolicionista, e utópica das lalodês, gostaria de refletir na necessidade de reconfigurar e abolir o gênero como aspecto central da reconfiguração e abolição desse mundo antinegro. Sim, temos trabalho pragmático a fazer, de mão na massa, urgente, o qual requer que apliquemos todos os meios possíveis para dar um fim a esse genocídio e terror sexual multifacetados em curso. Por considerar fundamental a correção que Flauzina e Pires propõem -- a correção de formatar a discussão do genocídio através de um entendimento complexo das dinâmicas de gênero que produzem o terror sexual e o estupro da mulher negra -- considero também essencial que levemos até os seus limites lógicos as críticas mais profundas dos feminismos negros. Temos de nos desvencilhar das limitações masculinistas e cisheteropatriarcais normativas que nos impedem compreender a profundidade e ubiquidade do genocídio e de suas facetas constitutivas do gênero e da sexualidade, as quais tornam mulheres negras e pessoas transexuais negras paradigmaticamente não estupráveis e não matáveis, e, portanto, estupradas e mortas desproporcional e continuamente.

Ademais, na crítica contundente do gênero e da sexualidade, e principalmente nas teorias queer negras, como emerge por exemplo nos ensaios de Cathy Cohen (1997) e M. Jacqui Alexander (2005), que insistem no caráter eminentemente político e potencialmente transformador desses edifícios teóricos, reside, ainda abafado, uma chamada utópica. Uma chamada cuja frequência é enfraquecida pelas práticas sociais normativas, indubitavelmente mais potentes simbolicamente. Essa chamada é para que percebamos e nos desprendamos de categorias normativas que, de fato, são a base do terror da antinegitude. Em outras palavras, o que perdemos se explodirmos as categorias de gênero e sexualidade vigentes? O que nos prende a performances normativas de masculinidades (quase sempre destrutivas e limitadas afetiva e intelectualmente) e feminidades (quase sempre subordinadas) a não ser uma promessa efêmera e impossível de ser realizada para pessoas negras, qual seja, a promessa de inclusão e reconhecimento enquanto pessoa humana? Se levamos a sério a proposição que a pessoa negra é permanentemente negada o gênero normativo em um oceano infinito de violência e do terror, o que há para ser resgatado desse universo do gênero? Talvez mais importante, o que nos impede de tornar habitual a prática histórica e contemporânea negra de transformar opressões -- no caso categorias de gênero

normativas impossíveis de serem plenamente realizadas por pessoas negras -- em bases de possibilidades transformadoras? O que nos impede de explorar os hieróglifos da carne para inventar novas modalidades de ser, e não para adaptar ou reproduzir o que já está disponível? O que nos impede de exercitar, ao menos simbolicamente, uma visão de gênero não como fixo e compulsório, mas como necessariamente em movimento e indefinido, e talvez até como desnecessário?

Me parece que a crítica do genocídio a partir do terror sexual e do estupro requer que, concomitante ao trabalho pragmático de organização política, imaginemos uma outra humanidade, uma humanidade independente e livre das normas de gênero dominantes, e, portanto, uma humanidade que não depende da exclusão de pessoas negras, as quais, nesse mundo, estão inevitavelmente sempre aquém ou além dessas normas -- e por isso também sempre sujeitas ao terror antinegro. Esse trabalho da imaginação transcendental tem de informar a luta pragmática, e vice-versa. Do contrário reproduzimos o que alimenta o genocídio e o terror sexual. O projeto utópico de abolição quilombista das lalodês requer uma reformulação necessária de como nos entendemos como pessoas em sociedade. Já que o aparato epistemológico e o inconsciente coletivo (FANON, 1967) que compartilhamos são de fato os alicerces do mundo que habitamos, do mundo moderno, então a tarefa é tão evidente quanto ela é vasta. Imaginar um mundo sem gênero, como Haraway (1991: 149-50) propõe, é exatamente o que os hieróglifos da carne prefiguram. Imaginar um mundo sem a antinegitude, que é a grande máquina que produz a morte social e física, significa talvez imaginar um mundo sem gênese, e talvez um mundo sem fim. Como sugere Sylvia Wynter (MCKITTRICK, 2015), para que a expressão pessoa negra não seja um oximoro, é necessário que rompamos a correspondência normativa entre o Homem e a Humanidade. O quilombismo utópico informado pelas práticas futuristas das lalodês sugere a abolição da totalidade desse mundo social, e nos força a imaginar um outro mundo.

Notas

- ¹ Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia em San Diego; Professor da Universidade da Califórnia em Riverside.
- ² É preciso que reconheçamos que Flauzina e Pires não defendem a minha interpretação de seu texto, principalmente como eu o relaciono ao conceito da antinegitude -- esse ensaio é de minha responsabilidade exclusiva.
- ³ Todas as traduções são do autor.

- 4 Os ensaios autobiográficos de Eldridge Cleaver, um dos líderes do Partido das Panteras Negras, abrem uma janela para esses padrões de terror sexual perpetrado por homens negros. Cleaver (1968) descreve como que estuprou mulheres negras como "treinamento" para estuprar mulheres brancas.

Referências

- Alexander, Jacqui M. 2005. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham: Duke University Press.
- Alves, Jaime, Vargas, João. 2019. "The Specter of Haiti: Structural Antblackness, the Far-Right Backlash and the Fear of a Black Majority in Brazil." *Third World Quarterly* 645-662.
- Azevedo, Celia Maria Marinho de. 2004. *Onda Negra, Medo Branco: O Negro no Imaginário das Elites do Século XIX*. São Paulo: Annablume.
- Bederman, Gail. 2008. *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benevides, Bruna and Nogueira, Sayonara. 2019. *Dossiê: Assassinatos e Violência Contra Travestis e Transexuais no Brasil em 2018*. Associação Nacional de Travestis e Transexuais no Brasil (ANTRA) e Instituto Brasileiro Trans de Educação (IBTE).
- Cerqueira, Daniel, Bueno, Samira (Coord.). 2020. *Atlas da Violência 2020*. Brasília: IPEA.
- Churchill, Ward. 1997. *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights Books.
- Cleaver, Eldridge. 1968. *Soul on Ice*. New York: Dell Publishing.
- Cohen, Cathy. 1997. "Punks, Bulldagger, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?" *GLQ* 3 (4): 437-465.
- . 1999. *The Boundaries of Blackness: AIDS and the Breakdown of Black Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York, NY: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color." *Stanford Law Review* 1241-1299.
- Douglass, Patrice. 2018. "Black Feminist Theory for the Dead and Dying." *Theory & Event* 21 (1): 106-123.
- Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin, White Masks*. Translated by Charles Lam Markman. New York, NY: Grove Press.

Flauzina, Ana e Pires, Thula. 2020. "Uma Conversa de Pretas Sobre Violência Sexual." In *Raça e Gênero: Discriminações, Interseccionalidades e Resistências*, by Beatriz, Melo, Monica, Pimentel, Silvia, Araújo, Pereira, Siméia (Eds.), 65-88. São Paulo: EDUC.

Flauzina, Ana Luiza Pinheiro. 2008. *Corpo Negro Caído no Chão: O Sistema Penal e o Projeto Genocida do Estado Brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Flauzina, Ana, and Vargas, João C. 2020. *Antiblackness of the Pandemic in the U.S. and in Brazil*. April 22. <https://blackagenda.com/antiblackness-pandemic-us-and-brazil>.

Gonzalez, Lélia. 1988. "A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade." *Tempo Brasileiro* 69-82.

Gonzalez, Lélia. 1982. "A Mulher Negra na Sociedade Brasileira." In *O Lugar da Mulher*, by Madel (ed.) Luz, 87-104. Rio de Janeiro: Edições Graal LTDA.

Gonzalez, Lélia. 2018. *Primavera para Rosas Negras: Lélia Gonzalez em Primeira Pessoa... Diáspora Africana: Editora Filhos da África*. Citado em Maeda, Patrícia, "O Racismo Brasileiro na Obra de Lélia Gonzalez." <https://www.cartacapital.com.br/blogs/sororidade-em-pauta/o-racismo-brasileiro-na-obra-de-lelia-gonzalez/>.

Haraway, Donna. 1991. "A Cyborg Manifesto." In *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, by Donna Haraway, 149-181. New York, NY : Routledge.

hooks, bell. 2004. *We Real Cool: Black Men and Masculinity*. London: Routledge.

Hull, Gloria, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith. 1982. *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of US are Brave*. Old Wesbury, NY: Feminist Press.

Instituto de Pesquisa Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. 2019. *Atlas da Violência 2019*. Brasília e Rio de Janeiro: IPEA; FBS.

Jackson, George. 1990. *Blood in my Eye*. Baltimore: Black Classic Press.

James, Joy (ed.). 2005. *The New Abolitionists: (Neo) Slave Narratives and Contemporary Prison Writings*. Albany, NY: State University of New York Press.

James, Joy. 1999. *Shadowboxing: Representations of Black Feminist Politics*. New York, NY: Palgrave.

Jung, Moon-Kie. 2015. *Beneath the Surface of White Supremacy: Denaturalizing U.S. Racisms Past and Present*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Kelley, Robin. 2000. "'Slangin' Rocks... Palestinian Style: Dispatches from the Occupied Zones of North America." In *Police Brutality*, by Jill (Ed.) Nelso, 21-59. New York: Norton.

King, Tiffany Lethabo. 2019. *The Black Shoals: Offshore Formations of Black and Native Studies*. Durham, NC: Duke University Press.

Miles, Tiya. 2015. *Ties That Bind: The Story of an Afro-Cherokee Family in Slavery and Freedom*. Berkeley, CA: University of California Press.

Muhammad, Khalil. 2011. *The Condemnation of Blackness: Race, Crime, and the Making of Modern Urban America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nascimento, Abdias de. 1978. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Proesso de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Nascimento, Abdias do. 1989. *Brazil, Mixture or Massacre?: Essays on the genocide of a Black People*. Dover, MA: Majority Press.

Nascimento, Abdias do. 1980. "Quilombismo: An Afro-Brazilian Political Alternative." *Journal of Black Studies* 11 (2): 141-178.

Patterson, Orlando. 1985. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Patterson, William. 1971. *The Man who Cried Genocide: an autobiography*. New York: International Publisher.

—. 1951. *We Charge Genocide: The Historic Petition to the United Nations for Relief for a Crime of the United States government against the Negro People*. New York: Civil Rights Congress.

Rede de Observatórios da Segurança. 2020. "A Cor da Violência na Bahia -- Uma análise dos homicídios e violência sexual na última década." Salvador, BA.

Richie, Beth. 2000. "Exploring the Link between Violence against Women and Women's Involvement in Illegal Activity." *Research on Women and Girls in the Justice System: Plenary Papers in teh 1999 Conference on Criminal Justice Research and Evaluation -- Enhancing Policy and Practice through Research*. Washington, D.C.: Department of Justice. 1-14.

Robinson, Cedric. 2000. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.

Rocha, Luciane. 2017. "Morte Íntima: a Gramática do Genocídio Antinegro na Baixada Fluminense." In *Motim: Horizontes do Genocídio Antinegro na Diáspora*, by Ana, Vargas, João H. Costa (eds.) Flauzina, 37-105. Brasília: Brado Negro.

—. 2014. "Outraged Mothering: Black Women, Racial Violence, and the Power of Emotions in Rio de Janeiro's African Diaspora." *Doctoral Dissertation*. Austin, TX: University of Texas.

Santos, Andreia Beatriz Silva, Nascimento-Mandingo, Fábio, Chazkel, Amy. 2020. "React or Be Killed: The History of Policing and the Struggle Against Anti-Black Violence in Salvador, Brazil." *Radical History Review* (137): 157-175.

Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham, NC: Duke University Press.

Smith, Andrea. 2005. *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*. Cambridge, MA: South End Press.

Smith, Christen. 2016. "Facing the Dragon: Black Mothering, Sequalae, and Gendered Necropolitics in the Americas." *Transforming Anthropology* 31-48.

Snorton, C. Riley. 2017. *Black on Both Sides: a Racial History of Trans Identity*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.

Spillers, Hortense. 2003. *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Taylor, Keeanga-Yamahtta. 2017. *How We Get Free*. Chicago, IL: Haymarket Books.

Vargas, João H. Costa. 2020a. "O Cyborg e a Escrava: Geografias da Morte e Imaginação Política na Diáspora Negra." *Revista da ABPN* 54-72.

Vargas, João H. Costa. 2020b. "O Racismo Não dá conta: Antinegitude, a Dinâmica Ontológica e Social Definidora da Modernidade." *Revista em Pauta* 45 (18): 16-26.

Vargas, João H. Costa. 2017. "Por Uma Mudança de Paradigma: Antinegitude e Antagonismo Estrutural." *Revista de Ciências Sociais* 83-105.

Vargas, João H. Costa, e Jung, Moon-Kie. 2021. "Antiblackness of the Social and the Human." In *Antiblackness*, Jung, Moon-Kie, e Vargas, João H. Costa, 1-14. Durham, NC: Duke University Press.

Vargas, João H. Costa. 2010. *Never Meant to Survive: Genocide and Utopias in Black Diaspora Communities*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

—. 2018. *The Denial of Antiblackness: Multiracial Redemption and Black Suffering*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Weheliye, Alexander. 2014. *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham, NC: Duke University Press.

Werneck, Jurema. 2008. "De Ialodês e Feministas." *Mulheres Rebeldes*. October 17. Accessed January 22, 2016. <http://mulheresrebeldes.blogspot.com/2008/10/de-ialods-e-feministas.html>.

Wilderson, Frank. 2025. *Afropessimism*. New York: Liveright.

Wilderson, Frank. 2017. "Biko e a Problemática da Presença." In *Motim: Horizontes do Genocídio Antinegro na Diáspora*, by Ana, e Vargas, João Costa Flauzina, 67-90. Brasília : Brado Negro.

Wilderson, Frank. 2017. "Reciprocity and Rape: Blackness and the Paradox of Sexual Violence." *Women & Performance: a Journal of Feminist Theory* 27 (1): 104-111.

Wilkerson, Isabel. 2014. "Mike Brown's shooting and Jim Crow Lynchings have too much in common. ." *The Guardian*. August 25.

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/aug/25/mike-brown-shooting-jim-crow-lynchings-in-common>.