

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO - UFRPE
UNIDADE ACADÊMICA DE SERRA TALHADA - UAST
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM LETRAS - PORTUGUÊS/INGLÊS

EVERTON LEANDRO DA SILVA

**Escrevivências Afetivas: Narrar-me como método para pensar as
masculinidades negras**

SERRA TALHADA

2026

EVERTON LEANDRO DA SILVA

**ESCREVIVÊNCIAS AFETIVAS: NARRAR-ME COMO MÉTODO PARA
PENSAR AS MASCULINIDADES NEGRAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Licenciatura em Letras português/inglês,
da Universidade Federal Rural de Pernambuco
(UFRPE), como requisito para obtenção do título
de Licenciado em Letras português/inglês.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Marcela Cássia Sousa
de Melo Benicio Figueiredo

Coorientador: Prof. Dr José Antônio Feitosa
Apolinário

SERRA TALHADA

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE
Bibliotecário(a): Danilo Trindade Barbosa – CRB-4 002285/O

S586e Silva, Everton Leandro da.
Escrevivências afetivas: narrar-me como método para pensar as masculinidades negras / Everton Leandro da Silva. – Serra Talhada, 2026.
61 f.

Orientador(a): Marcela Cássia Sousa de Melo Benicio Figueiredo.
Co-orientador(a): José Antônio Feitosa Apolinário.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Unidade Acadêmica Serra Talhada - UAST, Licenciatura em Letras, Serra Talhada, BR-PE, 2026.

Inclui referências.

1. Masculinidade . 2. Literatura brasileira - Aspectos sociais. 3. Afetividade. 4. Racismo 5. Colonialidade. I. Figueiredo, Marcela Cássia Sousa de Melo Benicio, orient. II. Apolinário, José Antônio Feitosa, coorient. III. Título

CDD 410

EVERTON LEANDRO DA SILVA

**ESCREVIVÊNCIAS AFETIVAS: NARRAR-ME COMO MÉTODO PARA
PENSAR AS MASCULINIDADES NEGRAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Licenciatura em Letras da Universidade
Federal Rural de Pernambuco, como requisito
parcial para obtenção do título de Licenciado em
Letras.

Aprovado em: 10/07/2026

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Prof.^a Dr^a Marcela Cássia Sousa de Melo Benício (Orientadora)
UFRPE/UAST

Prof. Dr. José Antônio Feitosa Apolinário (Coorientador)
UFRPE/UAST

Prof. Dr. Jackson Cicero França Barbosa (Examinador Externo)
DL/UEPB

SERRA TALHADA

2026

“Ser homem, antes de tudo, deveria significar ser humano, livre do peso de não
poder falhar.” — Sartre

Dedico este trabalho, primeiramente, a Deus e aos Orixás, que sempre foram meus alicerces em toda a minha trajetória, dando-me força, coragem e sabedoria para nunca desistir diante das dificuldades. À minha família, que nunca mediu esforços para que este sonho pudesse ser realizado, sendo meu apoio constante, minha base e meu orgulho. Lúcia e Laura, amo vocês com a minha vida. À minha orientadora e ao meu coorientador, pela paciência e por compartilharem seus conhecimentos ao longo deste caminho, contribuindo de forma imprescindível para a construção deste trabalho, minha gratidão.

AGRADECIMENTOS

À minha avó, Maria Helena (*in memoriam*), cuja presença permanece viva em tudo que sou e em cada passo que dou. Sua memória foi, e sempre será fonte de força e inspiração.

À minha mãe, Maria Lúcia, e à minha irmã, Laura, pelo suporte emocional incondicional ao longo de toda essa trajetória. Sem o amparo e o amor de vocês, essa caminhada não teria sido possível.

À minha orientadora, Prof.^a Dr^a Marcela Cássia Sousa de Melo Benício, e ao meu coorientador, Prof. Dr. José Antônio Feitosa Apolinário, pela dedicação, pelos ensinamentos e pelo comprometimento com a construção deste trabalho. A generosidade de vocês em compartilhar seus conhecimentos foi fundamental para que este estudo tomasse forma.

Às amigas que a universidade me presenteou, por tornarem essa experiência mais leve, rica e inesquecível. Cada troca, cada riso e cada apoio ao longo desse percurso ficará guardado com muito carinho.

A Deus e aos Orixás, base e fundamento de tudo. Gratidão pela proteção, pela sabedoria e pela força que sustentaram cada etapa desta jornada.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar como a masculinidade negra é construída e tensionada no contexto brasileiro, a partir de uma perspectiva interseccional que articula raça, gênero e classe. Busca-se compreender de que maneira processos históricos, como a colonialidade, impactam a vivência afetiva de homens negros, bem como investigar possibilidades de ressignificação por meio da escrevivência. Em um país marcado por profundas desigualdades raciais e de gênero, torna-se fundamental analisar a construção social da masculinidade negra, especialmente no que se diz respeito à sua dimensão afetiva e emocional. À vista disso, o presente trabalho adota a literatura afro-brasileira em seu corpo teórico (Evaristo, 2017), (Fanon, 2008), (bell hooks, 2021; 2025), (Grada Kilomba, 2019) e (Lélia Gonzalez, 1982), através de uma pesquisa qualitativa, de caráter bibliográfico e ensaístico fundamentada na escrevivência como perspectiva metodológica. Ao final deste trabalho discutimos como mecanismos de reconhecimento social em uma estrutura racializada e hierarquizada, assim como os impactos estruturais do patriarcado na construção da masculinidade negra.

Palavras-chave: masculinidade negra; escrevivência; afetividade; racismo; colonialidade.

ABSTRACT

This study aims to analyze how Black masculinity is constructed and contested in the Brazilian context, from an intersectional perspective that articulates race, gender, and class. It seeks to understand how historical processes, such as coloniality, impact the affective experiences of Black men, as well as to investigate possibilities of resignification through *escrevivência*. In a country marked by deep racial and gender inequalities, it is essential to examine the social construction of Black masculinity, especially regarding its affective and emotional dimensions. To this end, the present study draws on Afro-Brazilian literature as part of its theoretical framework Evaristo (2017), Fanon (2008), bell hooks (2021; 2025), Grada Kilomba (2019), and Lélia Gonzalez (1982), the study was conducted through qualitative research bibliographic and essayistic in nature grounded in *escrevivência* as a methodological perspective. At the conclusion of this work, we discuss the mechanisms of social recognition within a racialized and hierarchical structure, as well as the structural impacts of patriarchy on the construction of Black masculinity.

Keywords: Black masculinity; *escrevivência*; affectivity; racism; coloniality.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	1
2. FERIDAS E MEMÓRIAS: A HISTORICIDADE DA MASCULINIDADE NEGRA.....	6
2.1 O corpo negro como construção do imaginário colonial.....	6
2.2 Masculinidades negras e o estigma da violência.....	10
2.3 Resistência e reinvenção: múltiplas masculinidades negras.....	14
3. ESCRIVIVÊNCIAS DO AFETO: VOZES FEMININAS NEGRAS EM DIÁLOGO.....	18
3.1 Conceição Evaristo: escrituras como denúncia e afeto.....	18
3.2 bell hooks: amor como prática de liberdade.....	22
3.3 Grada Kilomba: memória, trauma e cura coletiva.....	27
3.4 Lélia Gonzalez: raça, gênero e afetividade na experiência negra.....	30
4. MINHAS ESCRIVIVÊNCIAS: NARRAR-SE COMO MÉTODO.....	34
4.1 Infância e afetos: memórias primeiras.....	34
4.2 Ser homem negro: dores, silêncios e resistências.....	36
4.3 Experiências de amor, amizade e cuidado.....	40
4.4 Quando a vida vira método: o eu como fonte e escrita política.....	43
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	47
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	50

1. INTRODUÇÃO

Em um país marcado por profundas desigualdades raciais, o corpo negro foi historicamente construído como alvo privilegiado do imaginário colonial, reduzindo à força braçal, à hipersexualização e ao estigma da violência. Esse processo não se encerrou com a abolição da escravidão; ele se reestruturou em novas formas de exclusão simbólica, institucional e subjetiva que atravessam, até hoje, a experiência cotidiana de homens negros no Brasil. Dentre as dimensões mais silenciadas dessa experiência está a afetiva: a capacidade de sentir, de nomear a dor, de amar e ser amado. A masculinidade negra foi forjada, ao longo de séculos, em uma tensão violenta entre o que o racismo estrutural projeta sobre os corpos negros e o que esses sujeitos constroem de si mesmos, muitas vezes à revelia das estruturas que tentam limitá-los. É a partir dessa tensão que este trabalho se inscreve.

Este trabalho tem como objetivo central analisar como a masculinidade negra é construída e tensionada no contexto brasileiro, com ênfase particular em sua dimensão afetiva e emocional. Busca-se compreender de que maneira os processos históricos da colonialidade impactam a vivência de homens negros e, ao mesmo tempo investigar possibilidades de resignificação dessas vivências por meio da escrevivência, conceito forjado por Evaristo (2017) para nomear uma prática de escrita que nasce do corpo, da memória coletiva e da experiência vivida.

O problema que orienta esta pesquisa pode ser formulado da seguinte maneira: de que modo os processos históricos de desumanização racial, gestados pelo colonialismo e perpetuados pela colonialidade, pois moldam a experiência afetiva de homens negros no Brasil, e em que medida a escrevivência se constitui como um espaço possível de elaboração, cura¹ e resignificação dessas experiências?

A hipótese que guia este trabalho é a de que a masculinidade negra, ao contrário do que os estereótipos racistas insistem em afirmar, não é uma identidade fechada em torno da violência ou da ausência de afeto. Ela é, antes, uma construção histórica e social que pode ser resignificada. A escrevivência, nesse

¹ O conceito de cura utilizado neste trabalho não é compreendido como uma superação definitiva das violências históricas, mas como um processo contínuo de elaboração subjetiva, fortalecimento coletivo e construção de práticas afetivas alternativas, em diálogo com as reflexões de Fanon (2008), Kilomba (2019) e hooks (2021).

sentido, apresenta-se não apenas como recurso literário ou estético, mas como ferramenta política e subjetiva capaz de restituir ao homem negro o direito de narrar a própria vida, e, com ela, de recuperar a dimensão afetiva que o racismo estrutural e o patriarcado tentaram sistematicamente suprimir.

O corpus teórico deste trabalho se organiza em torno de um conjunto de autoras e autores que têm em comum o compromisso com o pensamento crítico sobre raça, gênero e subjetividade. Frantz Fanon (2008) oferece as bases para a compreensão do corpo negro como construção do imaginário colonial e de seus efeitos sobre a psique do sujeito racializado. Raewyn Connell e James Messerschmidt (2013) fornecem o instrumental teórico para pensar as masculinidades como configurações de práticas sociais, com ênfase nas formas hegemônicas e subalternas que atravessam diferentes contextos raciais e de classe. Rolf de Souza (2013) contribui com a análise da masculinidade negra brasileira e seu processo histórico de estigmatização e busca por reconhecimento.

Do campo do feminismo negro, as contribuições são fundamentais e insubstituíveis. Conceição Evaristo (2017) ancora o trabalho por meio do conceito de *escrevivência*, que articula memória, denúncia social e produção de subjetividades negras. bell hooks² (2021; 2025) permite pensar o amor como prática ética e o patriarcado como estrutura que mutila a vida interior de homens, com ênfase em sujeitos negros. Grada Kilomba (2019) oferece uma teoria do trauma colonial e da cura coletiva como projeto político. Lélia Gonzalez (1982) contribui com a análise da dimensão racial, espacial e afetiva da experiência negra no Brasil. Por fim, Djamila Ribeiro (2017) e Judith Butler (2018) fundamentam a reflexão sobre lugar de fala e sobre o sujeito como efeito de práticas discursivas, sustentando a perspectiva metodológica adotada na última parte do trabalho.

A escolha de construir uma teoria das masculinidades negras a partir de epistemologias produzidas por mulheres negras não é casual: ela é uma decisão simultaneamente política e epistemológica. Ao tomar o pensamento de Conceição Evaristo, bell hooks, Grada Kilomba, Lélia Gonzalez e Djamila Ribeiro como referenciais centrais desta análise, busca-se romper com tradições acadêmicas que

² bell hooks nasceu Gloria Jean Watkins e adotou esse pseudônimo em homenagem à sua bisavó, Bell Blair Hooks, descrita pela autora como “uma mulher de língua afiada, uma mulher que falava o que vinha à cabeça, uma mulher que não tinha medo de erguer a voz” (hooks, 2019, p. 38). A grafia em iniciais minúsculas é mantida por escolha da própria autora, como forma de deslocar o foco de sua identidade individual para a centralidade de suas ideias e de sua produção intelectual.

historicamente privilegiaram perspectivas masculinas como universais, reconhecendo a potência teórica produzida por intelectuais negras para compreender diferentes dimensões da experiência social. Não se pretende, com isso, deslocar a centralidade política das experiências femininas negras, nem instrumentalizar suas produções como simples suporte para argumentos sobre homens negros. O que se propõe é um diálogo: as contribuições dessas autoras revelam contradições internas às masculinidades negras, expõem os limites que o patriarcado impõe também aos próprios homens e tornam visíveis as tensões entre raça e gênero que atravessam toda a comunidade negra.

Compreender como o racismo, o silenciamento afetivo e a violência simbólica afetam as mulheres negras é, portanto, condição para entender como essas mesmas estruturas moldam, de forma distinta, mas articulada, a subjetividade e os afetos dos homens negros. O diálogo que se estabelece aqui é, assim, coerente com o feminismo interseccional: não parte da experiência feminina negra para confirmar o que já se sabe sobre os homens, mas parte dela para revelar o que, sem ela, permaneceria invisível.

Este trabalho trata-se de uma pesquisa qualitativa, de caráter bibliográfico e ensaístico fundamentada na escrevivência como perspectiva metodológica. A investigação articula a produção teórica de intelectuais negras e autores que discutem raça, gênero e masculinidades com a experiência situada do pesquisador, compreendida não como dado universal, mas como possibilidade de produção de conhecimento.

O terceiro capítulo introduz uma dimensão metodológica singular: a escrita autobiográfica como fonte e como objeto. Inspirado pelo conceito de escrevivência de Conceição Evaristo e pela perspectiva do *feminist standpoint*³ teorizado por Patricia Hill Collins e mobilizado por Djamila Ribeiro (2017), o pesquisador narra suas próprias experiências de ser homem negro no Brasil, compreendendo que o eu que narra não se opõe ao rigor acadêmico, mas tensiona produtivamente. Trata-se de reconhecer que o sujeito que pesquisa e o objeto pesquisado estão atravessados pelas mesmas estruturas históricas, e que essa implicação, quando nomeada e problematizada, constitui uma postura ética e não uma fragilidade metodológica.

³ *Feminist standpoint* pode ser traduzido como “ponto de vista feminista” e refere-se à produção de conhecimento a partir de lugares sociais situados (Collins, 2019; Ribeiro, 2017).

A motivação para este trabalho nasce em uma aula de Temas Transversais em Educação, quando o contato com a resenha de *Canção para Ninar Menino Grande*, de Conceição Evaristo, abriu uma série de perguntas que eram, ao mesmo tempo, acadêmicas e pessoais. Perguntas sobre quem conta as histórias, de onde as conta, e sobre quais experiências são autorizadas a existir como linguagem.

A justificativa, porém, ultrapassa o percurso individual. No Brasil, homens negros ocupam os estratos mais vulneráveis dos indicadores sociais: são as principais vítimas da violência letal, do encarceramento em massa, do desemprego estrutural e do abandono escolar. Ao mesmo tempo, a dimensão afetiva e subjetiva dessa experiência permanece sub-representada tanto na produção acadêmica quanto nas narrativas culturais dominantes. Analisar a masculinidade negra a partir de suas afetividades, de suas dores, de seus silêncios e de suas formas de resistência e cuidado é contribuir para um campo ainda em construção no âmbito dos estudos de gênero, da literatura afro-brasileira e da educação. É, também, um ato político de reconhecimento: afirmar que a vida que a vida interior de homens negros existe, importa e merece ser investigada com o mesmo rigor e cuidado dedicados a qualquer outra dimensão da existência humana.

Ao final deste percurso, espera-se que este trabalho contribua para ampliar o debate sobre as masculinidades negras no Brasil, oferecendo uma leitura que articule rigor teórico, perspectiva interseccional e escuta das experiências vividas. Espera-se demonstrar que a escrevivência, como conceito, como método e prática, é capaz de operar simultaneamente como denúncia das violências estruturais impostas a sujeitos negros e como ferramenta de afirmação de humanidade, cura coletiva e ressignificação identitária.

Espera-se, ainda, contribuir para o campo da formação docente ao evidenciar que a discussão sobre raça, masculinidade e afetividade não é periférica à educação, mas central a ela. Uma escola que ignora essas dimensões reproduz, mesmo que silenciosamente, as mesmas estruturas que este trabalho busca tensionar.

O trabalho está organizado em três capítulos. O primeiro, intitulado Feridas e memórias: a historicidade da masculinidade negra, percorre o processo histórico da construção do corpo negro no imaginário colonial, analisa o estigma da violência como ferramenta política de controle social e examina as múltiplas formas de

resistência e reinvenção que as masculinidades negras produziram em resposta à marginalização.

O segundo capítulo, *Escrevivências do afeto: vozes femininas negras em diálogo*, coloca em diálogo quatro pensadoras fundamentais para este trabalho. Com Conceição Evaristo, examina-se a escrevivência como prática de denúncia e afeto. Com bell hooks, discute-se o amor como prática de liberdade e o patriarcado como estrutura que mutila a vida interior masculina, Com Grada Kilomba, aborda-se a memória colonial como ferida viva e a cura como projeto coletivo e político. Com Lélia Gonzalez, explora-se a dimensão racial, espacial e afetiva da experiência negra no Brasil.

O terceiro capítulo, *Minhas Escrevivências: Narrar-se como método*, inscreve o próprio pesquisador como sujeito e fonte de investigação. Por meio da escrita autobiográfica, são narradas experiências de infância, de ser homem negro, de dor, silêncio, resistência, amor, amizade e cuidado, compreendendo esse gesto como ato político de existência e como contribuição epistêmica ao campo que este trabalho integra.

2. FERIDAS E MEMÓRIAS: A HISTORICIDADE DA MASCULINIDADE NEGRA

2.1 O corpo negro como construção do imaginário colonial

O colonialismo europeu não se estruturou apenas como um sistema de dominação econômica e territorial, mas também como um projeto simbólico e epistemológico que produziu representações hierarquizadas dos corpos, das culturas e das subjetividades dos povos colonizados.

Como descreve Fanon (2008, p.124), “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é um conhecimento unicamente navegador. É um conhecimento em terceira pessoa”. Com isso, entende-se que o corpo negro foi historicamente construído como um signo de inferioridade, alteridade e desumanização, tornando-se um dos principais alvos do imaginário colonial. Tal imaginário não apenas justificou a exploração e a violência colonial, como também produziu efeitos profundos na forma como sujeitos negros passaram a se perceber e a se relacionar consigo mesmo e com o mundo. Mais do que um fenômeno histórico datado, tal estrutura materializou-se naquilo que se convencionou chamar de colonialidade, um padrão de poder persistente que, sob o manto da modernidade, continua a ditar quem possui o direito a humanidade plena e quais saberes são legitimados ou silenciados no cenário global.

O corpo negro não é compreendido como uma realidade puramente biológica, mas como uma construção histórica e social produzida no interior das relações coloniais. O colonialismo cria um sistema de significações no qual o corpo negro passa a ser interpretado a partir de estereótipos raciais que o associam à animalidade, à irracionalidade, à violência e à hipersexualização. Dessa forma, o corpo negro deixa de ser percebido como expressão de um sujeito singular e passa a funcionar como símbolo de uma suposta inferioridade racial.

Esse processo pode ser compreendido a partir do conceito de “epiderminização da inferioridade” formulado por Fanon (2008, p. 28), que evidencia a inscrição do racismo na experiência corporal do sujeito negro, à cor da pele torna-se um marcador social que antecede qualquer possibilidade de reconhecimento humano, fazendo com que o negro seja constantemente reduzido à sua corporalidade. No imaginário colonial, o corpo negro é um corpo “exposto”,

permanentemente vigiado e interpretado pelo olhar branco, que o fixa em uma posição de diferença radical. Segundo o autor Fanon (2008, p.105).

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal [...]. Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos “resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo táctil, espacial, cinestésica e visual”, mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas, relatos. (Fanon, 2008, p.105)

Nesse sentido, o corpo negro é construído como objeto e não como sujeito. Ele é observado, classificado e nomeado a partir de categorias produzidas pelo colonizador que se coloca como medida universal da humanidade. Essa objetificação impede o reconhecimento do negro como agente histórico e racional, reforçando exclusão simbólica e social. O corpo negro, portanto, torna-se um esboço e projeção dos medos, desejos e fantasias coloniais, funcionando como elemento central na manutenção das hierarquias raciais.

Destaca-se que a dominação colonial não se exerce apenas pela violência física, mas também por meio da linguagem e da cultura. A língua do colonizador aparece como promessa de integração e reconhecimento; entretanto, para o sujeito negro, essa promessa é sistematicamente frustrada. Mesmo quando domina a língua europeia, o negro continua sendo lido socialmente a partir de seu corpo, o que revela a centralidade do racismo na organização das relações coloniais.

O corpo negro, nesse contexto, torna-se um obstáculo permanente à plena inserção social. A linguagem, que deveria possibilitar o reconhecimento do sujeito, não consegue apagar as marcas raciais inscritas na pele. Assim, estabelece-se um conflito entre assimilação cultural e a persistência da exclusão racial. O negro é levado a acreditar que precisa negar sua corporeidade e sua identidade para se aproximar do ideal de humanidade imposto pelo colonizador.

Esse processo gera profundas formas de alienação, pois o sujeito negro passa a vivenciar seu próprio corpo como algo estranho, inadequado ou inferior. O desejo de embranquecimento, seja físico, cultural ou simbólico, emerge como uma tentativa de fuga da condição imposta pelo imaginário colonial. E isso está compreensível na fala de Fanon (2008, p. 59): “No negro existe uma exacerbação afetiva, uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade de qualquer comunhão que o confina em um isolamento intolerável”. Entende-se que, tal estratégia apenas

reforça a violência simbólica, uma vez que mantém o branco como referência normativa e o negro como desvio.

No imaginário colonial, o corpo negro é associado ao instinto e a emoção, enquanto o corpo branco é vinculado a razão e a civilização. Essa dicotomia produz uma desumanização sistemática do negro, que passa a ser percebido como incapaz de racionalidade plena. Como consequência, comportamentos negros são frequentemente patologizados, e a normalidade passa a ser definida a partir de padrões brancos e europeus.

Seguindo a linha de pensamento anterior, é perceptível como o comportamento tende a ter diversas ramificações, de acordo com Fanon (2008, p. 66):

O preto, no seu comportamento assemelha-se a um tipo neurótico obsessivo, ou, em outras palavras, ele se coloca em plena neurose situacional. Há no homem de cor uma tentativa de fugir à sua individualidade, de aniquilar seu estar-aqui. (Fanon, 2008, p. 66)

Essas dinâmicas podem ser compreendidas à luz de processos históricos e sociais que impactam a constituição subjetiva de sujeitos racializados, conforme discutido por Fanon. E isso está correlacionado com atitudes um tanto quanto questionáveis perpassando na sua adolescência, e se sobressaindo na vida adulta, uma delas é o embranquecimento, a forma de pensar no que se trata do seu passado se analisarmos no que se trata de aceitação. Com isso, pode-se levar a níveis prejudiciais em qualquer que seja o campo da sua vida, amoroso, afetivo; em determinados contextos, sujeitos negros podem ser levados a buscar validação em referenciais brancos, como efeito de processos históricos de desvalorização racial.

Compreende-se que essa desumanização não é apenas simbólica, as possui efeitos concretos sobre a saúde mental e as possibilidades de ação do sujeito negro. Ao ser constantemente negado como sujeito, o negro enfrenta dificuldades para se reconhecer como agente histórico e político. O corpo, que deveria ser meio de expressão e liberdade, transforma-se em espaço de contenção e sofrimento.

Um dos aspectos mais significativos é a análise da experiência vivida do negro. Onde trata da vivência cotidiana de um corpo que é constantemente lembrado de sua diferença racial. O sujeito negro não apenas sofre o racismo extremamente, mas é atravessado por ele em sua dimensão psíquica e existencial. O corpo torna-se um campo de tensão, marcado por sentimentos de medo, vergonha e inadequação.

A análise do corpo negro no imaginário colonial, evidencia que o racismo não opera apenas como preconceito individual, mas como uma estrutura profunda que organiza percepções, relações sociais e formas de subjetividade. O corpo negro, nesse contexto, é construído como objeto de dominação simbólica, sendo constantemente reduzido a estereótipos que negam sua humanidade plena.

É compreensível essa necessidade de romper com esse imaginário colonial, apontando para a urgência de uma descolonização que seja também psicológica, epistemológica e linguística. Descolonizar o imaginário implica reconhecer o corpo negro como espaço de existência, ação e humanidade, e não como uma inferioridade. Trata-se de um processo fundamental para a construção de um novo humanismo, no qual a dignidade humana não seja condicionada à cor da pele.

Contudo, essa descolonização não se esgota no reconhecimento intelectual, ela exige uma 'reestruturação total do mundo'. Se o corpo negro foi forjado como um "objeto em meio a outros objetos" (Fanon, 2008, p.101) pelo olhar colonial, a retomada da subjetividade negra passa, necessariamente, pelo desmantelamento das estruturas materiais que apoiam esse olhar. Não basta que o sujeito negro se perceba humano; é preciso que o mundo onde habita deixe de negar essa humanidade através de suas instituições, de sua linguagem e de sua economia política. A superação da alienação colonial requer, portanto, um duplo movimento: a cura mental do indivíduo e a transformação radical da sociedade.

Nesse sentido, a luta contra o racismo e a objetificação do corpo negro transcende o campo da representação. Ela convoca uma ética da responsabilidade, na qual o sujeito, ao desvencilhar dos 'rostos brancos' que lhe foram impostos, não busca apenas uma nova identidade estática, mas a liberdade de ser uma interrogação constante. Como Fanon escreve em seu pedido final: "ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona" (Fanon, 2008, p.191). O corpo, anteriormente um local de aprisionamento e padronização, deve converter-se no local da execução e da resistência.

Portanto, concluir a análise do corpo negro no imaginário colonial é reconhecer que o fim do colonialismo formal não significou o fim da colonialidade, as marcas da 'epidermização' ainda persistem nas hierarquias contemporâneas, exigindo que o novo humanismo proposto seja um humanismo de ruptura, e não de conciliação passiva. Somente através do despojamento dos mitos raciais e da afirmação de uma existência que não precise se justificar perante o branco, será

possível emergir uma autêntica comunicação humana. A descolonização do corpo é, em última instância, a libertação do futuro das amarras de um passado inventado para dominar.

2.2 Masculinidades negras e o estigma da violência

A discussão sobre masculinidades negras no Brasil não pode ser dissociada do processo histórico de desumanização que moldou a experiência de homens negros desde a escravidão. A construção da identidade masculina negra foi, por séculos, atravessada por uma dualidade perversa: de um lado, a hipersexualização e a objetificação do corpo para o trabalho braçal de outro, a invenção do “homem negro perigoso”. Este estigma da violência não é um traço cultural, mas uma ferramenta política de controle social que projeta o homem negro como a personificação do medo coletivo, justificando a vigilância e a exclusão.

Torna-se fundamental compreender o conceito de masculinidade enquanto construção social e histórica, de acordo com Rolf de Souza, “(...) a masculinidade é uma experiência coletiva em que um homem busca reconhecimento através de práticas com as quais conquistará visibilidade e status social perante seu grupo” (Souza, 2013, p.36).

A partir desse ponto de vista, compreende-se que, para o homem negro, a busca por esse reconhecimento coletivo ocorre em um cenário de constantes interdições, pois quando o status social e a visibilidade são negadas pelas vias convencionais, seja ele o mercado de trabalho ou o ser apenas um mero cidadão, essa performance de uma masculinidade rígida surge, muitas vezes, como o único recurso para obter respeito e proteção dentro do seu grupo.

Essa dinâmica, entretanto, cobra um preço significativo, pois ao adotar tais práticas que garantem sobrevivência e status em contextos adversos, o homem negro acaba encarcerado no estigma da violência projetado pelo olhar externo. Instruir essa questão exige entender que, por trás da busca por poder e da imposição de uma postura inabalável, existe uma necessidade profunda de pertencimento e o desejo legítimo de ser visto como sujeito, e não apenas como um corpo sob suspeita.

É a partir de um discurso dominante, entendido não como mero saber, mas como prática discursiva que institui hierarquias e produz assimetrias como legítimas,

que valores viris e masculinos são articulados e naturalizados. Isso se torna evidente quando esse discurso é associado a uma metáfora que estrutura disputas específicas entre homens negros e brancos, abrangendo desde as relações afetivo-sexuais até as relações de poder, e opera por meio de estigmas historicamente consolidados: a hipersexualização do corpo negro masculino, sua associação à violência e à criminalidade, e a leitura de sua virilidade como ameaça social. Para compreender como esses estigmas são absorvidos e hierarquizados, a cientista social Raewyn Connel (1995) argumenta que, para que existam masculinidades valorizadas é necessário que outras sejam subalternizadas, com o uso tanto quanto de um aparato simbólico (estereótipos, representações negativas etc;) quanto físico (aparato policial, prisional, dentre outros). Nesse modo, o antropólogo Rolf de Souza (2013, p. 100) faz um relato da dinâmica citada em questão:

Embora no Brasil haja pouquíssimos trabalhos tratando especificamente da masculinidade negra, esta masculinidade sempre foi motivo de preocupações por parte de intelectuais das mais diversas áreas do pensamento social brasileiro desde pelo menos o final do século XIX. Para estes pensadores os homens negros eram motivos de desconfiança e temor, e este temor foi constante no decorrer da História do Ocidente, desde que os europeus fizeram os primeiros contatos com o africano. (Souza, 2013, p.100).

Sob essa ótica, o baixo prestígio social de muitos homens negros decorre em grande medida, pelo fato deles serem de um grupo sociorracial que rivaliza com os homens brancos pela conquista das oportunidades de capacidade de ação, recursos e acesso as mulheres, dentro de uma lógica heteronormativa, inserir discussão sobre sexualidade (heteronormatividade) amplia a análise interseccional, desenvolver isso é necessário.

Ademais, o baixo *status* social não reflete uma incapacidade inata, mas sim o resultado de uma estrutura que visa a existência de alguns sujeitos negros como uma ameaça ao domínio do poder. Ao serem reduzidos a um eterno rival, tiram deles o direito à individualidade e ao descanso, forçando-os a viverem em um estado de autodefesa que despreza suas complexidades, afetos e o simples direito de ser reconhecido para além de uma disputa por espaços.

Ao analisarmos a objetificação do corpo negro para o trabalho braçal, percebemos como a sociedade historicamente tentou reduzir o homem negro à sua

força física, como se sua única utilidade residisse na capacidade de suportar o esforço e a dor. Essa lógica de coisificação silencia o intelecto, reduzindo o sujeito negro à sua dimensão corpórea e negando-lhe a condição de ser pensante, sensível e projetivo.

Simultaneamente, a hipersexualização opera como a outra face dessa mesma moeda, o corpo, que antes era ferramenta de produção, passa a ser visto apenas como objetivo de fetiche. Pinho (2004, p. 64-70) afirma que:

O corpo negro masculino é visto fundamentalmente com um corpo-para-o-trabalho e corpo sexuado, fragmentado em pele, marcas corporais de raça, músculos e o sexo, genitalizado como o pênis, símbolo plus da sexualidade, que serve de fetiche ao olhar branco. (Pinho, 2004, p. 64-70)

E a construção dessa figura, acaba se tornando uma das artimanhas do racismo para nos diminuir e nos tirar o direito de sermos vistos como homens, e em ambas situações, o que se perde é a humanidade do indivíduo. A partir do momento que o mundo enxerga apenas o “músculo”, assim como o “instinto”. Ele ignora o pai que deseja cuidar, o adolescente que sonha em criar e o homem que, esgotado de ser lido apenas por sua forma física, busca pelo direito de ser vulnerável e de explorar suas complexidades.

Sob o peso desse estigma, a masculinidade negra é frequentemente empurrada para uma performance de dureza. Em um sistema que interpreta a vulnerabilidade negra como uma fraqueza e a fraqueza como vulnerabilidade à morte, muitos homens negros adotam a hipermasculinidade como um mecanismo de defesa.

O “ser homem” passa a significar a supressão de afetos, o silenciamento de dores e a exibição de uma força inabalável. No entanto, essa armadura é incoerente, pois ao tentar se proteger do mundo exterior, muitos homens negros acabam se isolando de si mesmos, gerando um impacto profundo em sua saúde mental e em suas relações interpessoais. Diante o exposto, é muito importante ter uma nova percepção no que se trata da masculinidade negra, pois antes de tudo, a validação do direito ao autocuidado e até mesmo de vulnerabilidades. Quebrar o silenciamento das dores significa reconhecer que a força de um homem não é medida pela sua capacidade de suportar o trauma em isolamento, mas pela coragem de nomear seus sentimentos. Na prática, isso reproduz o fortalecimento de redes de afeto e espaços

de escuta entre homens negros, onde essa “blindagem” possa ser deixada de lado e sem nenhum tipo de receio quanto a julgamentos ou ruínas.

Ao resgatar essa conexão consigo mesmo, muitos homens negros deixam apenas de sobreviver as expectativas externas para começar a viver sua totalidade emocional, onde esse movimento não apenas cura do indivíduo, mas transforma suas relações interpessoais, sejam exercidas a partir da entrega, e não mais através da distância protetiva que o estigma da violência tentou lhe impor.

Reconhecer a existência dessa armadura citada anteriormente é o ponto de partida para o processo de cura e da retomada de uma determinada autonomia sobre sua própria identidade, para que o sujeito negro deixe de ser um sobrevivente dos estigmas e passe a ser o autor de sua própria história, nesse sentido, torna-se fundamental o incentivo a espaços que priorizem a saúde mental e o aquilombamento afetivo. A cura nesse contexto, não é um exercício solitário, mas uma construção coletiva que envolve o direito ao descanso, o exercício seja da paternidade, como o do cuidar do próprio corpo e a desconstrução da ideia de que o corpo negro deve estar em prontidão para o combate a todo e qualquer momento. Quando buscamos o fortalecimento desses laços de vulnerabilidade compartilhada, revelam-se trajetos para que a masculinidade seja vivida não mais como uma performance de força, mas como uma expressão de liberdade.

Diante o exposto, enfrentar o estigma da violência sobre as masculinidades negras exige um compromisso que ultrapassa o indivíduo, demanda um esforço social para desarticular os estereótipos que criminalizam a sua existência. O horizonte de cura habita na possibilidade do homem negro ser lido em sua totalidade, com direito ao erro, à ternura, à intelectualidade e, sobretudo, ao descanso. Ao humanizarmos o debate e acolhermos as pluralidades de ser homem negro no Brasil, não estamos apenas combatendo determinado preconceito mas permitindo que uma parcela significativa da humanidade recupere o direito de respirar sem o peso de uma ameaça projetada, segundo Gomes (2019, p. 72 *apud* RESTIER; SOUZA, 2019, p. 72) “ressignificar formas de ser um homem negro neste mundo é sim questionar o sistema vigente, a branquitude, o racismo estrutural, mas é também abrir mão de certos comportamentos, atitudes e pensamentos”. Fazer isso é extremamente doloroso e difícil, mas entendemos que a verdadeira liberdade para alguns sujeitos negros é, enfim o direito de ser comum, complexo e profundamente humano.

2.3 Resistência e reinvenção: múltiplas masculinidades negras

Ao iniciarmos uma reflexão sobre as masculinidades negras, é impossível ignorar que o conceito de “ser homem” não é um dado biológico neutro, mas uma construção profundamente marcada pela colonialidade. Em um contexto amplo, o projeto colonial não apenas escravizou corpos; ele tentou, de maneira estruturada, desorganizar a humanidade subjetiva do homem negro.

Historicamente, o homem negro foi desprovido de ser sujeito de sua própria narrativa. Enquanto o padrão de masculinidade eurocêntrico era baseado na ideia de proteção, provimento e intelecto, o homem negro foi reduzido à sua força muscular. A qual foi lido pela ótica do colonizador ora como uma ferramenta de tração para o trabalho, ora como uma ameaça biológica a ser contida. Esse processo de desumanização criou um abismo: ao homem negro foi negado o direito de ser vulnerável, de exercer suas emoções sem que isso fosse visto como uma quebra de sua “utilidade”.

Ao detalharmos diversas masculinidades, é fundamental desconstruir a ideia de que existe um “ser homem” universal. Pois como a história nos mostra, os modelos de masculinidade foram pautados pela experiência do homem branco e heterossexual, desprezando outras vivências à invisibilidade. A virada teórica que possibilita falar em resistência e reinvenção das identidades negras deve muito questionamento de teóricas do feminismo negro, que desafiaram a hegemonia de um poder centralizado apenas no sexo, como destacado pelos autores Connell e Messerschmidt (2013, p. 243):

Além disso, as mulheres de cor - tais como Maxine Baca Zinn, Angela Davis e bell hooks - criticaram os preconceitos raciais que ocorrem quando o poder é unicamente conceitualizado em termos de diferenças de sexo, preparando, desse modo, o terreno para o questionamento de quaisquer reivindicações universalizantes sobre a categoria de homem. (Connell; Messerschmidt, 2013, p. 243)

Diante o exposto, é compreensível o entendimento que a desconstrução de uma masculinidade universal é, acima de tudo, um ato de libertação. Para o homem negro, “resistir e reinventar” não é apenas um conceito sociológico, mas a busca cotidiana pelo direito de ser humano em uma sociedade que tenta limitá-lo a estereótipos. Essa perspectiva facilita o debate ao permitir que a masculinidade

negra seja vista não como uma falha em relação ao modelo branco, mas como uma identidade legítima, rica em nuances e capaz de produzir novas formas de afeto e presença de mundo.

A resistência negra frequentemente se manifesta na reinvenção de identidades que desafiam a marginalização. Em contextos locais, a masculinidade pode assumir um caráter de “protesto”, funcionando como uma ferramenta para reafirmar tal existência e a autoridade de homens que a sociedade tenta ocultar em diversas esferas. Essa configuração não é uma simples réplica da hegemonia, mas uma adaptação necessária às duras condições de sobrevivência, onde ainda segundo Connell e Messerschmidt descreve da seguinte maneira (Connell, Messerschmidt (2013, p. 265):

A “Masculinidade de protesto” pode ser entendida neste sentido: um padrão de masculinidade construído em contextos locais de classes trabalhadoras, algumas vezes entre homens etnicamente marginalizados que incorporam a reivindicação de poder típica de masculinidades hegemônicas regionais em países ocidentais, mas carecem de recursos econômicos e autoridade institucional para sustentar os padrões regional e global dessa forma de masculinidade. (Connell; Messerschmidt, 2013, p. 265)

Enxergar esse fenômeno não como uma patologia ou uma propensão à agressividade, mas sim como uma estratégia de sobrevivência psicológica e social. Como relatado pelos autores, na ausência de autoridade institucional e recursos econômicos, onde temos a visão que tais ferramentas em questão, negadas de forma sistemática pela estrutura racista, muitos homens negros reinventam sua honra através da afirmação local.

Esse formato de masculinidade é, em essência, um mecanismo de defesa, uma tentativa de manter a integridade do “eu” em um mundo que o desautoriza de forma constante. Sendo assim, o que chamamos de protesto é, na verdade, uma reivindicação de humanidade e um pedido de respeito em meio à escassez de direitos; isso mostra que tal comportamento é uma resposta principalmente a um ambiente hostil, e não uma essência biológica ou cultural do homem de cor.

A ressignificação das masculinidades negras é uma resposta direta à forma como o racismo tenta definir esses sujeitos. Quando tratamos a masculinidade como uma prática social, compreendemos que cada gesto, escolha afetiva ou postura diante da comunidade pode ser um ato de antagonismo. A masculinidade deixa de ser um figurino firme e passa a ser uma construção dinâmica, capaz de promover e

autorrespeito mesmo diante de percepções de profunda hostilidade e difamação, como aponta Connell e Messerschmidt (2013, p. 258): “especificamente, nós aprendemos como uma versão local da hegemonia da masculinidade pode ser usada para promover o respeito de si diante do descrédito, por exemplo, da difamação racista”.

Ao interpretarmos a masculinidade como uma configuração de práticas, retiramos o homem de cor de um local de passividade e o colocamos como protagonista de sua própria vivência. Com isso, humanizar essa linha de pensamento é perceber que a “reinvenção” citada pelos autores é, na verdade, um exercício de liberdade, onde o direito de não ser o que o racismo espera dele. Quando o homem negro utiliza sua identidade para promover o autorrespeito diante da difamação, ele está transformando o gênero em uma ferramenta de cura. Sendo assim, a masculinidade deixa de ser um fardo de expectativas sociais para se tornar um espaço de criação, onde a resistência se manifesta na coragem de ser humano, digno e sensível, apesar de todas as tentativas de desumanização.

Portanto, falar em resistência dentro desse ponto não é apenas falar de luta física ou política, mas de uma retomada do direito à interioridade. Resistir, aqui, significa o homem negro olhar para si mesmo e reconhecer que sua identidade não se esgota nos papéis que o racismo lhe impôs. É compreender que, antes de ser um “trabalhador” ou um “perigo”, ele é um ser dotado de afetos, memórias e desejos. A reinvenção começa no momento em que esse homem se permite ser humano em um mundo que, historicamente falando, tentou convencê-lo do contrário.

Ao investigarmos as múltiplas masculinidades, percebemos que a margem é também um lugar de criação, onde a resistência do homem negro passam pela consolidação de padrões de masculinidade que conseguem resistir ao estigma e à negação de direitos. Tais quais essas respostas à marginalização são em última análise, ferramentas de preservação da humanidade e da saúde psicológica em contextos adversos, Connell e Messerschmidt (2013, p. 265) destaca um fenômeno documentado por pesquisas que mostram:

Pesquisas também documentaram a durabilidade ou a capacidade de sobrevivência de padrões de masculinidade não hegemônica, os quais podem representar respostas bem trabalhadas à marginalização racial/étnica, à deficiência física, à desigualdade de classe ou sexualidade estigmatizada. (Connell; Messerschmidt, 2013, p. 265)

Ao inferimos tal reflexão sobre as respostas à marginalização exige que observemos para a masculinidade negra com determinada admiração, e não apenas com piedade, pois a “durabilidade” citada por Connell e Messerschmidt expõe que, para o homem de cor, a identidade é seu último e mais seguro refúgio. Entender essas práticas como “bem trabalhadas” é reconhecer que existe uma sofisticação humana na forma como esses homens protegem sua subjetividade.

Portanto, ao falarmos de resistência e reinvenção, estamos falando de vitória da vida sobre uma certa exclusão que se perpetuou por muito tempo, a masculinidade negra, em múltiplas formas, não é um problema a ser resolvido, mas uma lição como a dignidade humana pode florescer mesmo nos terrenos mais desérticos. Com isso, reinventar-se para esses homens, é o ato supremo de afirmar que, apesar de qualquer tentativa de marginalização, os mesmos permanecem senhores de suas próprias identidades e guardiões de sua própria benevolência.

Embora este trabalho enfatize os processos de desumanização vivenciadas por homens negros, é fundamental reconhecer que tais sujeitos também podem produzir práticas machistas e patriarcais. Nesse sentido, como aponta hooks (2022, p. 130), “o abuso de homens negros contra mulheres negras, tanto psicológico quanto físico, também está presente em relacionamentos de homens negros com outros homens negros”, o que evidencia a complexidade dessas relações. Assim, o feminismo negro contribui para tensionar contradições, evidenciando que a luta antirracista deve caminhar articulada à crítica ao sexismo.

Se por um lado o feminismo negro tensiona as contradições internas à comunidade negra, por outro lado, são as próprias vozes femininas negras que constroem, a partir de suas vivências, formas singulares de resistência e afeto. É nesse movimento que a escrevivência emerge como prática estética e política, traduzindo em narrativa a experiência de mulheres negras que escrevem não apenas sobre a vida, mas a partir dela.

3. ESCRIVIVÊNCIAS DO AFETO: VOZES FEMININAS NEGRAS EM DIÁLOGO

Ao dialogar com autoras negras neste capítulo, é importante reconhecer que suas reflexões permitem compreender não apenas suas próprias vivências, mas também as estruturas sociais que organizam as relações de raça, gênero e poder na sociedade brasileira. O pensamento de intelectuais como Conceição Evaristo, bell hooks, Grada Kilomba e Lélia Gonzalez oferece ferramentas teóricas capazes de iluminar as dinâmicas do racismo estrutural em suas múltiplas dimensões, que são as que afetam, de formas distintas e interligadas, tanto mulheres quanto homens negros. Ao nomearem o silenciamento, a violência simbólica e os mecanismos de desumanização que o racismo produz, essas autoras revelam as engrenagens de um sistema que não opera apenas sobre corpos femininos, mas que estrutura toda a experiência da negritude.

É a partir desse olhar, situado, rigoroso e politicamente comprometido que este capítulo se propõe a analisar as masculinidades negras, entendendo raça e gênero não como categorias separadas, mas como eixos que se articulam na produção de sujeitos, afetos e desigualdades.

3.1 Conceição Evaristo: escrevivências como denúncia e afeto

Ao salientar o conceito de escrevivência, Conceição Evaristo desloca o eixo da literatura contemporânea brasileira, transformando o ato de narrar em um exercício de resistência:

Quando falei da escrevivência, em momento algum estava pensando em criar um conceito. Eu venho trabalhando com esse termo desde 1995 – na minha dissertação de mestrado, várias vezes fiz um jogo com o vocabulário e as ideias de escrever, viver, se ver. (Evaristo, 2017, p.15-16).

Compreende-se que tal conceito é um processo de autodescoberta tanto individual como coletiva, pois ao “se ver” no que escreve, a autora permite que toda uma comunidade também se enxergue. Sociologicamente falando, o impacto disso é a construção de uma subjetividade política, onde o indivíduo deixa de ser apenas uma estatística de vulnerabilidade para se tornar autor de sua própria trajetória social. Ademais, a escrevivência pode ser compreendida como uma prática narrativa que articula memória, denúncia social e produção de subjetividades negras.

Sua escrita não se limita ao exercício estético, ela emerge das vísceras de uma realidade marcada pela interseccionalidade entre raça, classe e gênero. Neste contexto, a obra de Evaristo opera em duas frentes indissociáveis: a denúncia das violências históricas impostas à população negra e o afeto como ferramenta de cura, assim como a preservação da memória ancestral. Escrever, para a autora, é um compromisso ético de dar corpo e voz a quem, por séculos, foi silenciado pela historiografia oficial.

Por fim, ao romper com o monólogo da branquitude na literatura, a escrevivência de Evaristo instaura um diálogo harmônico, no qual a voz da autora se mistura ao coro de vozes ancestrais e contemporâneas, reafirmando que o ato de escrever é, acima de tudo, um pacto de solidariedade e sobrevivência coletiva.

A escrevivência de Conceição Evaristo transcende a ficção para se tornar um instrumento de denúncia social, conferindo rosto e nome às feridas que o Brasil insiste em manter invisíveis. Nesse eixo, a denúncia não é um mero panfleto, mas um compromisso ético com a verdade histórica. Ao discorrer sobre as dores do racismo estrutural e exclusão, a autora retira da população negra a condição de objeto de estudo e eleva ao posto de sujeito que conta sua própria vivência. É, portanto, um ato de resistência que usa a literatura para questionar o presente, assim como expor a violência de um sistema que opera pela desumanização dos corpos negros.

Essa escrita se coloca em oposição à literatura que serviu, por séculos, ao conforto das classes dominantes, aqueles que Evaristo identifica, recuperando a imagem colonial de Gilberto Freyre, como “os da casa-grande”. Por muito tempo, a narrativa literária brasileira foi produzida para adormecer consciências privilegiadas, reforçando hierarquias e naturalizando injustiças. Diante desse cenário, Evaristo lança seu desafio. “A nossa escrevivência não pode ser lida como história de ninar os da casa-grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (Evaristo, 2007, p. 21).

Essa poderosa metáfora de Evaristo revela que sua produção literária não se presta ao deleite anestesiado de quem ocupa espaços de privilégio; pelo contrário, a escrevivência é um convite ou até mesmo um desafio ao despertar. Ao recusar-se a “ninar”, o leitor que historicamente colonizou, dominou e explorou, a autora desloca sujeitos negros da posição histórica de silenciamento, enfatizando suas experiências, afetos e perspectivas. Assim, a denúncia contida em suas palavras

não busca o conforto gratuito, mas a justiça de ser ouvida e a urgência de que os “sonos injustos” da sociedade colonizadora deem lugar a uma consciência desperta para a dignidade de todas as existências.

Nesse sentido, compreender a escrevivência é também compreender o Brasil que ela denuncia. Um país que carrega no corpo de sua população negra as marcas de uma violência que nunca foi de fato encerrada, apenas reestruturada em novas formas de exclusão, silêncio e invisibilidade. A literatura de Conceição Evaristo não permite que essa realidade seja esquecida ou estetizada em segurança, ela a coloca diante do leitor com toda a sua urgência e humanidade. Mais do que uma obra literária, a escrevivência é um espelho que o Brasil ainda reluta em encarar. E é justamente nessa relutância que reside a necessidade absoluta de que vozes como a de Evaristo continuem sendo lidas, estudadas, e sobretudo, ouvidas, porque uma sociedade que adormece diante da injustiça só acorda quando alguém tem a coragem de interromper o sono.

Se a escrevivência nasce de uma experiência vivida, ela não permanece encerrada em quem a escreve, ela transborda. Um dos aspectos mais singulares da literatura de Conceição Evaristo é precisamente essa capacidade de converter o particular em coletivo, de transformar uma dor individual em reconhecimento compartilhado. Nesse movimento, a escrita deixa de ser apenas registro e passa a funcionar como afeto, no sentido mais profundo do termo: aquilo que afeta, que move, que atravessa corpos e consciências independentemente de classe, geração ou origem.

Essa proporção afetiva da escrevivência não é acidental. Ela é algo estrutural ao projeto literário de Evaristo, que parte sempre do lugar concreto da experiência, da favela, do corpo negro, da memória ancestral para alcançar uma ressonância que ultrapassa qualquer fronteira identitária. Suas obras, como relatam inúmeros leitores, não se limitam a informar ou denunciar: eles tocam. E tocar aqui, significa despertar no outro algo que estava adormecido, assim como uma determinada busca uma emoção represada, uma verdade evitada, uma memória que o leitor nem imagina que carregava.

É nesse contexto que a escrevivência produz processos de identificação coletiva, ao mobilizar memórias e experiências compartilhadas por sujeitos historicamente marginalizados. Essas vivências, ao circularem entre diferentes sujeitos, provocam formas distintas de reconhecimento, mas igualmente marcadas

por uma dimensão afetiva e visceral. Nesse sentido, Tom Farias (2018) *apud* Duarte, 2020, p. 135 afirma:

Conceição Evaristo é mágica, tem o condão de transformar as suas chamadas escrevivências numa 'escrevivência' de emoções coletivas - esse afeto que me afeta e que afeta a todos, por assim dizer, mulheres e homens, jovens e adultos, nesse Brasil de muitos brasis. (Farias, 2018, *apud* Duarte, 2020, p. 135).

Essa capacidade de produzir emoções coletivas explica, em grande medida, porque os livros de Conceição Evaristo alcançaram leitores distintos, sejam mulheres e homens, jovens e adultos, de diferentes etnias e até nacionalidades. Sua literatura é profundamente contemporânea: apreende com sagacidade o seu tempo e realiza reflexões contundentes sobre ele, como se simultaneamente o habitasse e o observasse de fora. Mais do que temas, ela oferece reconhecimento e o reconhecimento, por natureza, não tem fronteiras identitárias fixas. É por isso que a escrevivência opera como afeto, e não porque fala de todos, mas porque fala de dentro de uma experiência tão concreta e verdadeira que o outro, consegue se ver refletido nela.

A escrevivência não opera apenas no campo da emoção ou da memória individual, ela se inscreve, simultaneamente, em três dimensões que se alimentam e se tensionam entre si: a afetiva, a social e a política. Entender essa tríade é essencial para entender por que a escrita de Conceição Evaristo ultrapassa os limites do literário e se constitui como um ato de participação no mundo.

A proporção afetiva, como já observado, é aquela que toca o leitor, que desperta o reconhecimento e produz identificação. Mas esse afeto não existe no vazio, pois ele emerge de uma experiência social concreta, marcada pela exclusão, pelo racismo e pela invisibilidade histórica da população negra. É a partir dessa experiência que a linguagem da escrevivência ganha uma carga política, visto que ela não apenas nomeia o que foi silenciado, mas reivindica para o sujeito de cor o direito de ser o autor de sua própria narrativa.

Nesse sentido, a linguagem deixa de ser um instrumento neutro de comunicação e passa a ser o próprio território onde identidades se constroem, onde feridas se tornam visíveis e onde a resistência se materializa. É pela palavra que o sujeito se constitui e é pela palavra que ele estabelece sua relação com o mundo ao redor. Como aponta a análise do conceito no livro:

O sujeito se constitui na e pela linguagem e é por meio dela que ele estabelece todas as relações com as diversas facetas no mundo social, afetivo, político. Podemos dizer que o conceito de Escrivivência de Conceição Evaristo está fortemente ancorado nessa concepção (Melo, 2020, p. 253).

Essa afirmação revela algo que está intrínseco no coração da escrevivência é que a linguagem não é apenas um meio, ela é o lugar onde o ser humano se torna humano. Para a população negra, historicamente impedida de narrar a própria existência, escrever é um ato que restitui aquilo que foi mais violentamente roubado: a voz. E quando essa voz emerge carregada de vivência, ela não se limita a transmitir informação, pois ela cria vínculos, provoca empatia, obriga o outro a encarar uma realidade que o conforto do privilégio insistia em tornar invisível.

É nesse ponto que as três dimensões: afetiva, social e política, deixam de ser categorias separadas e se fundem em um único gesto de escrita. O afeto humaniza quem escreve e quem lê. O social contextualiza a dor dentro de uma estrutura que a produziu. E o político transforma essa dor em exigência, assim como em recusa ao silêncio, em demanda por dignidade. A escrevivência de Evaristo opera nessa confluência, ela não escolhe entre emocionar ou denunciar, entre tocar ou questionar. Ela faz tudo isso ao mesmo tempo, pois a experiência vivida nunca chegou em partes.

Assim, entender a escrevivência como linguagem afetiva, social e política é reconhecer que a literatura pode ser, ao mesmo tempo, acolhimento e confronto através de um espaço onde o leitor é convidado não apenas a sentir, mas a responsabilizar-se pelo que sente. Porque uma palavra que nasce da vivência não pede apenas que o outro a leia, mas ela pede que o outro, depois de lê-la, não permaneça o mesmo.

3.2 bell hooks: amor como prática de liberdade

Embora de formas distintas, muitos homens negros vivenciam experiências de silenciamento emocional produzidas pela articulação entre racismo, gênero, classe e outros marcadores sociais. Não porque seja inexprimível, mas porque os sistemas de dominação, o racismo e o patriarcado operando conjuntamente constroem ao redor dela um silêncio organizado, uma interdição que se apresenta

como virilidade, como força, como identidade. Nomear essa dor, chorar, pedir ajuda, reconhecer a própria vulnerabilidade, tudo aquilo que permitiria elaborá-la é sistematicamente codificado como fraqueza, como desvio da norma masculina, como ameaça à integridade do sujeito que já é socialmente desacreditado pelo racismo.

Esse silêncio, contudo, não é uma escolha, é uma produção estrutural. O patriarcado exige dos homens a supressão do afeto como condição de pertencimento à ordem masculina, enquanto o racismo torna qualquer demonstração de fragilidade um risco adicional: numa sociedade que já desumaniza o homem negro, mostrar-se vulnerável é abrir-se a mais uma forma de violência simbólica e material. O que se rouba, portanto, não é apenas a expressão emocional, é a possibilidade de uma vida interior reconhecida, de relações fundadas na reciprocidade e na confiança, de uma subjetividade que não precise se blindar permanentemente para sobreviver.

Esse processo, contudo, não opera apenas nas instituições externas. Ele se instala muito antes, no interior da própria família, mediado não pela crueldade, mas pelo medo. Como bell hooks observa, muitas mulheres na cultura patriarcal silenciam o espírito livre dos filhos por medo de que a ternura e o encantamento os tornem vulneráveis a um mundo que pune a fragilidade masculina (hooks, 2025, p. 175). A criança aprende precocemente que sua vida interior é um risco, que o afeto precisa ser suprimido como condição de sobrevivência social. Não por acaso, hooks também salienta que grande parte da raiva que homens direcionam às mães é, na verdade, uma resposta ao fracasso de proteção contra esses danos (hooks, 2025, p. 175). Uma ferida que, por não encontrar nome, se converte em violência deslocada, perpetuando o ciclo que deveria ser interrompido.

Compreender esse ciclo é, para hooks, o primeiro gesto político. A dor não elaborada não some, ela transmite. O homem que não pôde nomear sua ferida torna-se, frequentemente, aquele que impõe o silêncio à geração seguinte: seja como pai que rejeita a sensibilidade do filho, seja como parceiro que converte em violência o que não consegue dizer, seja como figura de autoridade que reproduz, sem perceber, os mesmos mecanismos que o formaram. O patriarcado se perpetua não apenas pelas instituições, mas pelos corpos e afetos daqueles que ele próprio feriu e é precisamente por isso que hooks insiste que a interrupção desse ciclo exige não apenas transformação política, mas cura.

Se a dor não dita é o que o patriarcado produz, hooks compreende o amor como prática ética capaz de tensionar relações patriarcais e produzir formas alternativas de sociabilidade. Não o amor romântico ou sentimental, mas o amor como prática ética, uma força que exige presença, responsabilidade, cuidado e, sobretudo, a coragem de nomear o que dói para que possa ser transformado. Nesse sentido, amar não é um estado passivo, é uma decisão que demanda disciplina, porque implica romper com os *scripts* de masculinidade internalizados desde a infância e que o patriarcado continua a reforçar a cada instituição, a cada relação, a cada silêncio não interrompido. hooks é precisa nessa distinção: a cultura patriarcal não suprime o amor de forma absoluta, ela distorce, reduzindo-o a posse, a controle, a dependência emocional disfarçada de afeto. Como a própria autora afirma, “quanto mais patriarcal é um homem, mais desconectado ele precisa ficar dos sentimentos. Se ele não pode sentir, não pode se conectar. Se ele não pode se conectar, não pode ter intimidade” (hooks, 2025, p. 183). O que se propõe, portanto, não é recuperar esse amor distorcido, mas construir outro fundado no reconhecimento mútuo, na reciprocidade e na liberdade do outro de ser quem é. Para muitos homens negros, essa construção é duplamente política. Em hooks, práticas de autocuidado e reconhecimento subjetivo podem operar como formas de resistência aos processos históricos de desumanização racial, os quais historicamente negaram a humanidade desses sujeitos. Amar o outro com reciprocidade e cuidado é uma recusa ao patriarcado, que ofereceu o domínio como substituto do afeto.

Esse projeto de reconstrução afetiva não se dirige apenas às relações entre homens e mulheres negras. hooks aponta que a própria relação entre homens negros é profundamente afetada pelo patriarcado, a competição, a desconfiança e a homofobia que frequentemente estruturam essas relações são também produtos de uma masculinidade que substitui o vínculo pela rivalidade. Construir solidariedade entre homens negros, uma empatia fundada no cuidado mútuo e não na performance de força é, portanto, parte constitutiva do mesmo projeto político.

Essa proposta, contudo, não pode ser construída de forma isolada. hooks amplia o horizonte da responsabilidade ao afirmar que:

Como feministas que buscam acabar com o machismo e a opressão sexista, devemos ter a disposição de ouvir os homens expressarem a sua dor. Somente quando enfrentarmos corajosamente a dor masculina, sem desprezo, apresentaremos aos homens o modelo de consciência que a cura exige (Hooks, 2025, p. 181).

A cura, portanto, não é um projeto solitário, ela demanda escuta, presença e disposição coletiva. O feminismo, nessa perspectiva, não é adversário dos homens negros em seu processo de cura, mas condição para que ele se torne possível.

É nesse horizonte que o amor, em hooks, deixa de ser uma questão privada e se torna um projeto de resistência coletiva. Alguns homens negros que se permitem sentir, que constroem relações de reciprocidade, que rompem com o silêncio emocional imposto pelo patriarcado, não estão apenas cuidando de si mesmos, estão recusando ativamente a lógica de dominação que os formou. Amar, nesse sentido, é um ato político no sentido mais radical: é afirmar, contra toda uma estrutura que nega, que a vida interior importa, que a vulnerabilidade tem valor, que a humanidade plena dos homens negros não está condicionada à dureza, mas à capacidade de se conectar, de cuidar e ser cuidado.

Se o percurso argumentativo até aqui revelou o que o patriarcado impõe, o que o racismo subtrai e o que a cura exige, resta uma pergunta que não é retórica, é constitutiva: é possível, dentro dessas condições históricas e estruturais, construir uma masculinidade negra fundada no amor? Para hooks, a resposta é sim, mas ela não é simples, e não é gratuita.

Afirmar essa possibilidade não significa ignorar o peso das estruturas que foram descritas, nem supor que a transformação subjetiva, por si só, seja suficiente para desfazê-las. hooks não propõe uma masculinidade negra amorosa como solução individual para problemas coletivos, ela propõe como parte de um projeto mais amplo, no qual a transformação interna e a transformação estrutural se exigem mutuamente. O que se desenha, portanto, não é uma masculinidade suavizada ou adaptada ao termo patriarcado; hooks propõe modelos de masculinidade menos estruturados pela lógica de dominação e mais abertos à reciprocidade afetiva e ao cuidado. Esta masculinidade se define não pelo que domina, mas pelo que cuida; não pela invulnerabilidade que isola, mas pela abertura que conecta; não pela supressão da ternura, mas pelo reconhecimento de que ela é, em si mesma, uma forma de força que o patriarcado nunca foi capaz de produzir porque nunca foi capaz de suportá-la.

É nessa direção que hooks aponta ao afirmar que:

Os homens precisam ouvir que a alma é importante e que cuidar da alma é a tarefa principal de seu ser. Se todos os homens estivessem buscando

descobrir uma maior presença de alma em sua vida em vez de buscar o poder por meio de um modelo de dominação, o mundo como o conhecemos seria transformado para melhor (Hooks, 2025, p. 188).

Essa afirmação não é uma metáfora, é um diagnóstico e uma convocação ao mesmo tempo. Cuidar da alma, no sentido que ela propõe, significa exatamente o que os pontos citados anteriormente foram criados: a disposição de sentir, de nomear a dor, de romper com o silêncio que o patriarcado impõe como condição de pertencimento. Para o homem negro, esse cuidado é ainda mais urgente, porque ele carrega não apenas o peso da masculinidade que mutila a vida interior, mas também o peso de um racismo que, por séculos, negou que essa vida interior existisse.

Concretamente, uma masculinidade negra amorosa se manifesta em gestos que o patriarcado sempre classificou como fraqueza. Em hooks, a expressão emocional masculina surge como um elemento central na ruptura com as normas patriarcais: o homem que nomeia a própria dor, que ouve sem precisar controlar e que cuida sem exigir submissão em troca. São gestos aparentemente simples, mas que representam uma quebra profunda com tudo o que foi internalizado.

Para hooks, essa masculinidade não nasce pronta, ela é construída numa tensão constante com as estruturas que a formaram, e exige que o sujeito negro se volte para si mesmo com a mesma coragem que sempre lhe foi exigida para enfrentar o mundo externo. É nesse movimento de dentro para fora, do individual para o coletivo que a masculinidade negra amorosa deixa de ser uma questão pessoal e se torna uma força de transformação: ao demonstrar que é possível ser homem de outro modo, ela oferece às próximas gerações o que o patriarcado nunca ofereceu, a compreensão de que a humanidade não se conquista pelo domínio, mas pela profundidade com que se é capaz de amar e de ser amado.

É nesse horizonte que bell hooks encerra seu argumento com uma afirmação que é, ao mesmo tempo, diagnóstico e convocação:

Curar a crise no coração dos homens requer de todos nós disposição para enfrentar o fato de que a cultura patriarcal exige que eles sejam almas divididas. Há homens que não sucumbiram a essa exigência, mas a maioria abdicou da capacidade de ser inteiro. A busca pela integridade é a jornada heroica que pode curar a crise da masculinidade e preparar o coração dos homens para dar e receber amor (Hooks, 2025, p 193).

Entretanto, reconhecer os impactos do racismo e do patriarcado sobre homens negros não elimina a necessidade de problematizar práticas machistas reproduzidas por esses sujeitos. A crítica feminista negra insiste que sofrimento social não impede a reprodução de violências.

3.3 Grada Kilomba: memória, trauma e cura coletiva

Há memórias que não envelhecem. Não porque sejam bem preservadas, mas porque nunca tiveram a chance de ser elaboradas, choradas, enterradas com dignidade. Kilomba discute como determinadas memórias coloniais permanecem atuando na subjetividade contemporânea da população negra.

É precisamente sobre esse tipo de memória que Grada Kilomba nos fala quando evoca a figura de Anastácia, mulher africana escravizada, obrigada a usar máscara de ferro que lhe aprisionava a boca. Kilomba recusa a justificativa oficial dos senhores brancos e expõe a função real do dispositivo: “sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura” (Kilomba, 2019, p. 33). Isso nos revela que o projeto colonial não era apenas econômico ou territorial, era, antes de tudo, um projeto de controle da voz. Calar a boca de Anastácia era calar uma memória inteira, impedir que uma verdade coletiva pudesse ser nomeada, transmitida, reivindicada. A violência da máscara não estava só no ferro, estava no silêncio que ela fabricava.

O que torna essa imagem tão perturbadora não é apenas sua brutalidade histórica, mas o fato de que Kilomba a recusa como passado. Os relatos sobre Anastácia, diz ela, “pareciam advertir que aqueles não eram meramente fatos do passado, mas memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas” (Kilomba, 2019, p. 33). Ou seja, essas memórias não desaparecem com o fim formal da escravidão; elas foram soterradas, internalizadas, carregadas no corpo de geração em geração. Perguntar por que elas ainda doem não é, portanto, um gesto de vitimismo ou apego ao passado, é reconhecer que uma ferida não tratada não cicatriza por conta própria. Ela pressiona por dentro até encontrar uma saída. Desse modo, traumas históricos não elaborados tendem a se manifestar continuamente na experiência subjetiva, e essa saída, para Kilomba, passa inevitavelmente pela palavra.

É nesse sentido que a memória, em Kilomba, deixa de ser um tema e se torna uma postura política. Lembrar não é um ato passivo de quem simplesmente não esqueceu, é um ato de resistência de quem se recusa a aceitar que certas histórias não merecem ser contadas. E se a máscara foi o instrumento que o colonialismo usou para garantir o silêncio, a escrita é, para Kilomba, o gesto que o desfaz. Não de forma ingênua, como se palavras apagassem séculos de violência, mas de forma consciente, nomear o que foi silenciado é o primeiro movimento de quem decide deixar de existir apenas como objeto da história e passa a ocupar, finalmente, o lugar de sujeito.

Se a memória é ferida, o trauma é o que acontece quando essa ferida não encontra espaço para ser reconhecida. Em *Memórias da Plantação*, Kilomba não trata o trauma como um evento isolado e superável pelo distanciamento temporal, ela o compreende como uma estrutura que se instala na psique e se renova cada vez que o racismo cotidiano reencena, em escala menor, mas não menos violenta, a lógica colonial que o originou.

Esse trauma se compõe de dois elementos: o choque e a separação. O choque é o encontro inesperado com a hostilidade racial, aquele momento em que uma pergunta aparentemente banal revela que o sujeito negro é reconhecido como pertencente ao espaço que ocupa. Fanon, referência central de Kilomba, descreve com precisão esse impacto: “eu sentia lâminas de facas me abrindo de dentro para fora...eu não conseguia mais rir” (Fanon *apud* Kilomba, 2019, p. 39). A linguagem do trauma é inevitável aqui, porque o que o racismo provoca não é apenas tristeza, mas uma ruptura interna que vai fundo. Já a separação é ainda mais perturbadora, porque não se resolve com o afastamento do agressor. Ela ocorre dentro do próprio eu, quando a pessoa negra é forçada a se ver através dos olhos de quem a desumaniza, até que os mecanismos do trauma se internalizam. Kilomba argumenta que o inconsciente coletivo das pessoas negras parece “pré-programado para a alienação, decepção e trauma psíquico” (Kilomba, 2019, p. 39), já que as imagens da negritude com as quais são confrontadas ao longo da vida não as representam, retratam o imaginário branco sobre elas.

Portanto, o trauma não é uma fragilidade individual de quem “não soube lidar” com o racismo. É a resposta humana e compreensível a uma realidade irracional e violenta. Como Kilomba retoma de Fanon: “a irracionalidade do racismo é o trauma” (Kilomba, 2019, p. 40). Essa frase merece ser desdobrada com cuidado, pois ela

desloca a responsabilidade de lugar, e esse deslocamento é fundamental. Durante muito tempo, e ainda hoje, pessoas negras são convocadas a explicar sua dor, a justificar seu sofrimento, a provar que o que sentiram foi real. Como se o problema estivesse na sensibilidade de quem foi ferido, e não na violência de quem feriu. Kilomba recusa essa inversão. O que adocece não é a incapacidade do sujeito negro de se adaptar ao mundo, é a irracional e persistente recusa desse mundo em reconhecê-lo como igual.

O trauma é, nesse sentido, um sintoma coletivo; ele não diz respeito sobre a fragilidade de indivíduos, mas sobre a brutalidade de uma estrutura. E, enquanto essa estrutura permanecer intacta, enquanto o racismo cotidiano seguir reencenando, a cada nova abordagem, a cada nova exclusão, a cada novo silêncio imposto, a lógica colonial que o sustenta. Sendo assim, não será um resquício do passado, mas uma condição renovada e presente.

Se o trauma é a estrutura que o racismo instala na psique, renovando-se a cada nova violência cotidiana, a cura, para Kilomba, não pode ser uma resposta individual. Ela não cabe num consultório, não se resolve num processo solitário de superação pessoal, e só se completa enquanto as estruturas que produziram o adoecimento seguirem intactas. A cura, em *Memórias da Plantação*, é um projeto coletivo e político, tão exigente quanto o trauma que busca desfazer.

Kilomba descreve esse processo a partir de cinco mecanismos que o sujeito negro percorre no caminho para a consciência de sua própria negritude: negação, frustração, ambivalência, identificação e descolonização. Cada etapa representa um movimento interno de reorganização, um esforço de se desprender da identidade que o mundo branco fabricou sobre o sujeito negro e de construir, em seu lugar, uma relação positiva e autônoma consigo mesmo. O momento da identificação é particularmente revelador, pois é quando o sujeito negro começa a se reconhecer nas histórias, biografias e experiências de outras pessoas da mesma etnia, substituindo a identificação alienante com a branquitude por uma identificação que afirma e sustenta. Kilomba descreve esse movimento como aquele que “leva a um sentimento de segurança interior e autorreconhecimento” (Kilomba, 2019, p. 237). E é precisamente aí que a cura começa a ganhar forma, não como ausência de dor, mas como presença de si.

A autora é cuidadosa em não romantizar esse percurso. Curar-se, no contexto do racismo, implica também enfrentar a fantasia de ser compreendida pelo

consenso branco, uma ilusão que, por mais compreensível que seja, aprisiona o sujeito negro numa posição de dependência em relação ao reconhecimento do outro. Enquanto a pessoa negra investe suas energias em explicar-se, em justificar sua dor, em aguardar que o agressor finalmente a entenda, ela segue expandindo as fronteiras do outro em vez de estabelecer as suas próprias. A descolonização, última etapa do processo descrito por Kilomba, é justamente esse movimento de saída: despedir-se do lugar de outoridade, recusar a dinâmica colonial como referência e reconquistar a autonomia de existir sem precisar de autorização.

É nesse sentido que a cura, em Kilomba, é inseparável da linguagem. Mas aqui surge uma tensão que o livro não ignora: em qual língua o sujeito negro pode, de fato, se curar, se as próprias línguas que herdou foram moldadas pelo colonialismo? A autora aponta que a língua portuguesa ainda está “ancorada a um discurso colonial e patriarcal” (Kilomba, 2019, p. 14). O que significa que nomear a própria experiência dentro dela exige um esforço permanente de reinvenção, encontrar, nas frestas da língua do opressor, um vocabulário que finalmente caiba.

Criar novas formas de se nomear não é, somente, um exercício estético, é um ato de sobrevivência. E é esse ato que o livro performa. Ao reunir histórias silenciadas e recusar o lugar do objeto, Kilomba transforma a escrita num gesto simultaneamente terapêutico e político. A cura coletiva aparece como um processo contínuo de elaboração crítica, reconstrução subjetiva e resistência política; ela se constrói no movimento, na palavra recuperada, na história que finalmente encontra quem esteja disposto a ouvi-la.

3.4 Lélia Gonzalez: raça, gênero e afetividade na experiência negra

Para compreender a posição da população negra na sociedade brasileira, Lélia Gonzalez parte de um dado que muitas análises sociais tendem a minimizar ou tratar de forma separada. A experiência do negro não pode ser explicada apenas pelo recorte de raça, tampouco por classe ou gênero. É na sobreposição dessas condições que se revela uma forma específica e historicamente construída de exploração, que atravessa o corpo, o trabalho e a subjetividade da população negra desde os tempos coloniais.

Gonzalez não constrói esse argumento de forma abstrata. Ela parte do chão histórico do escravismo brasileiro para mostrar que o negro foi inserido na sociedade

não como sujeito, mas como coisa, simultaneamente força de trabalho e objeto de dominação. Essa função, ao mesmo tempo produtiva e desumanizadora, não é um dado do passado superado pela abolição. Ao contrário, deixou marcas profundas nas estruturas sociais, econômicas e simbólicas que organizam o Brasil até hoje, perpetuando formas de exclusão que se renovam sob novas roupagens a cada geração.

Essa herança colonial se manifesta de maneira muito concreta na forma como o espaço físico e social é distribuído racialmente. González observa que a segregação espacial não é acidental, ela é um reflexo da lógica de dominação que atravessa toda a história do Brasil. Do período colonial aos dias contemporâneos, o lugar ocupado pela população negra no espaço urbano revela a continuidade de uma ordem social que nunca foi verdadeiramente rompida, Gonzalez e Hasenbalg (1982, p. 15) relata:

Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos 'habitacionais' (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (Gonzalez; Hasenbalg, 1982, p. 15).

A força dessa passagem está em sua capacidade de revelar como a opressão racial opera de forma contínua e estrutural. A linha que vai da senzala à favela não é apenas geográfica; ela é histórica, política e simbólica. Demonstra que o racismo brasileiro não se encerrou com a abolição formal da escravidão, mas encontrou novas formas de confinamento e controle da população negra, agora não mais pelas correntes físicas, mas pela segregação espacial, pela precariedade habitacional e pela violência institucional.

Essa violência institucional, por sua vez, encontra na repressão policial um de seus instrumentos mais explícitos e cotidianos. Gonzalez denuncia com precisão o caráter racista dessa repressão, que opera não apenas como mecanismo de controle físico, mas como forma de imposição de uma submissão que vai muito além do corpo: “a sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista (segundo a polícia, todo crioulo é marginal até que se prove o contrário), tem por objetivo próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo” (Gonzalez; Hasenbalg, 1982, p. 15-16). Essa submissão psicológica é central para compreender a dupla condição de opressão que Lélia identifica. A população negra não é oprimida

apenas em suas condições materiais de existência, na moradia, no trabalho, no salário, mas também em sua dimensão subjetiva, em sua capacidade de se reconhecer como sujeito de direitos e de história. O medo produzido pela violência policial sistemática funciona como um mecanismo de controle social que visa impedir qualquer forma de organização e resistência coletiva.

A opressão racial, portanto, não se limita ao plano material; ela alcança a subjetividade, o reconhecimento e os laços que a população negra constrói em si. É justamente nessa dimensão mais humana e cotidiana que a afetividade se revela como parte fundamental da experiência negra e da própria resistência, aspecto que será explorado no tópico a seguir.

Durante muito tempo, dimensões afetivas foram secundarizadas em parte dos estudos sobre relações raciais. Ela tende a ser tratada como dado secundário, subjetivo demais para figurar ao lado de categorias como classe ou estrutura social. No entanto, quando se lê Lélia Gonzalez com atenção, percebe-se que é justamente nessa dimensão, a do afeto, do encontro, do reconhecimento mútuo, que é algo fundamental no que se revela sobre a experiência negra no Brasil.

A afetividade, em Lélia, não é ornamento do discurso político. Os vínculos afetivos e os processos coletivos de reconhecimento funcionam, em Gonzalez, como mecanismos importantes de fortalecimento político e elaboração identitária.

Essa dimensão se torna compreensível quando se considera o contexto em que o Movimento Negro se organizou no Brasil a partir dos anos 1970. Num período marcado pela ditadura militar e pela repressão sistemática, o simples ato de se encontrar e reconhecer no outro uma experiência comum tinha um peso político e afetivo imenso. Falar sobre racismo era um ato de coragem, como o próprio livro registra: “Era proibido falar dessas coisas naqueles anos de ‘milagre’, uma vez que se estaria ferindo a Lei de Segurança Nacional por crime de subversão” (Gonzalez; Hasenbalg, 1982, p. 17). Quando o sistema nega a existência do problema racial, nomear o racismo, dizer em voz alta o que todos vivem, mas poucos podem dizer, torna-se um gesto ao mesmo tempo político e afetivo.

Reconhecer o outro como alguém que compartilha essa mesma experiência de exclusão e silenciamento é, antes de qualquer coisa, um ato de humanização mútua. Esse reconhecimento coletivo encontra expressão potente na forma como o Movimento Negro reivindica sua própria história, invocando a memória de Zumbi e

de Palmares não apenas como gesto político, mas como ato de afeto em relação a uma história que o Brasil oficial insistia em apagar:

Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de ZUMBI, líder da República Negra de Palmares [...] nos reunimos hoje, após 283 anos, para declarar a todo povo brasileiro nossa verdadeira data: 20 de novembro, DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA! (Gonzalez; Hasenbalg, 1982, p. 58).

Essa identidade compartilhada, tecida de memória e pertencimento, se manifesta de forma ainda mais viva no Ato Público de 7 de julho de 1978, quando a obra descreve com precisão o que aquele momento representou para todos os presentes: “e um sentimento fundo tomou conta de cada um, quando ouvimos a leitura, a duas mil vozes, da Carta Aberta à população” (Gonzalez; Hasenbalg, 1982, p. 48). A imagem das duas mil vozes lendo juntas condensa o que a afetividade significa dentro da experiência negra organizada: o encontro de corpos historicamente silenciados, a voz que retorna onde antes havia sido imposta a mudez e o reconhecimento de uma história comum que o sistema insistia em negar.

A afetividade, portanto, em Lélia Gonzalez, não se opõe à política; ela a fundamenta. É o reconhecimento mútuo que mantém viva a consciência coletiva quando a ideologia dominante insiste em fragmentar as experiências de opressão. É a memória afetiva de uma história de resistência que fornece à população negra os recursos simbólicos e emocionais para continuar lutando, não apenas por direitos, mas pelo direito de existir plenamente como ser humano.

Se a afetividade e o reconhecimento mútuo sustentam a resistência coletiva da população negra, é também pelo ato de narrar, de colocar em palavras a própria experiência que essa resistência ganha forma e permanência. Narrar-se, nesse sentido, não é apenas um recurso literário ou autobiográfico, é um método político de existência. É sobre essa dimensão que o próximo tópico se debruça.

4. MINHAS ESCRIVIVÊNCIAS: NARRAR-SE COMO MÉTODO

4.1 Infância e afetos: memórias primeiras

Conceição Evaristo, ao forjar o conceito de escrevivência, nos lembra que a escrita nasce do corpo, que entre o vivido e o escrito não há separação limpa, mas um fio contínuo que costura experiência e linguagem. Escrever, nesse sentido, é também lembrar com o corpo. Narrar a si mesmo não significa substituir a análise pela experiência, mas reconhecer que toda análise é produzida a partir de uma posição social e histórica determinada.

Narrar a própria infância é, antes de tudo, um ato de recuperação. Não porque o passado precisa ser resgatado em sua inteireza; a memória nunca é fiel, e talvez não deva ser, mas porque colocar em palavras o que se viveu na pele, no corpo ainda pequeno que aprendia sobre o mundo, é também afirmar que essa experiência merece existir como linguagem. Para a população negra, esse gesto carrega um peso específico; é preciso narrar contra o silêncio, contra o apagamento, contra a versão do mundo que nunca nos inclui como sujeitos.

Começo, então, pelo que tenho de mais concreto: a memória do corpo. E o que o corpo guarda, antes de qualquer coisa, é uma casa. A casa da minha tia-avó é um lugar que não existe mais no presente, mas que permanece inteira dentro de mim, como se as paredes ainda aquecerem. Era ali que eu sabia, sem precisar que ninguém dissesse, o que era ser amado. Não com palavras grandes, mas com o gesto mais simples e mais antigo do mundo: a comida feita com cuidado, o tempero que anunciava a refeição antes de ela chegar à mesa, as sutilezas que uma criança recebe quando alguém a vê de verdade. Carrego isso até hoje, não como lembrança distante, mas como algo que ainda pulsa, que ainda me pertence.

É disso que falo quando digo infância. Não de uma cronologia, não de fatos ordenados, mas de sensações que antecedem qualquer compreensão racional do que é ser quem sou. Havia, nessa infância, coisas que eu não sabia nomear, mas que já me constituíam. A negritude não chega como revelação súbita. Ela se instala aos poucos, em gestos alheios, em olhares que pousam sobre a pele antes de pousar sobre a pessoa. Lembro de uma tarde no supermercado com minha mãe. Em um momento de distração, ela se afastou e eu fiquei entretido com um brinquedo, como qualquer criança faria. Foi questão de segundos, quando percebi,

havia olhares sobre mim. Não olhares curiosos, não olhares de cuidado. Eram olhares de julgamento, aqueles que fazem uma pergunta sem pronunciar palavra: o que esse menino está fazendo aqui? Quando minha mãe voltou e ficou do meu lado, os olhares se dispersaram. Silenciosamente, sem cerimônia. Como se a questão tivesse sido respondida. Eu tinha aprendido algo naquele dia, ainda que não soubesse, ainda que não tivesse palavras para isso. Aprendi que meu corpo, sozinho no espaço, levantava suspeitas.

bell hooks, em *Olhares Negros*, nos lembra que “as políticas da escravidão, das relações de poder racializadas, eram tais que os escravizados foram privados de seu direito de olhar” (Hooks, 2019, p. 183). Eu aprendi cedo o que era ser atravessado por esse legado. Não pelas correntes, mas pelos olhares que pousavam sobre minha pele antes de me encontrar, olhares que me viam sem me reconhecer, que me localizavam no espaço sem me conceder presença. E aprendi também, talvez sem ainda ter palavras para isso, que havia outros olhares, os de casa, os da minha gente, que me devolviam inteiro.

Porque muitas infâncias negras não são feitas apenas de feridas, são também atravessadas por afeto como escudo, por riso como resistência e pelo cuidado como forma de aprendizagem. Havia pessoas ao meu redor que me ensinaram a existir com dignidade antes mesmo que eu soubesse que a dignidade era algo que precisava ser defendido. E, quando penso em quem me ensinou isso, chego sempre ao mesmo lugar: minha mãe. Ela tinha e ainda tem um modo próprio de cuidar, que não se explicava em palavras grandes, mas se fazia presente em tudo. No simples e no difícil, nas ocasiões cotidianas e naquelas que poderiam ter nos deixado marcas que doem. De um jeito ou de outro, ela estava nos ensinando algo, do modo único que só ela carrega. Foi esse cuidado que me moldou como homem. Foi ele quem moldou minha irmã. E foi a partir dele que aprendemos, os dois, que podíamos nos sentir pertencentes a qualquer lugar onde estivéssemos, a qualquer lugar onde viéssemos a estar.

É sobre essas memórias que a escrevivência opera: ela não busca o episódio grandioso, o trauma espetacular. Ela se detém no detalhe, no cotidiano, naquilo que parece pequeno demais para merecer registro, e é exatamente aí que encontra o político. Porque registrar o ordinário de uma vida negra é, em si, um ato extraordinário numa cultura que historicamente, só nos noticiou em tragédias ou nos silenciou por completo.

Narrar minha infância, então, é narrar o início de uma consciência que ainda não sabia seu próprio nome. É recuperar o menino que fui, não para explicá-lo, mas para ouvi-lo e dar a ele, agora, a palavra que até então não teve.

Mas a palavra, quando finalmente chega, não chega sozinha. Ela traz consigo tudo que o crescimento foi depositado sobre o corpo, as camadas de silêncio que se acumulam quando o mundo vai deixando claro, de formas cada vez menos sutis, o que espera de um homem negro. A infância foi o território das primeiras percepções, das primeiras suspeitas lançadas sobre mim sem que eu pudesse respondê-las. A vida adulta seria o território onde essas suspeitas ganharam nome, estrutura e peso. Onde eu precisaria aprender não apenas a reconhecê-las, mas a sobreviver a elas e, mais do que isso, a resistir. É sobre esse percurso que o próximo tópico se debruça.

4.2 Ser homem negro: dores, silêncios e resistências

Crescer é, para qualquer pessoa, um processo de descoberta. Mas, para um homem negro, crescer é também um processo de estreitamento; o mundo vai se tornando mais legível e, ao mesmo tempo, mais hostil. As suspeitas da infância ganham contornos mais definidos. Os olhares se tornam palavras. As palavras se tornam estruturas. E o corpo, que na infância ainda não sabia muito bem o que carregava, vai aprendendo o peso do que é ser negro num país que aprendeu a nos temer antes de nos conhecer. Falo de dor. Falo de silêncio. Falo de resistência. E falo dessas três coisas juntas porque, na vida de um homem negro, elas raramente aparecem separadas.

A dor que um sujeito negro carrega não é sempre a dor do golpe visível. Muitas vezes ela é a dor do acúmulo, de tudo que foi dito e do que foi apenas insinuado, de tudo que foi negado sem explicação e do que foi concedido com condescendência. É a dor de entrar num espaço e sentir que precisa justificar sua presença. De ser competente e ainda assim ser surpreendente aos olhos de quem não esperava que você fosse.

Essa dor tem uma característica particular: ela raramente chega anunciada. Não há um único momento em que tudo se rompe. Ela vai se depositando em cada hesitação que antecede um aperto de mão, em cada vez que o seu nome é pronunciado com estranheza, em cada espaço que se abre ao seu redor quando

você entra e ninguém ainda disse uma palavra. O corpo aprende a registrar essas coisas antes que a mente as processe. E, com o tempo, esse registro vira cansaço. Lembro de um relacionamento que tive com uma mulher branca. Toda a família era branca. Na primeira vez que entrei naquela casa, algo mudou no ar antes mesmo que alguém dissesse uma palavra; os olhares me mediram, me localizaram, decidiram sobre mim em segundos. Não foi um golpe. Foi um posicionamento. E foi se repetindo a cada visita, acumulando camadas, até que o simples ato de cruzar aquela porta se tornou um peso que eu não sabia mais como carregar. Cheguei ao ponto de não conseguir mais. Não porque a moça com quem eu estava me relacionando não me importasse; importava. Porém meu corpo havia aprendido o que aqueles olhares queriam dizer e se recusava a continuar recebendo a mensagem. A dor estava lá, real, presente, mas não tinha para onde ir. Não havia espaço para ela. Então ficou dentro.

Essa dor, quando não é nomeada, adoece. Quando não encontra linguagem, ela se volta para dentro. E é por isso que narrar, colocar em palavras o que o corpo viveu, é também um ato de cura. Não uma cura que apaga, mas uma cura que organiza, que diz: isso aconteceu, isso foi real, isso importa.

O que me custou mais entender é que essa dor não era fraqueza. Era, na verdade, o sinal mais honesto de que eu estava consciente, de que algo errado não estava em mim, mas no modo como o mundo estava organizado ao meu redor. Demorei para aprender isso. Por muito tempo, a dor foi algo que eu carregava sozinho, em silêncio, como se fosse minha responsabilidade resolvê-la antes que alguém percebesse. E foi exatamente esse silêncio, aprendido, cultivado, imposto, que se tornou o próximo peso a carregar.

Há um silêncio que é imposto e um silêncio que é aprendido. O silêncio imposto é o da história que não nos contou como sujeitos, da escola que nos ensinou sobre a escravidão sem nos ensinar sobre resistência, da cultura que nos consumiu sem nos creditar. O silêncio apreendido é mais íntimo e mais doloroso; é aquele que o próprio homem negro vai construindo ao redor de si, como estratégia de sobrevivência.

Aprendi cedo que havia coisas que não se diziam. Sentimentos que não caberiam no espaço que o mundo reservou para mim. Porque ao homem negro raramente é permitido ser complexo; ele pode ser forte, pode ser engraçado, pode ser perigoso. Mas ser vulnerável, ser incerto, ser delicado, isso exige uma coragem

que o mundo não facilita. Trabalhei por muitos anos num lugar em que eu tinha confiança dos supervisores, das pessoas com quem dividia o dia a dia. Havia ali um pertencimento construído com o tempo, mas pertencimento, aprendi, não é blindagem. Num dia comum, diante de clientes e colegas, sofri racismo de forma aberta, sem disfarce, sem hesitação. A pessoa que praticou era cliente, alguém cujo retorno financeiro importava para o lugar onde eu trabalhava. E eu entendi, naquele instante, o que era esperado de mim. Não precisaram dizer nada. O silêncio era a única resposta que cabia. Engoli aquilo. Guardei. Continuei trabalhando. Protegi o ambiente, protegi a relação comercial, protegi a todos, menos a mim mesmo. E essa é a violência mais profunda do silêncio imposto: ele te convence de que calar é generosidade, quando na verdade é apagamento.

Djamila Ribeiro, em *O que é lugar de fala?*, nos ajuda a nomear o que esse silêncio representa: para a autora, ser impedido de falar não é apenas uma questão de voz, é uma questão de existência, pois “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (Ribeiro, 2017, p. 37). Antes de conquistar qualquer lugar de fala, é preciso reconhecer o silêncio que o ocupa. É preciso perceber que o silêncio não era ausência de conteúdo, era excesso de pressão.

O silêncio, no entanto, nunca foi total. Havia frestas. Havia momentos em que algo dentro de mim se recusava a calar, uma palavra dita quando era mais seguro não dizer, uma presença mantida quando era mais fácil desaparecer. Eram gestos sutis, quase invisíveis, mas foi exatamente nessas frestas que comecei a entender o que seria, mais tarde, resistir. Porque o silêncio, quando começa a ser questionado por dentro, já não é mais o mesmo silêncio. Ele racha. E é por essa rachadura que a resistência entra.

E, ainda assim, resistimos. Essa palavra, resistência, pode soar grandiosa, pode evocar imagens de confronto e barricada, mas a resistência de que falo é, muitas vezes, feita de gestos sutis. De acordar e ir. De estudar quando o sistema não foi feito para nos manter estudando. De amar quando o mundo nos ensinou a suspeitar. De rir quando o riso é o único espaço que sobrou.

A resistência também é isso: manter a dignidade onde ela foi negada. Ocupar o espaço que disseram que não era nosso. Permanecer inteiro quando tudo ao redor conspira para nos fragmentar. Há uma contradição que me marcou fundo: a de ser subestimado justamente num espaço que deveria ser o da emancipação. Trabalhei na área da educação, um lugar que se propõe a formar, a ampliar horizontes, a

afirmar potências. E foi ali, nesse mesmo espaço, que duvidaram de mim. Não da minha preparação, não da minha trajetória, duvidaram antes disso, antes de qualquer evidência, duvidaram do meu corpo. Disseram, sem dizer, que um homem negro não daria conta. Que as demandas eram grandes demais, o espaço sério demais, a responsabilidade pesada demais para alguém como eu. Eu ouvi. E fiz. Não para provar nada a eles, porque resistência de verdade não se faz para o olhar de quem duvidou. Fiz porque acreditava no que defendia, porque o trabalho importava. E permanecer inteiro naquele espaço, continuar sendo quem eu era sem pedir licença para isso, isso foi resistência. Não a resistência dos gestos grandiosos, mas a do corpo que insiste em existir onde disseram que não cabia.

Conceição Evaristo nos lembra que a escrevivência é, ela mesma, uma forma de resistência, porque escrever a própria experiência é recusar o apagamento, é insistir em existir como sujeito de uma história que outros tentaram narrar por nós (Evaristo, 2017). Escrever este texto é resistência. Nomear a dor é resistência. Quebrar o silêncio é resistência.

E resistir, aprendi, não é negar o que dói. É recusar que a dor seja a última palavra. É carregar o peso sem deixar que ele defina o tamanho do que você pode ser. Eu resisti quando estudei. Resisti quando permaneci em espaços que sinalizavam que eu não pertencia. Resisti quando decidi escrever, porque escrever é dizer que minha experiência importa, que minha voz tem lugar, que o sujeito negro que sou não precisa da autorização do mundo para existir com plenitude. Essa escrita é, ela mesma, o gesto mais completo de resistência que conheço.

Minha experiência como homem negro tem sido marcada por uma tensão permanente entre o que o mundo projeta sobre mim e aquilo que reconheço em mim mesmo. E narrar essa tensão, sem resolvê-la artificialmente, sem fingir que a dor não dói ou que o silêncio não pesa, é talvez o gesto mais honesto que posso oferecer a este trabalho e a mim mesmo.

E ainda assim, ou talvez por tudo isso, há algo que o peso não conseguiu apagar. Há algo que sobreviveu à dor, ao silêncio, à suspeita constante. Algo que não é apenas resultado da experiência de ser homem negro, mas que cresce dentro dela, a partir dela, muitas vezes por causa dela. Falo do amor. Da amizade. Do cuidado. Das mãos que ficaram quando seria mais fácil ir embora, dos abraços que não precisam de explicação, das pessoas que me viram inteiro quando o mundo insistia em me ver pela metade. Se a dor ensina o que o mundo quer fazer de nós, o

amor ensina o que somos capazes de ser, e o cuidado, recebido e oferecido, é talvez a forma mais silenciosa e mais poderosa de resistência que conheço.

4.3 Experiências de amor, amizade e cuidado

Existe uma narrativa recorrente entre homens negros: a da ausência, da falta de afeto e da impossibilidade de vulnerabilidade. Ausência de ternura, ausência de delicadeza, ausência de vínculo. Como se a dureza imposta pela experiência de ser negro fosse também uma dureza interior, uma incapacidade de amar, de se aproximar, de cuidar. Essa narrativa é mentira. E eu sei que é mentira, não porque li em algum lugar, mas porque vivi o contrário, pois fui e sou amado, porque amei, porque construí amizades que me sustentaram quando o mundo tentava me diminuir, porque recebi cuidado nos momentos em que mais precisei e aprendi a oferecê-lo como forma de estar no mundo.

O tópico anterior foi sobre o que dói; este é sobre o que sustenta. Não porque dor e amor sejam opostos, muitas vezes coexistem no mesmo gesto, na mesma pessoa, no mesmo dia, é impossível narrar a minha experiência como homem negro sem falar das forças que a tornaram suportável.

Amar, para muitos homens negros, é também um ato político, mesmo quando não parece. É recusar a ideia de que corpos como o nosso não merecem ternura. É insistir na própria humanidade num mundo que frequentemente a questiona. As experiências que tive no amor não foram simples. Trouxe complexidades, aprendizados, trouxe momentos em que eu precisei entender onde terminava o afeto e onde começava o peso de ser quem eu sou num mundo que ainda não aprendeu a nos ver com plenitude.

Mas o amor também foi e é um lugar de chegada. Um espaço onde eu pude existir para além dos estigmas que o olhar racializado do mundo me colava à pele, não um lugar onde a raça deixava de existir, mas onde ela não me precedia como sentença. Onde eu era reconhecido como sujeito, sem que isso exigisse o apagamento da minha experiência racializada. Onde a vulnerabilidade que o mundo não me permitia ter encontrava, finalmente, um lugar seguro.

Lembro de estar num grupo de amigos quando a conversa tomou um rumo que me deixou desconfortável, o tipo de desconforto que você decide guardar, porque expô-lo parece mais arriscado do que suportá-lo em silêncio. Foi nesse

momento que uma amiga se aproximou. Sem cerimônia, sem drama, ela simplesmente disse que estava tudo bem, que eu não me sentia como estava me sentindo e que minha pessoa era maior que aquele incômodo. Não era um elogio. Era um reconhecimento. E foi naquele olhar, naquelas palavras ditas baixinho, que me senti amado de uma forma que não precisei explicar, justificar ou merecer. Ela me viu antes que eu pedisse para ser visto.

bell hooks, em *Tudo sobre o amor*, nos ensina que amar exige mais do que sentimento; exige construção. Para a autora, “para amar verdadeiramente devemos aprender a misturar vários ingredientes: carinho, afeição, reconhecimento, respeito, compromisso e confiança, assim como honestidade e comunicação aberta” (Hooks, 2021, p. 42). Para alguns sujeitos negros, essa prática carrega uma camada a mais: a de aprender a receber amor num mundo que nos ensinou a desconfiar, a amar num mundo que nos ensinou a nos fechar. Esse aprendizado não é simples, mas necessário. E é, também, uma forma de resistir.

O amor, quando encontrado e sustentado, não apaga o que dói, mas oferece algo que a dor sozinha não pode dar: a certeza de que existe um lugar no mundo onde você é suficiente. E essa certeza, por menor que seja, muda tudo. Ela muda a forma como você caminha, como você fala, como você ocupa o espaço. É da mesma matéria da amizade, esse outro vínculo que também nos sustenta, que também nos devolve inteiros.

Há amizades que são abrigo. Não no sentido sentimental da palavra, mas no contexto concreto possível, lugares onde você pode pousar o peso que carrega do lado de fora, onde não precisa explicar o cansaço porque a outra pessoa já sabe de onde ele vem. Tive a sorte de encontrar essas amizades. E digo sorte não como acaso, mas como reconhecimento: há pessoas que escolhem ficar, que escolhem ver, que escolhem construir algo junto, mesmo quando o mundo torna isso mais desafiador.

A amizade entre homens negros tem uma dimensão particular. Num mundo que nos coloca em competição, que nos ensina a desconfiar uns dos outros, que nos representa como ameaça mútua antes de nos representar como aliados, construir laços reais é um ato de subversão. É dizer que a narrativa que nos impuseram não é a nossa. Há uma amizade que carrego desde a infância e que me ensinou o que significa um vínculo de verdade. Por muito tempo, a distância foi o que nos separou fisicamente, cada um seguindo seu caminho, sua vida, suas

escolhas, mas o cuidado nunca foi embora. Mesmo nos períodos de silêncio, havia uma presença que não precisava se anunciar para existir. E até hoje, quando nos encontramos, às vezes numa calçada, sem hora marcada, sem motivo especial, a conversa retoma onde parou, como se o tempo não tivesse passado. É nesse vínculo que me mostrou que a amizade entre dois homens negros, particularmente, não é sobre frequência, é sobre a qualidade do que permanece quando tudo o mais muda.

bell hooks nos lembra que a amizade não é um vínculo menor, é fundante. Em suas palavras: “não há amor especial reservado exclusivamente para parceiros românticos. O amor verdadeiro é a base de nosso envolvimento com nós mesmos, com a família, com os amigos, com companheiros, com todos que escolhemos amar” (Hooks, 2021, p. 141). As amizades que construí não foram apenas afeto, foram também escola. Foram lugares onde aprendi a me ver com outros olhos, onde a experiência de ser negro foi nomeada, partilhada, compreendida. E esse partilhar, esse reconhecimento mútuo, foi em si uma forma de cuidado, o mesmo cuidado que, quando recebido, nos transforma.

Cuidar e ser cuidado são gestos que a masculinidade hegemônica tenta nos proibir. Ao homem, e aos sujeitos negros em particular, o mundo reserva o papel de quem sustenta, de quem protege, de quem resolve. Raramente o papel de quem precisa. Raramente o papel de quem recebe. E, quando esse cuidado chegava, chegava sobretudo pelas mãos de mulheres negras, mães, tias, avós, amigas que sustentavam afetiva e comunitariamente gerações inteiras, muitas vezes sem que esse trabalho fosse nomeado, reconhecido ou repartido. Falar sobre a necessidade de cuidado de muitos homens negros não é reivindicar centralidade para essa dor, mas reconhecer que o cuidado é uma necessidade humana compartilhada e que a masculinidade hegemônica nos ensinou a negá-lo, enquanto outros exerciam por nós, em silêncio.

Aprendi, com o tempo e com as pessoas certas, que receber cuidado não é fraqueza, é confiança. É permitir que alguém te veja no lugar onde você é vulnerável e não fugir dessa visibilidade.

Houve momentos em que fui cuidado de formas que não esperava. Gestos singelos que chegaram quando eu mais precisava e que ficaram guardados como prova de que eu importava, não pelo que eu produzia ou pelo que eu representava, mas pelo que eu era. Ana Suy, em *A gente mira no amor e acerta na solidão*, nos

oferece uma perspectiva essencial sobre o que nos funda: “o amor de alguém nos funda na vida. É sempre por amor que vivemos, mesmo que seja um amor meio torto” (Suy, 2022, p. 21). Essa fundação, no meu caso, se deu também pelo cuidado, pelos gestos de quem ficou quando seria mais fácil ir embora, de quem perguntou como eu estava e esperou de verdade pela resposta. Escrever sobre esse cuidado é também uma forma de honrá-lo, de dizer que ele existiu, que ele importou, que ele me fez quem sou.

E oferecer cuidado aos que estão ao meu redor, às histórias que escolho contar, à memória dos que me formaram, é também uma forma de continuar o gesto que me foi dado. É reconhecer que fui sustentado por amor, por amizade, por cuidado e que essa sustentação não é apenas pessoal: é política. É a prova de que existimos não apenas no sofrimento, mas na plenitude, na troca, na beleza dos vínculos que escolhemos e que nos escolhem.

Amor, amizade e cuidado não são temas secundários na minha experiência de ser homem negro. São, junto com a dor e a resistência, os pilares do que nos mantém em pé. E é a partir desses vínculos, dessa teia de afetos que me sustentou, que me tornei capaz de fazer o que este trabalho propõe: narrar-me como método. Narrar com existência. Narrar como quem, finalmente, encontrou palavras para o que o corpo sempre soube.

Tudo isso que narrei não é apenas memória, é método. É o material bruto a partir do qual está escrita se faz. Porque narrar a própria vida é um gesto político: é afirmar que a experiência vivida tem valor epistêmico, que o eu que narra não precisa se apagar para que o conhecimento seja legítimo. É sobre essa dimensão que o próximo tópico se debruça.

4.4 Quando a vida vira método: o eu como fonte e escrita política

Escrever sobre si mesmo, quando se é homem negro no Brasil, não é um ato de vaidade intelectual. É, antes de tudo, um ato de existência. A palavra que vem do corpo racializado, do corpo que aprendeu desde cedo a ocupar menos espaço, a falar mais baixo, a justificar sua presença em lugares que deveriam ser seus por direito, carrega uma carga que nenhuma pretensa neutralidade científica consegue apagar. Reconhecer esse gesto como método é admitir que o eu não antecede a

escrita: ele se constitui nela e, por meio dela, confronta as estruturas que insistem em silenciá-lo.

Lembro de momentos em que minha voz simplesmente não era ouvida, não porque eu não tivesse falado, mas porque o lugar de onde eu discursava não era reconhecido como lugar legítimo de fala. Em rodas de conversa, em salas de aula, em espaços que se diziam abertos, havia sempre uma hierarquia silenciosa que organizava quem poderia desenvolver um argumento até o fim e quem seria interrompido, resumido, traduzido por outra voz. Fui aprendendo, ao longo do tempo, que esse silêncio não era acidental. Era estrutural.

Djamila Ribeiro, em *O que é lugar de fala?* (2017), oferece o instrumental teórico mais preciso para nomear esse processo. A partir do *feminist standpoint* de Patricia Hill Collins, Ribeiro argumenta que o debate sobre quem pode falar é fundamentalmente estrutural: não se trata das vivências individuais em si, mas das condições sociais que constituem os grupos e que determinam quais vozes são autorizadas como produtoras de saber legítimo. Para a autora, o falar “não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (Ribeiro, 2017, p. 64). Existir aqui é um ato político, e a escrita de si é uma das formas mais precisas de reivindicar essa existência contra um regime discursivo que a nega.

Esse regime opera de maneiras que nem sempre se anunciam como violência aberta. Com frequência, ele age pela desqualificação sutil: frequentemente, o saber produzido por homens negros é tratado como experiência, nunca como teoria; como dado, nunca como análise; como relato, nunca com epistemologia. Ribeiro é direta ao apontar que essa hierarquia não é natural, ela é produzida pelas mesmas estruturas que distribuem desigualmente as oportunidades de acesso à fala, à academia, aos espaços de produção e legitimação do conhecimento. Como a autora afirma: “o lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas” (Ribeiro, 2017, p. 79).

Isso significa que ser homem negro não garante automaticamente uma leitura crítica do racismo ou das estruturas que produzem o apagamento de vozes negras na literatura brasileira. O que essa posição oferece é um ponto de partida diferente, uma localização que, quando trabalhada criticamente, torna visível o que o lugar de fala dominante tende a naturalizar ou a ignorar. É nesse sentido que o eu, neste trabalho, vira método: não como acesso privilegiado à verdade, mas como posição

que precisa ser nomeada, problematizada e colocada em diálogo com o corpus que se analisa.

Existem cenas que carrego desde que comecei esta pesquisa. Durante as leituras que tecem este trabalho, algo se impôs não como coincidência, mas como reconhecimento. Foi assim com Conceição Evaristo e com bell hooks, o tipo de leitura em que percebi que aquele texto não estava apenas sendo analisado por mim: ele estava, de certa forma, falando sobre mim, sobre o que vivi, sobre o lugar de onde venho. Em Evaristo, o gesto de escrever a partir do corpo e da memória coletiva negra me devolveu algo que eu não sabia que havia perdido. Em hooks, o ato de falar de volta ao poder nomeou silêncios que eu carregava sem ainda ter linguagem para eles. Foi nesse momento que entendi que a distância entre pesquisador e objeto investigado, aquela qual a academia frequentemente exige como condição de rigor, era ela mesma uma ficção. Uma ficção útil para quem nunca precisou justificar sua presença em um texto, em uma sala, em um campo do conhecimento.

Judith Butler, em *Problemas de gênero* (1990) ano de sua publicação, contribui para pensar o estatuto desse eu que se inscreve na escrita a partir de outro ângulo. Propondo uma crítica genealógica inspirada em Foucault, Butler argumenta que categorias identitárias não são expressões de uma essência interior preexistente, mas efeitos de práticas discursivas e institucionais que produzem o efeito de naturalidade e originalidade. A investigação genealógica, nas palavras da autora:

Recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repreensão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos (Butler, 2018, p. 9).

Transporta para o campo racial; essa perspectiva ilumina o que está em jogo quando o homem negro escreve de si. Ele não está revelando uma identidade negra essencial e anterior à linguagem, como se houvesse um eu verdadeiro esperando ser desenterrado pela escrita. Ele está produzindo, no próprio ato de escrever, uma posição de sujeito que desafia as categorias que o definiram historicamente como outro, como ausência, como o que não tem teoria, apenas vivência. Esse gesto é político antes de ontológico: ele não descreve o que ele, mas disputa o que o sujeito pode ser e o que sua palavra é capaz de significar.

É precisamente esse movimento, do corpo que sabe para a palavra que nomeia, que define o eu como método nesta pesquisa. Trazer a própria experiência para dentro do texto não é um desvio de rigor acadêmico: é o reconhecimento honesto de que o sujeito que pesquisa e o objeto pesquisado estão atravessados pelas mesmas estruturas históricas. Os autores e autoras negras que compõem o corpus desta monografia não são objetos distantes, acessíveis apenas pelo distanciamento crítico. São vozes que falam de um lugar que é, em muitos aspectos, também o meu lugar. Ouvir essas vozes com atenção, dar a elas o tratamento teórico que merecem e, ao mesmo tempo, reconhecer o quanto elas me interpelam diretamente, esse é o desafio ético e metodológico que este capítulo busca honrar.

A vida vira método, portanto, não por abandono do rigor, mas por recusa da neutralidade como ficção do poder. Quando sujeitos negros escrevem sobre si e sobre suas comunidades, não estão sendo menos rigorosos; estão explicitando a localização histórica e social a partir da qual produzem conhecimento..

Este trabalho começou antes de eu saber que era um trabalho. Começou numa aula de Temas Transversais em Educação, quando a professora apresentou a resenha sobre a obra *Canção para Ninar Menino Grande*, de Conceição Evaristo. A resenha me chamou atenção de tal forma que fui buscar a obra completa, e foi nessa leitura que percebi que as perguntas que eu tinha sobre literatura, sobre linguagem, sobre quem conta as histórias e de onde, eram também perguntas sobre mim mesmo. Sobre o lugar que eu ocupava. Sobre o lugar que me tinham ensinado a não ocupar. Trazer esse momento para dentro dessa pesquisa não é confessar fraqueza metodológica, é reconhecer que a pesquisa mais honesta começa onde o pesquisador se reconhece implicado naquilo que investiga.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou compreender de que modo os processos históricos de desumanização racial, gestados pelo colonialismo e perpetuados pela colonialidade, atravessam diferentes experiências afetivas de homens negros no Brasil. Além disso, analisou em que medida a escrevivência se constitui como um espaço possível de elaboração e ressignificação dessas experiências. Pensar masculinidades negras a partir da escrevivência não foi uma escolha arbitrária: foi um posicionamento epistemológico. Dimensões afetivas e subjetivas das experiências negras foram historicamente secundarizadas em parte das produções acadêmicas e narrativas culturais dominantes. Compreender essa lacuna exigiu uma abordagem que fosse capaz de articular rigor teórico e reconhecimento da experiência vivida como fonte legítima de conhecimento.

A escrevivência, enquanto conceito forjado por Conceição Evaristo, possibilitou mais do que um enquadramento temático: ela operou como método. Adotar a escrita autobiográfica como fonte e como objeto não significou abandonar o rigor acadêmico, mas reconhecer que o pesquisador nunca é um observador neutro. O sujeito que pesquisa e o objeto pesquisado estão atravessados pelas mesmas estruturas históricas, o racismo estrutural, o patriarcado, a colonialidade do saber, e nomear essa implicação é, antes de constituir uma fragilidade metodológica, uma postura ética. A experiência situada também pode produzir conhecimento, desde que compreendida como uma perspectiva localizada e atravessada por relações históricas e sociais. E situá-lo no interior da pesquisa não equivale a afirmar que uma vivência individual representa a totalidade das masculinidades negras: representa, antes, um ponto de vista localizado, parcial e problematizado, que torna visível o que a pretensa neutralidade científica frequentemente apaga.

A análise desenvolvida ao longo dos três capítulos permitiu compreender que as masculinidades negras não podem ser compreendidas como identidades fixas organizadas exclusivamente pela violência, pela ausência de afeto ou por características naturalizadas; elas são construções históricas, sociais e relacionais. Ela é uma construção histórica e social produzida no interior de relações coloniais que associaram o corpo negro à animalidade, à hipersexualidade e ao estigma da periculosidade. Essas construções históricas produziram diferentes formas de

interdição sobre sujeitos negros, afetando tanto o reconhecimento social quanto as possibilidades de expressão subjetiva: a impossibilidade de ser reconhecido como sujeito pleno pela ordem racial dominante e as normas patriarcais de masculinidade também produzem restrições às formas de expressão emocional masculina, ainda que homens negros ocupem posições específicas dentro dessas relações de poder. Ao mesmo tempo, este trabalho buscou reconhecer os impactos do racismo sobre homens negros não elimina a necessidade de analisar as formas pelas quais esses sujeitos também podem reproduzir hierarquias de gênero, sexualidade e poder. As masculinidades negras precisam ser analisadas em sua complexidade, e não romantizadas como lugar de resistência absoluta.

A contribuição das intelectuais negras que compõem o corpus teórico desta pesquisa foi insubstituível, e é fundamental que essa escolha não permaneça implícita. Conceição Evaristo, bell hooks, Grada Kilomba e Lélia Gonzalez não foram mobilizadas aqui apenas como referências sobre a experiência de mulheres negras, mas como produtoras de epistemologias críticas capazes de analisar raça, gênero, colonialidade e subjetividade. Suas obras disputam os próprios critérios pelos quais saberes são reconhecidos como teoria ou descartados como mera experiência, e é por isso que funcionam como instrumental crítico para pensar as masculinidades negras. Perspectivas feministas interseccionais permitiram evidenciar contradições internas às masculinidades negras. Compreender como o racismo e o silenciamento afetivo operam sobre mulheres negras foi condição para entender como essas mesmas estruturas moldam, de forma distinta, mas articulada, a subjetividade e os afetos de homens negros.

É necessário, contudo, reconhecer os limites e tensões que atravessam o próprio trabalho. A escrita autobiográfica, embora metodologicamente justificada, exige atenção para que uma experiência situada não seja interpretada como representação totalizante de um coletivo plural. As masculinidades negras no Brasil não constituem um campo homogêneo: elas variam conforme classe, geração, sexualidade, território e outras dimensões que este trabalho não pôde abranger em sua totalidade. Além disso, a decisão de construir uma reflexão sobre masculinidades negras principalmente a partir de epistemologias produzidas por mulheres negras, embora politicamente justificada, exige que se esteja atento ao risco de instrumentalizar essas produções em favor de um argumento que não é o

delas. O diálogo que se propôs foi genuíno, mas não isento de tensões que mereceriam, em pesquisas futuras, maior aprofundamento.

O que este trabalho encontrou, ao final desse percurso, não é uma resolução, mas um conjunto de possibilidades em disputa. Há processos em curso, de elaboração, de nomeação, de reinvenção, que resistem à completude e à linearidade. A escrevivência não oferece uma resolução definitiva das violências históricas, mas possibilita processos de elaboração, reconhecimento e ressignificação. A linguagem, quando nasce do corpo e da experiência racializada, torna possível algo que o silêncio impede: que a vida interior de homens negros seja reconhecida em sua complexidade, pluralidade e profundidade subjetiva. Narrar-se é, nesse sentido, um gesto político de afirmação de subjetividade e contestação das narrativas que historicamente reduziram sujeitos negros a estereótipos. É a recusa a ser reduzido ao estigma ou à estatística. Este trabalho também é um convite para que outras vozes continuem a narrar suas experiências, afetos e memórias, reconhecendo que nenhuma história é única e que diferentes formas de existir podem produzir novos caminhos de compreensão sobre si e sobre o mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CONNEL, [Raewyn] Robert. *Masculinities*. Berkeley, CA: University of California Press, 1995.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 01, p. 241-282, 2013.

DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. 280 p.

EVARISTO, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita**. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org). Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza, 2007 p. 16-21.

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

GONZALEZ, Lélia. **O Movimento Negro na Última Década**. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 9-66. (Coleção 2 Pontos, v. 3).

HOOKS, bell. **A gente é da hora: homens negros e masculinidade**. Tradução de Vinícius da Silva. São Paulo: Elefante, 2022. 272 p.

HOOKS, bell. **A vontade de mudar: homens, masculinidades e amor**. Tradução de Manu Quadros e Lubi Prates. São Paulo: Elefante, 2025. 240 p.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019. 356 p. Disponível em: <https://cpdel.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2020/10/bell-hooks-Olhares-Negros.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2026.

HOOKS, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2021, 272 p.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MELO, Dianne Cristine Rodrigues de. **Escrevivência e exclusão nas práticas de leitura e escrita**. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 244-261.

PINHO, Osmundo. **Qual a identidade do homem negro?**, Democracia Viva, n. 22, p. 64-69, 2004.

RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (Orgs.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017. 112 p. (Coleção Feminismos Plurais).

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.

SOUZA, Rolf Ribeiro de. **Falomaquia: Homens Negros e brancos e luta pelo prestígio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente**. *Revista Antropolítica*, n. 34, p. 35-52, 2013.

SUY, Ana. **A gente mira no amor e acerta na solidão**. São Paulo: Paidós, 2022. *E-book*. ISBN 978-65-5535-711-0.